

ESPINOSA E NIETZSCHE: CONHECIMENTO COMO *AFETO* OU *PAIXÃO* MAIS POTENTE?

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

Professora, Universidade de Mogi das Cruzes, São Paulo, Brasil

barb.lucrama@hotmail.com

Resumo: Nietzsche resume na fórmula “fazer do conhecimento o afeto mais potente” um dos principais pontos de contato entre sua filosofia e a de Espinosa. Contudo, em outras anotações afirma que se para Espinosa o conhecimento é um afeto para ele o conhecimento é uma paixão. O que significa tal distinção? Para responder a esta pergunta delimitamos dois objetivos. Primeiro verificar a distinção entre os termos paixão e afeto no contexto da teoria dos afetos (Parte III) para compreender porque Espinosa define o conhecimento de terceiro gênero como o afeto mais potente. Segundo: examinar o que significa, para Nietzsche, o conhecimento como paixão nos textos do período da carta sobre Espinosa, tendo por fio condutor as expressões: “paixão do conhecimento” e “nova paixão”.

Palavras-chave: Conhecimento como afeto. Paixão do conhecimento. Questão do conhecimento.

Introdução

Na célebre carta a Overbeck de 1881, Nietzsche declara que ficou "completamente espantado" e "inteiramente encantado", por ter encontrado "um precursor", segue afirmando: "Mal conhecia Espinosa: o ter-me voltado para ele *agora* foi inspiração do 'instinto'. Não só a sua tendência geral é idêntica a minha— fazer do conhecimento o *afeto mais potente* — como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina" (NIETZSCHE, 2007, p. 137). Os cinco pontos mencionados são importantes para compreender a proximidade da crítica que os dois filósofos da imanência adotam em relação às morais da transcendência e às tradições teleológicas e dualistas.¹ Todavia, interessa-nos neste artigo examinar o que significa “fazer *do conhecimento o afeto mais potente*”, pois tal questão além de pouco explorada, sintetiza, segundo Nietzsche, a “idêntica tendência geral” entre as duas filosofias. Esta carta é um documento importante que nos autoriza explorar alguns pontos de contato, mas isto não significa esquecer a enorme distância “no tempo, na ciência e na cultura” entre as duas obras, como afirma o próprio Nietzsche.

¹ Os dois filósofos negam: 1. o livre-arbítrio; 2. os fins; 3. a ordem moral do mundo; 4. o não egoísmo; 5. o mal. Remeto à coletânea: *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, 2009, na qual cada ponto enumerado na carta acima foi examinado por estudiosos dos dois filósofos.

Reconstituir o contexto da declaração nietzschiana ajuda a compreender o que significa para o filósofo alemão: *fazer do conhecimento o afeto mais potente*. Curt Paul Janz (1984) informa que Nietzsche, quando escreve a carta de 1881, está inspirado não pela leitura da obra espinosana, mas pelo livro de Kuno Fischer sobre Espinosa: *Geschichte der neuern Philosophie*. Ponton observa que Nietzsche “retoma quase que literalmente a passagem do capítulo que Fischer dedica ao ‘valor dos afetos’” (PONTON, 2009, p. 2). Passagens inteiras do livro de Fischer são citadas nos fragmentos póstumos 11[193] e 11[194], porém Nietzsche marca a diferença entre a sua filosofia e a de Espinosa anotando: “eu digo” ou “eu ao contrário”. Nietzsche declara que, se para Espinosa somos determinados a agir apenas pelos desejos e afetos e que é preciso que o conhecimento seja um afeto, ele, ao contrário afirma: “é preciso que ele [o conhecimento] seja *paixão (Leidenschaft)*” (NIETZSCHE, 1999, p. 517, Póstumo de 1881/ KSA 9, 11[193]). Essa nota torna-se chave para Ponton delimitar sua análise da questão do conhecimento como paixão nos textos nietzschianos do período da carta.

O objetivo de nossa pesquisa é distinto, pois pretendemos examinar: 1. o que significa definir o conhecimento como afeto mais potente, no âmbito da *Ética* de Espinosa; 2. o que quer dizer a expressão “paixão do conhecimento” presente nos textos de Nietzsche contemporâneos à carta de 1881; 3. em que medida a questão da paixão do conhecimento em Nietzsche se aproxima e se distancia da definição espinosana do conhecimento como afeto mais potente.

Partimos da seguinte questão: o que significa no âmbito da história da filosofia definir o conhecimento como um afeto (*affectus*) ou uma paixão (*passio/ Leidenschaft*)? Ao definir o conhecimento como o afeto mais potente, Espinosa rompe com a longa tradição filosófica que, desde a filosofia grega, estabeleceu a distinção entre as faculdades da alma (*psikhé, anima*), sobretudo, entre as atividades cognitivas da razão e a passividade afetiva. Descartes retoma esta tradição e define alma como um conjunto de faculdades autônomas, tais como: imaginação, memória, sentimento, vontade e razão. Enquanto a razão e a vontade racional são faculdades ativas, a imaginação, a memória e os sentimentos (afetos e paixões) indicam a passividade da alma quando governada pelas afecções do corpo. Em *As paixões da Alma*, Descartes demonstra que a vontade enquanto faculdade autônoma deve operar como um *imperium* absoluto sobre as faculdades que produzem a passividade, como atesta o art. 50, Parte I: “Que não

existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as suas paixões”.

No *Prefácio* da Parte III, Espinosa apresenta sua crítica à tese do “celeberrimo Descartes”, que também empenhou-se em mostrar o império absoluto da mente sobre seus afetos. Esse texto marca uma grande virada na história da filosofia, justamente porque recusa a noção de faculdades autônomas e com isto rejeita a separação entre teoria do conhecimento e ética, pois para o filósofo holandês “não há na mente nenhuma faculdade absoluta de querer e de não querer, mas apenas volições singulares, a saber, esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação” (EII, P49).² Ao recusar a noção de faculdades autônomas e com ela a noção de liberdade da vontade, Espinosa rejeita todas as teorias dualistas, que estabelecem a hierarquia do princípio inteligível circunscrito à razão enquanto poder absoluto, superior e cindido do princípio sensível circunscrito ao corpo, aos sentidos e aos sentimentos. A teoria da expressividade da substância única (Parte I) e a tese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideias e as coisas (EII, P7) estabelecem as bases da filosofia da imanência espinosana, pois demonstram que os atributos infinitos pensamento e extensão expressam a mesma potência e realidade, por conseguinte, não pode haver hierarquia entre os modos finitos, que os expressam: a mente e o corpo humano.

Nietzsche, desde *O Nascimento da Tragédia* (1872), tece uma forte crítica à tradição metafísica, dualista e racionalista, identificando na figura de Sócrates a fundação do ideal apolíneo de *episteme*, que estabelece a primazia da razão teórica sobre os impulsos dionisíacos. Todavia, no contexto da carta de 1881, Nietzsche já havia se distanciado de sua “metafísica de artista”, pois, desde *Humano, demasiado humano* (1878), apresenta seu “novo método” da filosofia histórica como aquela que “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (NIETZSCHE, 2000, p. 7, MAI/HH, §1). Tal método parte do corpo como “fio condutor”, ou seja, dos impulsos fisiológicos conscientes e inconscientes (afetos, paixões, vontades, instintos, afecções etc.) para compreender os tipos de conhecimento, de ideias e de valores em tensão,

² Adotamos a *Ética* de Espinosa na tradução do *Grupo de Estudos Espinosanos* - USP. São Paulo: Edusp (no prelo) e a seguinte notação: a parte da *Ética* (E) em algarismos romanos (I, II, III, IV, V), seguida da proposição abreviada pela letra P e do número arábico, para escólio (esc.), explicação (exp.), corolário (col.).

constitutivos tanto da psique de um indivíduo quanto da psicologia de uma cultura ou civilização. Neste contexto, Nietzsche quer compreender nos textos de 1881 a 1882 por que o ideal moderno de ciência tornou-se uma paixão: “a paixão do conhecimento”.

Portanto, a “idêntica tendência geral” não deve ser compreendida como uma proximidade das concepções espinosana e nietzschiana de conhecimento, pois nesse ponto há uma enorme “distância no tempo, na cultura e na ciência”. A “idêntica tendência geral”³ diz respeito ao solo comum da filosofia da imanência, adotado como referencial pelos dois filósofos tanto para desdobrar a crítica radical às metafísicas da transcendência e ao moralismo filosófico e religioso, quanto para elaborar seus métodos filosóficos inovadores porque partem da questão “o que pode o corpo”, como já observou Deleuze (1988), para compreender e examinar os diferentes tipos de conhecimento e de interpretação. Para verificar essa hipótese, dividimos nosso texto nos seguintes tópicos.

Primeiro: analisaremos a aceção dos termos paixão e afeto na *Ética* de Espinosa, para compreender porque o conhecimento do terceiro gênero é definido como o afeto mais potente e jamais uma paixão. Para atingir esse objetivo verificaremos: 1. o nexos entre a teoria dos três gêneros de conhecimento (Parte II) e a teoria dos afetos (Parte III); 2. como o conhecimento pode tornar-se o afeto mais potente (Parte V).

Segundo: examinaremos nos textos nietzschianos do período da carta porque a “paixão do conhecimento” (*Erkenntniß der Leidenschaft*) e “nova paixão” (*neue Leidenschaft*) são consideradas o traço característico da psicologia do homem moderno. Partimos da seguinte hipótese: tais expressões apontam para uma mutação em torno do problema do conhecimento, pois enquanto na obra de juventude (1870-1876) há a valorização da estética românica e a crítica ao racionalismo socrático e à ciência moderna; nos textos intermediários (1876-1882)⁴ a oposição entre arte e ciência é substituída pela “nova paixão” a “paixão do conhecimento”, na medida em que o filósofo diagnostica o impulso ao conhecimento científico não apenas como o impulso

³ Examinamos esta questão especificamente no artigo: Espinosa e Nietzsche: a idêntica tendência geral, op. cit., 2012.

⁴ Adotamos a periodização apenas como recurso analítico, seguimos o seguinte esquema: primeiro período ou obra de juventude (1870 a 1876); segundo período (1876 a 1882); terceiro período ou obra da maturidade (1882 a 1888).

fundador da modernidade, mas como a paixão dominante na psicologia do homem moderno.

1. Espinosa: conhecimento como afeto mais potente

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a forma de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. (ESPINOSA, 2014, *Prefácio*, EIII) .

Espinosa concebe os afetos, as paixões e o desejo como coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza porque determinam os modos de ser e de pensar, ou seja, constituem a natureza humana, por isso não são coisas antinaturais, que devem ser amaldiçoadas. Ao contrário, os afetos são fenômenos que possuem uma causa necessária e natural, por isso podem ser objetos de ciência. A originalidade espinosana não se limita em considerar as paixões naturais, sob este ponto de vista ele é um pensador moderno. Descartes, em *As Paixões da Alma*, já afirma a naturalidade das paixões e procura compreendê-las a partir da mecânica do corpo. Contudo, “o eminente Descartes”, observa Espinosa, ainda crê, como a tradição moral retórica, que a alma (mente), como um império (razão) em um império (natureza) pode controlar e dirigir às paixões (*Prefácio*, EIII). Duas inovações marcam a ruptura espinosana com a tradição: 1. a razão não é concebida como uma substância pensante distinta e oposta à substância extensa, pois a Parte I apresenta a teoria da substância única e imanente, que se expressa em infinitos atributos infinitos e infinitos modos finitos; 2. as paixões e demais objetos da ética são considerados fenômenos naturais, produzidos por uma causa natural e necessária, assim como todos os demais fenômenos, tal pressuposto fundamenta a ciência espinosana dos afetos (Parte III) e o emprego do método geométrico na *Ética*.

Assim, pois, os Afetos de ódio, ira, inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares, e admitem, portanto, causas certas, pelas quais são inteligidos e possuem propriedades certas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de qualquer outra coisa cuja só contemplação nos deleita. Tratarei, pois, da natureza e das forças dos Afetos e da potência da Mente sobre eles com o mesmo Método com que tratei de Deus e da Mente nas partes precedentes e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos. (ESPINOSA, 2014, *Prefácio*, EIII).

Para compreender a “virada” espinosana no campo da ética e da teoria do conhecimento precisamos verificar a mudança operada no vocabulário tradicional, tendo por foco os termos afeto e paixão. A palavra *páthos* foi traduzida em latim *passio* (paixão) no sentido de disposição passageira ou de modificação passiva que afeta o corpo e a alma. Apesar de ser um termo de “difícil tradução”, como já observara Hegel na *Estética* (XII, S313-4), no vocabulário da filosofia grega *páthos* implica passividade, que é inferior à atividade. Para Aristóteles, a paixão é inferior à ação por dois motivos, observa Lebrun (2006): 1. o *agente* encerra em si mesmo um poder de mover ou mudar, sua ação é atualização, a *potência ativa* produz uma forma; o *paciente*, ao contrário, tem a causa de sua modificação em outra coisa que não ele mesmo, a *potência passiva* recebe uma forma do exterior. 2. padecer significa ser movido, ao passo que o agente, não é essencialmente mutável. A intervenção de um agente exterior é fundamental para a determinação do *páthos*.

Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles define a paixão “de um modo geral como os sentimentos que são acompanhados de prazer ou sofrimento”, exemplo: “os desejos, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, o ódio”. As paixões são sentimentos involuntários: “sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte”, que dependem de um agente externo, pois indicam a passividade: “com respeito às paixões se diz que somos movidos” (ARISTÓTELES, 2001, p. 20, LII, §5, 1005b).⁵ O sentido de *páthos* como passividade ou paixão (*passio*) é o mesmo empregado por Descartes em *As Paixões da Alma*: “(...) tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça” (DESCARTES, 8, Art.1). A definição cartesiana estrita da *paixão* no Art. 27⁶ assim como a definição de *ação* no Art. 17⁷, aparentemente não difere muito da definição espinosana.

⁵ A paixão é uma das três coisas encontradas na alma, as outras duas são: as faculdades e as disposições. Por *faculdade* entende “as inclinações em virtude das quais dizemos que somos capazes de sentir as paixões” e por *disposição* define “os estados de alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às paixões” (ARISTÓTELES, 2001, p. 25, LII, §5, 1005b).

⁶ Descartes define as paixões da alma por “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento” das coisas por elas representadas (DESCARTES, 1983, Art.27).

⁷ “Aqueles que chamo suas ações são todas as nossas vontades, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela” (DESCARTES, 1983, Art.17).

Entretanto, Espinosa inova ao afirmar que há uma relação de simultaneidade entre a mente e o corpo tanto na ação quanto na paixão. Chaui (1995) observa que, para a tradição, a paixão e a ação são definidas como termos reversíveis e recíprocos, ou seja, a ação refere-se ao termo de onde algo parte e a paixão, ao termo onde algo incide. Assim, à paixão da mente correspondia a ação do corpo sobre ela e à passividade do corpo correspondia a ação da mente (da vontade e da razão) sobre ele. Um corpo ativo implica uma mente passiva e vice-versa. A concepção cartesiana de paixão é tributária dessa tradição, pois o *afeto é ação* do corpo que causa uma *paixão* da alma (mente), de modo que a toda ação do corpo, ou seja, todo afeto e toda afecção corresponde uma paixão da alma.⁸

Para Espinosa, ao contrário, a mente e o corpo são ativos e passivos ao mesmo tempo, pois as palavras *affectus* e *passio* ganham outra acepção a partir da teoria dos afetos na *Ética* III.⁹ O vocabulário espinosano substitui o termo emoção (*emotio*) pelos termos afeto (*affectus*) e paixão (*passio*), para designar os movimentos afetivos do homem.¹⁰ Não há mais produção de efeitos da mente sobre o corpo, o que atesta a proposição E III, P2: “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)”. O termo *affectus* na *Ética* III exclui, portanto, toda a idéia de causalidade recíproca, de modo que a ação de um não pode significar a paixão no outro, ao contrário, remete para a equivalência, a correspondência e a simultaneidade do que se passa na mente e no corpo, pela definição E III, P3: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou constrangida, e simultaneamente as ideias destas afecções”.

⁸ “(...) considero que não notamos que haja algum sujeito que atue imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação (...)”. (DESCARTES, 1983, Art.2).

⁹ Jaquet observa que O *Breve Tratado* obedece ainda a um esquema cartesiano, pois há uma interação entre a mente e o corpo: “A mente pode, como eu já disse, fazer com que no corpo os espíritos que se moviam de um certo modo se movam de outro [modo] (...)” (CT, II, XIX, §11 *apud* JAQUET, 2004).

¹⁰ Jaquet observa que Espinosa emprega em certas passagens da *Ética* o termo emoção como sinônimo de afeto, por exemplo, no escólio da EIV, P17 e ainda a proposição 2 da EV. Contudo, o caráter original da definição espinosana de afeto não se limita à acepção tradicional do termo *adfectus* que designa uma disposição, um estado da alma, sobretudo na *Tusculanas* de Cícero (Cf. V, 47). O termo é tomado tradicionalmente como sinônimo de “sentimento” (Cf. Ovídio, *Metamorfoses*, VIII, 473) ou paixão. Além disso, é também empregado em medicina para designar uma disposição do corpo, uma afecção, uma doença. Espinosa reúne as duas acepções do termo sob a unidade de um conceito que compreende de uma só vez uma afecção corporal e uma modificação mental. (Cf. JAQUET, 2004, p. 68).

A distinção entre os afetos como ação e as paixões como passividade é explicada em relação a ser causa adequada e causa inadequada: “Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão” (explicação, def. III, 3). As definições da causa adequada e da causa inadequada implicam respectivamente na inteligência ou no conhecimento completo e claro ou parcial e confuso do efeito produzido: “Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser inteligido” (EIII, def. 1). A proposição EIII, P2 sublinha o nexos causal entre: ação ou paixão, ser causa adequada ou inadequada e conhecimento adequado ou inadequado: 1) “Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (pela def. preced.), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser inteligido clara e distintamente só por ela mesma.”; 2) “Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial”.

Para compreender a relação entre as ideias e as coisas - ou porque, de um lado, ter ideias adequadas significa ser causa adequada (ação), e, de outro, ter ideias inadequadas significa ser causa inadequada (paixão) – precisamos examinar mais de perto uma das teses teóricas centrais da *Ética*: a proposição 7 da Parte II, que afirma: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. A comunidade de origem assegurada pela substância única garante que “a ordem e a conexão das coisas é uma só”, ora sob o atributo pensamento, ora sob o da extensão. Na Parte III, esta tese é retomada para explicar que há uma ordem simultânea na mente e no corpo seja na ação ou na paixão: “a ordem das ações e paixões de nosso Corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente” (esc. EIII, P2). Em decorrência da simultaneidade entre a ordem das ideias na mente e a ordem das afecções no corpo, a mente e o corpo são ativos ou passivos simultaneamente.

Não podemos alterar a natureza afetiva de nosso corpo, pois ele afeta e é afetado de muitas maneiras por outros corpos. A cada afecção produzida pelo corpo, nossa mente produz uma ideia. Contudo, esta ideia pode ser adequada ou inadequada, produzindo em nós ação ou paixão. Desde modo, a possibilidade de transformar a passividade em atividade depende do conhecimento adequado do que nos afeta. A

proposição EIII, P3 retoma as definições de ação e paixão da mente em relação às ideias adequadas e inadequadas: “As ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas; já as paixões dependem apenas das inadequadas”. Há uma conexão entre ser causa adequada ou inadequada e ter a ideia adequada ou inadequada do que ocorre em nós ou fora de nosso corpo e nossa mente. A proposição E III, P1 demonstra que a mente pode ser ativa ou passiva em razão do tipo de ideia que produz: “Nossa Mente faz (age) algumas coisas e padece outras, a saber, enquanto tem ideias adequadas, nesta medida necessariamente faz algumas, e enquanto tem ideias inadequadas, nesta medida necessariamente padece outras” (EIII, P1).

Recuperemos alguns passos da Parte II para compreender melhor as definições de ideia ou conhecimento adequado e inadequado. No início da Parte II, Espinosa define a *idéia adequada* como “uma idéia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (EII, def.4). Em seguida, explica que as idéias adequadas só dependem das propriedades intrínsecas, pois, sendo considerada em si mesma sem relação com seu objeto excluem as propriedades extrínsecas, isto é, a que se refere à concordância da idéia com seu ideado, ou da idéia com seu objeto. Como a mente é ideia de seu corpo e ideia de si mesma, cada afecção do corpo corresponde a uma ideia na mente. Contudo, na “ordem comum da natureza” a mente humana tem de si, do seu corpo e dos corpos externos que o afetam um conhecimento inadequado.

Donde segue que a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado. Pois a mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo. (ESPINOSA, 2014, E II, P29, col.).

A proposição EII, P24 afirma: “A Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano”. A demonstração esclarece que o corpo humano é um indivíduo complexo, composto de várias partes. Essas partes comunicam seus movimentos umas às outras em certa proporção. O conhecimento de cada parte em relação de afetação é produzido pela mente humana, pois (pela EII, P12) tudo que se passa no corpo deve ser percebido pela mente. Porém, na mente as ideias das partes quando explicadas isoladamente apenas pela natureza das afecções corporais são parciais ou inadequadas. Essa parcialidade ocorre porque a mente se limita às ideias

produzidas pelas afecções de seu corpo e não se compreende como parte do intelecto infinito, não toma parte dele.

As proposições EII P25 a P29 seguem demonstrando como o conhecimento parcial e inadequado é produzido pela imaginação, na medida em que a mente conhece por meio das afecções produzidas por seu corpo ou pelos corpos externos que o afetam. A mente imagina causas a partir da relação com a exterioridade, ou seja, produz uma imagem das afecções corporais. Tais ideias são confusas, assim como consequências sem premissas, pois temos uma ideia parcial de algo ao conhecer um efeito sem conhecer sua causa (EII, P28). Nas ideias inadequadas a ideia de uma afecção não exprime o corpo externo, mas apenas o efeito particular produzido no contato/relação entre os corpos (EII, P25).

Até então a mente parece viver na completa passividade e alteridade, produzindo ideias inadequadas com base nas afecções do seu corpo, sendo determinada por causas externas mais fortes e poderosas que ela. A proposição 34, todavia, afirma a possibilidade da mente produzir idéias adequadas, perfeitas e verdadeiras: “Toda idéia que em nós é absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira” (EII, P34). Como isso possível? Será que para garantir sua autonomia e atividade a mente precisa negar as afecções corporais ou impor seu domínio às paixões, assim como o é para a tradição?

A *Ética* espinosana propõe exatamente o contrário: a mente para atingir sua plenitude e potência não precisa negar o corpo nem estabelecer um império solipsista da mente, pois esse poderio seria falso (uma ideia imaginativa), já que uma mente ativa só pode existir em um corpo ativo. A mente e o corpo são expressões de atributos diferentes, de igual realidade e potência, por isso não é possível nem uma relação de hierarquia entre eles nem de causalidade recíproca. A passividade da mente não é determinada pela atividade do corpo, mas pela não atividade da mente, que ignora as causas que afetam seu corpo e as causas das afecções, afetos e paixões, pois apenas imagina causas inadequadas e confusas. Essa ignorância é a principal causa da dor, do sofrimento e da servidão humana às paixões, afirma Espinosa. Não podemos negar nossa natureza afetiva e passional, ou seja, faz parte de nossa condição humana ser afetado na relação com os outros indivíduos e corpos externos. Entretanto podemos mudar o sentido de nossa relação com o que nos afeta, isto é, podemos transformar

nossa impotência em potência, a paixão em ação, a passividade em atividade, a tristeza em alegria, ou ainda a ignorância em conhecimento. Como isso é possível?

Outra inovação de Espinosa: definir o desejo e não a razão como a essência do ser humano. A proposição 18 da Parte IV afirma que “o desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem persevera no seu ser” (EIV, P18). Na proposição EIII, P7, o conceito espinosano de *conatus* é definido como a essência atual de todo ser: “o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (EIII, P7). Espinosa estabelece novas bases para a ética e para a teoria do conhecimento, pois em vez de opor a atividade da mente racional à atividade dos afetos e paixões, ou seja, no lugar de negar a força dos desejos, apetites e afecções corporais, tal como fez a tradição até então, afirma que o pleno poder da razão ou potência da mente está no conhecimento adequado e verdadeiro das causas que movem o desejo (*conatus*), das causas que afetam o corpo e produzem o aumento ou a diminuição da potência interna. A mente, quanto mais ativa, tanto mais realiza plenamente sua capacidade de pensar, mais aumenta sua potência, seu *conatus*. Os termos chave para analisar a teoria dos afetos são, portanto, ação e paixão. Agimos quando somos a causa adequada das afecções corporais porque a mente tem idéias adequadas, somos passivos quando somos causa inadequada ou parcial das afecções, pois temos ideias inadequadas. Deste modo, a teoria dos afetos estabelece o nexo entre o campo da ética e da teoria do conhecimento.

O termo paixão aparece poucas vezes na Parte III. Primeiro, na explicação da definição de afeto: quando não somos causa adequada das afecções do corpo, o afeto é uma paixão, ou seja, somos passivos em face do poder das causas externas sobre nós. Depois, designa os afetos de alegria e de tristeza quando referidos apenas à mente (esc. EIII, P11). Por último, a demonstração da proposição EIII, P56 afirma: “São dadas tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, conseqüentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o Amor, o Ódio, a Esperança, o Medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”. A longa demonstração esclarece que a alegria e a tristeza, assim como os afetos delas compostos e derivados são *paixões* que padecemos toda vez que temos ideias inadequadas (EIII, P1), isto é, enquanto imaginamos (ver EII, P17 e esc.): “enquanto somos afetados por um afeto que envolve a natureza de nosso Corpo e a

natureza de um corpo externo. Então, a natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de tal maneira que seja expressa a natureza do objeto pelo qual fomos afetados” (E III, P56 dem.). Novamente, o termo paixão é empregado para designar a passividade imaginativa da mente ao produzir ideias inadequadas sobre aquilo que afeta seu corpo.

O termo afeto é a peça fundamental da Parte III, pois permite compreender a dinâmica da vida afetiva através da análise das modificações da potência do corpo e da mente. Os afetos, por definição, exprimem a simultaneidade da potência corporal e da mental, não havendo hierarquia nem relação de causalidade ou determinação de uma sobre a outra. Os diversos tipos de afetos derivam de três afetos primários, que formam a base da teoria ou ciência dos afetos: a alegria, a tristeza e o desejo: “Afora esses três, não reconheço nenhum outro afeto primário”. No escólio da proposição EIII, P11 encontramos as definições da alegria e da tristeza. A alegria é definida como “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior”. Por tristeza “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor”:

Vimos, assim, que a Mente pode padecer grandes mutações e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por Alegria, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição. Por Tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição. (ESPINOSA, 2014, EIII, P11, esc.)

A alegria e a tristeza são afetos primários, pois operam como critério para aferir a variação, o aumento e a diminuição, da potência mental e corporal. O afeto de alegria é mais forte e contrário tanto ao afeto de tristeza quanto as paixões de alegria e de tristeza. Enquanto, o afeto de alegria refere-se ao aumento simultâneo da potência da mente e do corpo, os outros se referem à diminuição da potência de ambos ou ao aumento e à diminuição parcial da potência da mente. Por conseguinte, as definições do conhecimento como *afeto* ou como *paixão*, em Espinosa, são bem distintas. O termo *paixão* refere-se a gênese do conhecimento inadequado e confuso da vida imaginativa. A mente sob o regime das paixões é passiva, sendo dominada pelo objeto de seu desejo, isto é, pelas imagens produzidas pelas afecções corporais, com isto não exerce plenamente sua potência de pensar. Para Espinosa, é preciso que o conhecimento seja um afeto alegre, torne-se o afeto mais potente. Isto só ocorre quando a mente é causa

adequada de si e produz ideias adequadas dos objetos seguindo as leis do pensamento e não a imagem das coisas.

Vejam os como Espinosa tece o nexos entre a teoria dos afetos e a teoria dos três gêneros do conhecimento. A produção de ideias adequadas e inadequadas gera, portanto, três gêneros distintos de conhecimento, objeto do segundo escólio da EII, P40: 1º gênero ou o *conhecimento imaginativo*, confuso e inadequado, 2º gênero ou *conhecimento racional* e 3º gênero ou *conhecimento intuitivo*. O conhecimento do primeiro gênero é formado por duas formas de pensamento: a imaginação e a opinião, que se apóiam sobre a percepção e a interpretação, em ambos há a produção de *idéias inadequadas*, confusas e parciais. Os dois últimos são derivações do conhecimento verdadeiro, claro e adequado. O conhecimento que opera por meio das *noções comuns* (EII, P37 e P38) e das idéias adequadas é denominado de *segundo gênero* ou *conhecimento racional*, para distingui-lo da opinião e da imaginação, que opera com noções gerais inadequadas e confusas.

Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. 3º Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (ver corol. da prop. 38 e prop. 39 com seu corol. e prop. 40 desta parte); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. (ESPINOSA, 2014, E II, P40, esc. 2).

O conhecimento adequado, racional e verdadeiro, seja do segundo ou do terceiro gêneros, são manifestações da potência plena de pensar da mente, pois neste regime a mente não depende dos corpos ou objetos externos para pensar, produz as idéias adequadas por meio das propriedades gerais, das “noções comuns” ou da essência singular de cada coisa.¹¹ Nesses termos, quanto mais a mente aumenta sua potência de

¹¹As noções comuns são as propriedades das coisas, aquilo que convém a todos os corpos, igualmente na parte e no todo, como o movimento e o repouso: EII, P37: “O que é comum a tudo (sobre isso ver acima lema 2) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular”. Para exemplificar *o que é comum a tudo* na EII, P37, Espinosa evoca o lema 2 da E II: “Todos os corpos convêm em certas coisas”. O que é comum a tudo, significa aquilo que convém a todos os corpos, o que convêm ou é comum aos corpos, pela demonstração do lema 2, é o envolvimento do “conceito de um e o mesmo atributo”. O corpo é definido (def. EII, P1) como: “o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa”. Todos os corpos exprimem

pensar mais pensa adequadamente. Esse aumento da potência da mente em simultâneo a potência do corpo equivale ao afeto de alegria. A razão não é superior às paixões e afecções corporais, não pode causar nem determinar nenhum movimento no corpo nem controlar as paixões como se fosse uma potência separada ou um império dentro de outro império. O conhecimento racional por ser um afeto alegre, isto é, um afeto mais forte que as paixões tristes, somente por isso pode vencer ou transformar uma paixão, pela proposição EIV, P7: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”.

A substituição do termo *afeto* pelo termo *paixão*, portanto, dá a fórmula acima um contorno bem diferente, pois o *conhecimento como a paixão mais forte* só pode ser o conhecimento inadequado e confuso da vida imaginativa. Para Espinosa, quando a mente é ativa pensa desde si mesma e não por meio das imagens produzidas pelas afecções do seu corpo e dos corpos externos. A gênese afetiva do conhecimento significa que o tipo de conhecimento produzido pela mente, se adequado ou inadequado, está em relação direta com o aumento ou a diminuição da potência interna (*conatus*), com os afetos de alegria ou de tristeza, com a atividade ou a passividade simultânea da mente e do corpo.

Se a tendência geral da filosofia espinosana resume-se na fórmula: fazer do conhecimento o afeto mais potente, como sugere Nietzsche, nem todo conhecimento pode tornar-se o afeto mais forte, pois somente o conhecimento do terceiro gênero expressa o “esforço supremo da mente”. Na proposição 25 da Parte V lemos: “o esforço supremo da mente e sua virtude suprema consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento” (EV, P25). Espinosa também estabelece o vínculo entre o segundo e o terceiro gênero do conhecimento: “o esforço ou o desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento” (EV, P28).

Fazer do conhecimento o afeto mais potente significa compreender que a razão possui uma gênese afetiva, por isso pode tornar-se o afeto mais forte. Procuramos demonstrar até aqui que a gênese afetiva do conhecimento significa que o tipo de

de maneira certa e determinada a extensão, ou seja, estão submetidos às mesmas leis do movimento e do repouso.

conhecimento produzido pela mente, se adequado ou inadequado, está em relação direta com o aumento ou a diminuição da potência interna (*conatus*), com os afetos de alegria ou de tristeza, com a atividade ou a passividade simultânea da mente e do corpo. Por conseguinte, verificamos que os termos afeto e paixão possuem um emprego bem preciso, sendo contrários e nucleares para compreender porque o conhecimento racional e intuitivo só pode ser o afeto mais potente e não uma paixão.

2 – Nietzsche: paixão do conhecimento

Uma espécie de culto das paixões. – Vocês, homens sombrios e cobras-cegas filosóficas, falam, para depois denunciar o caráter do universo inteiro, do *caráter horrível* das paixões humanas. Como se em toda parte onde houve paixões também tivesse tido horror! [...] Por negligência nas *pequenas coisas*, por falta de auto-observação e de observação daqueles que devem ser educados, vocês próprios deixaram as paixões crescerem e se tornarem tais monstros, que agora já são tomados de horror ante a simples palavra “paixão”! Dependia de vocês e depende de nós tirar das paixões o seu caráter terrível, assim evitando que elas se tornem torrentes devastadoras [...]. Vamos sim cooperar honestamente na tarefa de transformar as paixões todas da humanidade em apaixonadas alegrias. (NIETZSCHE, 2008, p. 189, MAII-WS, §37).

Neste aforismo do *Andarilho e sua Sombra* (1880), podemos identificar três elementos que aproximam a perspectiva de Nietzsche da posição espinosana: 1. a crítica à visão preconceituosa da tradição filosófica ao denunciar o “caráter horrível das paixões”; 2. a relação entre a ignorância e a servidão às paixões, descrita como “falta de auto-observação” e o crescimento da força das paixões; 3. a necessidade de cooperar com a tarefa de transformar as paixões em “apaixonadas alegrias”, lembra muito a via espinosana de transformação das paixões tristes em afetos alegres e mais potentes. Contudo, aqui novamente aparece a diferença: para Nietzsche a transformação não é da paixão triste em afeto alegre, mas em “apaixonadas alegrias”. Qual sentido Nietzsche atribui ao termo paixão quando marca no Póstumo 11[193] que, se, para Espinosa, é preciso que o conhecimento seja *afeto* (*Affect*), para ele, o conhecimento deve ser uma *paixão* (*Leidenschaft*)?

O termo afeto não é próprio ao vocabulário nietzscheano, por isso a fórmula “fazer do conhecimento o afeto mais potente” é mais característica do pensamento espinosano, como observou Ponton (2009). O termo paixão (*Leidenschaft*) é mais

recorrente, sobretudo, na composição de expressões como “paixão do conhecimento” (*Erkenntniß der Leidenschaft*) e “nova paixão” (*neue Leidenschaft*) que marcam uma nova posição em relação ao problema do conhecimento. Em outras palavras: enquanto nos textos de juventude (1870-1876) a questão do conhecimento é formulada a partir da oposição entre arte e ciência, tendo por núcleo a teoria dos impulsos estéticos e naturais: apolíneo e dionisíaco; os textos do chamado segundo período substituem esta oposição pela aproximação e elogio das ciências da natureza como registro central para compreender a origem dos sentimentos e valores morais. Neste contexto, o filósofo elabora as expressões “paixão do conhecimento” e “nova paixão”. O exame do emprego do termo paixão (*Leidenschaft*) circunscrito ao problema do conhecimento nos fornecerá mais elementos para compreender por que Nietzsche diagnostica o conhecimento filosófico-científico como a paixão mais forte na modernidade.

Em *O Nascimento da Tragédia* (GT/NT), Nietzsche apresenta a “metafísica de artista” (§5) como núcleo de seu projeto filósofo-estético de juventude, que defende a obra de arte como o modelo exemplar de conhecimento autêntico, posto que a criação estética permite apresentar a essência do mundo (da coisa-em-si) como vontade e não apenas como representação, mediada pelo conceito, tal como faz a ciência moderna. Assim, todas as *disposições espirituais*, quais sejam, as paixões, os afetos, os desejos são apenas transportes ou meios para que o artista como *medium* liberte-se de sua vontade individual e manifeste a criação do “único Sujeito” “criador desse mundo”¹²: “pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente”(NIETZSCHE, 1992, p. 42, GT/NT, §5). Os termos paixão e afeto designam na obra de estreia às “disposições de espírito” (*Stimmung*), que possibilitam a criação artística: “o homem artístico primitivo”, isto é, o homem que, em paixão (*Leidenschaft*), canta e diz versos. (...) em uma época em que a paixão basta para produzir cantos e poemas” (NIETZSCHE, 1992, p. 112, GT/NT, § 19).

Contudo, há uma mutação em relação ao tema do conhecimento a partir da publicação em 1878 de *Humano, demasiado humano* (MAI/HHI): um livro para espíritos livres. Esta obra marca a ruptura com o pessimismo de Schopenhauer e a

¹² “Mas na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um médium através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência”. (NIETZSCHE, 1992, p. 47 [GT/NT, §5])

estética romântica de Wagner, pois a oposição entre arte e ciência é substituída pelo projeto do “novo método filosófico”, que visa reunir em uma única fórmula a arte e a ciência: “O homem científico é o desenvolvimento do homem artístico” (NIETZSCHE, 2000, p. 152, MAI/HHI, §222). Nos textos escritos entre 1876-1882 há uma forte aproximação do campo e de temas das ciências da natureza. Neste contexto, o filósofo entra em contato com a obra de Espinosa pela leitura do livro de Kuno Fischer. O conhecimento científico é considerado um importante instrumento para tornar o “espírito livre” dos grilhões da moral, da religião e da metafísica ressuscitada pelo idealismo e pelo romantismo alemão (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 34, HHI/HH, §26).¹³

A *Gaia ciência* (1882-1885) é dedicada aos “espíritos livres”, pois os interlocutores visados são os “espíritos” que não se deixam seduzir nem por dogmas metafísicos nem por crenças religiosas, tampouco pelos racionalismos dogmáticos. Nesse contexto, Nietzsche formula a expressão *paixão do conhecimento* (*Leidenschaft der Erkenntniß*) e recusa, assim como Espinosa, a noção tradicional de paixão como passividade da mente. O problema do conhecimento permanece, mas é deslocado do campo da estética-filosófica para o campo do novo método da filosofia histórica, que funda as bases do método genealógico exposto, sobretudo, na *Genealogia da Moral*. O procedimento genealógico ou a crítica genealógica tem por objeto examinar a origem dos sentimentos e valores morais a partir do nexo com os impulsos e instintos fisiológicos.¹⁴

Em *Humano* o método da filosofia histórica toma sob sua lente à crítica a moral a partir de vários alvos: crítica à metafísica, à vida religiosa, ao Estado. Em *Aurora* (M/A, 1881) a crítica à moral implica o questionamento da moralidade dos costumes, dos valores e virtudes cristãs. Nesse viés, os temas relacionados à paixão e ao conhecimento são desdobrados. O Livro I aborda a origem da demonização da paixão sexual pela moral cristã, quando transforma “as paixões em más e pérfidas”: “Desde modo, o cristianismo conseguiu transformar Eros e Afrodite – (...) em espíritos e gênios

¹³ Desenvolvemos a análise sobre a mutação do problema do conhecimento e da ciência na passagem da obra de juventude para a obra intermediária no artigo: “Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao novo Esclarecimento”, op. cit., 2011.

¹⁴ A relação entre psicologia, fisiologia, fisiopsicologia e o método genealógico foi um dos temas trabalhados em nossa tese de Doutorado (USP-2002): “Nietzsche: a Fisiopsicologia experimental da vontade de potência ou como filosofar com o corpo”.

infernais, mediante os tormentos que fez surgir na consciência dos crentes quando há excitação sexual” (NIETZSCHE, 2004, p.59, M/A,§76). Em outro aforismo afirma que “nas irrupções da paixão e no fantasiar do sonho da loucura o homem descobre novamente a pré-história, sua e da humanidade” (NIETZSCHE, 2004, p. 190, M/A, §312).

Entretanto, tais reflexões sobre a gênese dos sentimentos e dos valores morais não visa valorizar os sentimentos em detrimento da razão. No aforismo 197 de *Aurora*, o filósofo critica justamente “a *hostilidade alemã contra o Iluminismo*”, ao afirmar que a filosofia alemã romântica e pré-científica instaurou “o culto do sentimento no lugar do culto da razão”, colocando “o próprio conhecimento abaixo do sentimento”, tal como propôs Kant ao “abrir novamente o caminho para a fé, mostrando ao saber os seus limites” (NIETZSCHE, 2004, p. 141, M/A, §197). Em contrapartida, o filósofo pretende realizar outra tarefa: “Esse iluminismo temos agora de levar adiante” (NIETZSCHE, 2004, p.142). Contudo, o iluminismo (*Aufklärung*) que Nietzsche quer levar adiante parte de uma nova descoberta, a qual reúne os termos paixão e conhecimento como traços determinantes do conhecimento na modernidade: “a nova descoberta da paixão pelo sentimento e conhecimento” (*Leidenschaft des Gefühls und der Erkenntnis*). No aforismo 429 de *Aurora*, encontramos outra pista sobre a “nova paixão” (*die neue Leidenschaft*) do conhecimento, pois esta é apresentada como antídoto contra o retorno à barbárie: “Por que tememos e odiamos um possível retorno à barbárie? (...) nosso impulso ao conhecimento (*Trieb zur Erkenntnis*) é demasiado forte para que ainda possamos estimar a felicidade sem conhecimento”. Na sequência o filósofo observa:

O conhecimento, em nós, transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a sua própria extinção; nós acreditamos honestamente que, sob o ímpeto e o sofrimento *dessa* paixão, toda a humanidade tenha de acreditar-se mais sublime e consolada do que antes, quando ainda não havia superado a inveja do bem-estar grosseiro que acompanhava a barbárie. E talvez que a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento. (...) E afinal: se a humanidade não perecer de uma *paixão*, perecerá de uma *fraqueza*: o que é preferível? Eis a questão principal. Queremos para ela um final em luz e fogo ou em areia? (NIETZSCHE, 2004, p. 225 M/A, §429).

Por que a radicalização da perspectiva crítica do pensamento filosófico-científico ou do “novo Iluminismo” é apontada como a nova paixão do conhecimento?

Será que Nietzsche emprega a ironia socrática para substituir a definição platônica da filosofia como o *amor* ao conhecimento pela “paixão do conhecimento”? Que novo Iluminismo é esse que reúne termos considerados contraditórios para boa parte da tradição filosófica?

Atualmente o termo paixão é sinônimo de *tendência*: “o mesmo de uma tendência bastante forte e duradoura para dominar a vida mental” (LEBRUN, 2006, p. 17). Será neste sentido que Nietzsche compreende a paixão moderna pelo conhecimento? O diagnóstico da paixão do conhecimento como signo de força da modernidade em contraponto à fraqueza da barbárie aponta para esse sentido de tendência duradoura e forte, como origem e traço característico do pensamento ocidental? Nietzsche, em um primeiro momento, parece inverter a definição tradicional de paixão como passividade e fraqueza da mente ao afirmar que a paixão do conhecimento seria sintoma da força da cultura moderna. Porém tal inversão é apenas uma estratégia argumentativa para apontar a ambiguidade e complexidade do problema do conhecimento como paixão mais forte, pois ao mesmo tempo em que indica força, revela-se como o ponto fraco da civilização: a possibilidade de aniquilamento.

A questão da paixão do conhecimento aponta, por conseguinte, para a ambiguidade do conhecimento racional na modernidade, pois o termo paixão significa, de um lado, a força desse impulso considerado “sublime”, que possibilita a libertação dos dogmas e dos preconceitos da moral, da metafísica e da religião; de outro, revela a desmedida desse impulso incondicionado, isto é, cujos limites e possibilidades são condicionados apenas por si mesmo: “talvez a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento”.

Na ótica da *gaia* ciência, o “impulso à conservação da espécie” é um instinto que não possui nenhum motivo e finalidade moral, mas “surge de tempo em tempo como razão e paixão do espírito”, e junto com ele surgem “os mestres da finalidade da existência”, “os mestres da ética”, para inventar as finalidades e “promover a fé na vida”. Entretanto, afirma Nietzsche: “não apenas o riso e a *gaia* sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!” (NIETZSCHE, 2001, p. 52, FW/GC, I, §1). Aquilo que conserva a espécie não é apenas o que chamamos de bom, pois, “na verdade, os maus impulsos são tão apropriados ao fim, conservadores da espécie e indispensáveis quanto os bons: - a

diferença está apenas na função” (NIETZSCHE, 2001, p. 57, FW/GC, I, §4). A *Gaia Ciência* já delinea a crítica da moral para além do bem e do mal, desdobrada na obra da maturidade.

Quem poderá, entretanto, defender essa nova paixão do conhecimento como uma *gaia* ciência, que preconiza a fusão entre ciência e arte, razão e paixão, seriedade e riso, graça e sabedoria? Somente o “espírito nobre” teria a força suficiente para reunir em si e não sucumbir ao conflito entre razão e paixão (desrazão) na medida em que reconhece sem mascarar a natureza passional e falsificadora do próprio impulso ao conhecimento racional. Nietzsche adota uma “perspectiva naturalista” da história sem falsos moralismos, por isso considera “a consciência” (*Das Bewusstsein*) como “o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”, como a fonte de “inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano sucumbir”. Nestes termos, o texto conclui que se “não fosse tão mais forte o vínculo conservador dos instintos (*Instincte*), não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência” (NIETZSCHE, 2001, p. 62, FW/GC, §11). O fato de a consciência ser considerada o “âmago do ser humano” ou a “unidade do organismo”, “por acreditarem já ter consciência”, observa Nietzsche, “os homens não se empenhem em adquiri-la” (NIETZSCHE, 2001, p. 63, FW/GC, §11).

O projeto da *Gaia Ciência* para “espíritos livres” tem por escopo a seguinte tarefa: “incorporar o saber e torná-lo instintivo, (...) – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente nossos *erros*, e que toda consciência diz respeito a erros (*Irrthümer*)” (NIETZSCHE, 2001, p. 63, FW/GC, §11). A expressão “paixão do conhecimento” aponta para a necessidade de superar os erros e preconceitos transformados em dogmas, inclusive dos métodos filosófico-científicos vigentes na modernidade. Da ótica nietzschiana, somente os espíritos livres podem levar a paixão do conhecimento às últimas consequências, pondo em questão os limites da razão teórica e da razão prática. Os espíritos nobres e livres motivados pela paixão do conhecimento distinguem-se, portanto, dos espíritos vulgares, enquanto estes buscam apenas vantagem e finalidades práticas, o tipo nobre chega a sacrificar-se, pois ele

[...] possui alguns sentimentos de prazer e desprazer tão fortes, que o intelecto tem que silenciar ou servi-los: o coração lhe toma o lugar da cabeça e fala-se de paixão. (...) A desrazão ou a razão oblíqua da paixão é aquilo que o vulgar despreza no nobre, (...). Ele se aborrece com quem sucumbe à paixão do estômago, mas entende a atração que há por trás dessa tirania; não entende, porém, como se pode colocar em jogo a saúde e a honra pela paixão do conhecimento (*Leidenschaft der Erkenntniß*). (NIETZSCHE, 2001, p. 56, FW/GC, §3).

Não se trata de um simples elogio às paixões e à desrazão em detrimento da razão, mas da análise da “nova paixão” do conhecimento enquanto traço característico da psicologia do homem moderno. A paixão do conhecimento é diagnosticada como um fenômeno ambíguo e complexo, pois revela ao mesmo tempo a força e a fraqueza da psicologia do homem moderno. O exame do significado da paixão do conhecimento visa esclarecer que, depois da “morte de deus” e da derrocada dos fundamentos absolutos da metafísica e da religião e do dogmatismo moderno, as condições de possibilidades do conhecimento devem ser procuradas no âmbito da linguagem enquanto perspectiva criadora de sentido. Contudo, toda linguagem assim como toda mente, razão, consciência não existe separada de um corpo social, histórico, político, cultural, orgânico etc. A conexão entre os registros da filologia, da psicologia, da fisiologia exigem uma nova hermenêutica filosófica.¹⁵ Este é o principal projeto da filosofia de Nietzsche, ponto que o aproxima, em certo sentido, das inovações operadas pela filosofia de Espinosa, dois séculos antes, quando define o conhecimento verdadeiro como aquele que demonstra a gênese de todo conhecimento, ideia, afeto e paixão a partir do exame da gênese da mesma ordem e da mesma conexão entre as ideais e as coisas (EII, P7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese da “idêntica tendência geral” entre as filosofias de Espinosa e de Nietzsche não se resume ao aspecto crítico às filosofias dualistas e às morais da transcendência e aos moralismos filosófico e religioso, pois ambos formulam teorias

¹⁵ Foucault defende que Nietzsche inaugura uma “nova hermenêutica” filosófica, a qual transforma a exegese ou a análise filológica de termos filosóficos na nova forma da crítica: “a filologia, como análise do que se diz na profundidade do discurso torna-se a forma moderna da crítica” (p.314). Foucault define hermenêutica como “o conjunto de conhecimento e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido” (FOUCAULT, 1985, p. 45).

originais que demonstram a gênese do *conhecimento* como afeto ou paixão mais potente. Em Espinosa há uma grande diferença em definir o conhecimento como afeto ou como paixão. A chave dessa distinção está no nexos entre a teoria dos afetos e a teoria dos três gêneros do conhecimento. Enquanto o conhecimento adequado é definido como o afeto mais potente, pois resulta da plena atividade da mente para produzir ideias verdadeiras, que garantem a ordem e a conexão das razões; o conhecimento inadequado ou a imaginação são concebidos como a paixão mais forte da mente, pois resulta da passividade ou da impotência da mente, que produz ideias confusas e parciais porque toma o objeto ou as afecções do corpo (imagens) como causa das ideias.

No período que escreve a carta sobre e Espinosa, Nietzsche se aproxima do campo das ciências da natureza e diagnóstica que o conhecimento filosófico-científico tornou-se a paixão mais forte na modernidade, pois a busca pelo conhecimento racional tornou-se a “nova paixão”. A questão do conhecimento como paixão mais forte, características dos textos intermediários, marca uma mutação na abordagem do problema do conhecimento, que não implica em uma ruptura total com a perspectiva estética explorada anteriormente, mas, ao contrário, na incorporação dos elementos da crítica filológica e estética aos novos elementos retirados da biologia para a elaboração do projeto de uma “*gaia ciência*” ou de uma “filosofia para espíritos livres”.

O aforismo 107 da *Gaia Ciência* confirma essa posição, pois o filósofo observa que a arte já havia “inventado essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível”. Isto torna mais fácil aceitar o novo estatuto da ciência após a crítica kantiana ao dogmatismo metafísico como construção da verdade e não de representação da coisa-em-si. O projeto filosófico da *gaia ciência* parte dessa fusão entre arte e ciência, pois a visão estética nos ajudaria a descobrir “o herói e também o tolo que há em nossa *paixão do conhecimento*, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com nossa sabedoria”.

SPINOZA AND NIETZSCHE: KNOWLEDGE AS AFFECTION OR MOST POWERFUL PASSION?

Abstract: Nietzsche declares in a letter of 1881 that his philosophy and Spinoza's share an "identical general trend", summarized in the formula: "making knowledge the more powerful affection". However,

in annotations of the same period of the letter he declares that for Spinoza the knowledge is an affection while for him knowledge is a passion. What means, in Spinoza, to define knowledge as affection and in Nietzsche, as a passion? To answer this question we delimited two objectives: First, to understand why Spinoza defines in Part V of the *Ethics* the knowledge of third gender as the most powerful affection and not a passion. To do so, we need to check: 1. the distinction between the terms passion and affection in the theory of affects (Part III); 2. the relationship between the theory of the three genera of knowledge (Part II) and the theory of affections (Part III); Second, to consider what means for Nietzsche the knowledge as a passion. We restrict this research to the texts of the latter period having by guiding thread the expressions: "passion of knowledge" (*Erkenntniß der Leidenschaft*) and "new passion" (*neue Leidenschaft*).

Keywords: Knowledge as affection, passion of knowledge, issue of knowledge.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. (2001). *Ética a Nicômacos*. Tradução Mario da Gama Cury. Brasília: Editora UNB.

ESPINOSA. B. (2014). *Ética*. Tradução do GEE-USP. São Paulo: Edusp, (no prelo).

CHAUI. M. (1995). *Espinosa: Uma filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna.

_____. (2011). *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (1990) "Laços do desejo". In *O Desejo*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das Letras.

DESCARTES. (1983). *As Paixões da Alma*. In *Os Pensadores*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural.

DELEUZE. G. (1981). *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Minuit.

_____. (2002). *Espinosa e a Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.

JAQUET, C. (2004). *L'unité du corps et de l'esprit*. Paris: PUF.

JANZ, C. P. (1984). *Nietzsche, biographie*. Paris: Gallimard, tomo II.

LEBRUN, G. (2006) "O conceito de paixão", in *Os sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia das Letras.

MARTINS, A. (Org.). (2009). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo, Martins Fontes.

NIETZSCHE, F. (1988). *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA). Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlim: Walter de Gruyter & Co.

_____. (1986). *Sämtliche Briefe*, Walter de Gruyter, Berlim & Nova Iorque, vol. 6, p.111. Tradução de Homero Santiago, in *Cadernos Espinosanos*, São Paulo-USP, nº XVI, 2007, p.137.

_____. (1983) *Obras Incompletas*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1992) *O Nascimento da Tragédia* (GT/NT). São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2000) *Humano, Demasiado Humano* (MA I/HHI). São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2001) *A Gaia Ciência* (FW/GC). Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2004) *Aurora* (M/A). Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2008) *Humano, Demasiado Humano* (MA II/HHII). São Paulo: Cia das Letras.

PONTON, O. (2009) "Fazer do conhecimento o mais potente dos afetos". In: *O mais potente dos afetos*. Tradução de Bárbara Ramacciotti. São Paulo: Martins Fontes.

RAMACCIOTTI, B.L. (2002). *A Fisiopsicologia experimental da vontade de potência ou como filosofar com o corpo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. (2011). "Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao novo Esclarecimento". In *Artefilosofia*, Ouro Preto, UFOP, v.11, p.127-143.

_____. (2012). Espinosa e Nietzsche: a idêntica tendência geral. *Spinoza: Octavo Coloquio*. Córdoba: Brujas, v.1. p.231-240.

Recebido em 26/06/2014. Aceito em 22/12/2014.