

## Spinoza e Michel Henry: imanência e afetividade

Gionatan Carlos Pacheco\*

**Resumo:** O presente trabalho aborda a leitura feita por Michel Henry da obra de Spinoza. Partimos da chave de leitura de Henry, que é o conceito de felicidade como horizonte da afetividade. A partir dessa chave de leitura, analisaremos a proximidade destes autores em relação ao conceito de Deus, bem como a imanência da relação mente-corpo. Como método de apresentação da centralidade da noção de afetividade em ambos os autores, veremos como cada um se vale da noção de afetividade, com o objetivo de superar seus antecessores, no caso, Descartes e Husserl.

**Palavras-chaves:** Spinoza; Michel Henry; Afetividade; Felicidade; Imanência

### Spinoza and Michel Henry: immanence and affectivity

**Abstract:** The present paper deals with the reading made by Michel Henry of Spinoza's work. We start from Henry's reading key, which is the concept of happiness as the horizon of affectivity. From this reading key, we will analyze the proximity of these authors in relation to the concept of God, as well as the immanence of mind-body relationship. As a method of presenting the centrality of the notion of affectivity in both authors, we will see how each one uses this notion, in order to go beyond their predecessors, in this case, Descartes and Husserl.

**Key-words:** Spinoza; Michel Henry; Affectivity; Happiness; Immanence.

## 1 O Spinoza de Henry

Michel Henry defendeu seu trabalho monográfico, de título *Le bonheur de Spinoza [A felicidade de Spinoza]*<sup>1</sup>, em 1942. Nesta obra, que foi publicada integralmente como livro apenas em 2004, o jovem Henry traz uma chave de leitura da filosofia spinozana. Como o título do livro sugere, a chave é o conceito de *felicidade*. A felicidade como o horizonte da afetividade. Como o título também sugere, não se trata apenas de abordar o *conceito de* felicidade, mas a própria felicidade *de* Spinoza como fundamento e finalidade de sua obra. A leitura feita por Henry não se restringe a gênese ou a aplicação do conceito de felicidade na obra de Spinoza. Para além disso, ele sugere que vejamos na felicidade a intuição fundamental do esforço da *Ética*.

---

\* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Santa Maria. Contato: gionatan23@gmail.com

<sup>1</sup> HENRY, M. *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008. Aqui, as ocorrências de citações dessa obra serão traduções nossas.

### 1.1 A chave de leitura

Michel Henry faz da afetividade a ontologia de Spinoza. A argumentação pode ser resumida e reconstruída do seguinte modo: se (a) a felicidade é o horizonte da afetividade e; (b) a afetividade, por sua vez, é o campo ontológico dos seres humanos, ou seja, onde cada ser humano se esforça por perseverar em seu ser; logo, (c) a felicidade é o horizonte ontológico da *Ética*. As premissas podem facilmente ser aceitas como conteúdo spinozano. Este argumento, no entanto, por si só não faz da afetividade ontologia. Henry o estende, como veremos agora.

Henry vai além desse argumento ao estabelecer que o Deus spinozano é o princípio objetivo da afetividade. Segundo Henry, na *Ética* de Spinoza, a felicidade é a finalidade subjetiva do ser humano. Isso fica claro com o desenvolvimento do conceito de *beatitude*, na quinta e última parte desta obra. Porém, assim a felicidade não é apenas a finalidade, mas uma finalidade que determina o ponto de partida. Deste modo, para Henry, a substância *causa sui* é uma intuição básica que visa estabelecer um objeto. Esse objeto é a substância absolutamente infinita, isto é, Deus. Se a *Ética* é um desenvolvimento geométrico rumo à beatitude, como Spinoza “haveria de encontrar a beatitude ao final de sua reflexão, se não tivesse estado antes presente no princípio de sua busca?”<sup>2</sup>. A beatitude é a suprema felicidade que se dá pela consciência de estarmos ligados a Deus por uma necessidade absoluta. Ou seja, é uma felicidade que surge do *amor erga Deum*. Em suma, se a última parte da *Ética*, de título *Da liberdade*, nos mostra que ser feliz é amar a Deus, então, a primeira parte, *De Deus*, cumpre, de antemão, definir o objeto desse amor.

### 1.2 Limitações e foco

Dessa leitura de Spinoza feita por Henry se seguem diversas consequências. Algumas interessantes, outras desconfortáveis. É desconfortável, por exemplo, a redução da ontologia spinozana a uma intuição que, mesmo sendo racional, é indemonstrada ou não-provada. Ou ainda, a suposta dependência da metafísica spinozana a uma exigência de um conceito prático, isto é, ela passa a ser uma mera “exigência da felicidade”.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 33.

Devemos admitir que a leitura que Henry faz de Spinoza possui sérias limitações. Com efeito, tais limitações são relacionadas ao tratamento dos conceitos transcendentais da ontologia spinozana<sup>3</sup>. No entanto, tomar como chave de leitura da obra de Spinoza a afetividade, está longe de ser uma limitação. O papel da afetividade na filosofia de Spinoza dificilmente pode ser exagerado. É claro que, mesmo assim, Henry, se não logrou fazê-lo, esteve muito próximo disso. Nos concentrando na chave de leitura que é a afetividade, sem maiores percalços, podemos tomar esse *Spinoza de Henry* como sendo de fato Spinoza. Ao focarmos no que de fato é o objetivo do livro de Henry, que é ressaltar o papel da afetividade em Spinoza, essas limitações perdem relevância.

Por exemplo, que Deus, segundo Spinoza, é a fonte da afetividade, não se pode duvidar. Ora, Ele é a fonte de todo o *ser*<sup>4</sup>. No entanto, a felicidade como *finalidade* não pode ser entendida em um sentido teleológico<sup>5</sup>. É para a felicidade que a essência do ser humano, seu *conatus*, se esforça. Mas isso não quer dizer, de forma alguma, que a felicidade é uma espécie de *causa final* que determina o homem. Pois, a felicidade é uma determinação da essência do ser humano, não o contrário. Em suma, para Spinoza a felicidade não é uma categoria transcendental que subordina tanto a essência de Deus quanto a do homem — na verdade ela é que é subordinada a essas essências. Focar na afetividade não significa sobrepô-la ao *ser*, mas conceber o *ser* enquanto afetividade. A estrita necessidade causal com que Deus causa a si mesmo não só é a mesma pela qual Deus causa todas as coisas singulares, ou modos finitos, como também é a mesma pela qual os modos finitos causam, ou produzem efeitos, uns aos outros. Tal causalidade estrita é igualmente necessária acerca da afetividade. Afinal, Spinoza trata geometricamente as paixões como “se fossem Questão de linhas, planos ou corpos”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Na época da redação desse ensaio, grandes estudos sobre a metafísica de Spinoza estavam ainda por aparecer. Não obstante, é certo que contava com esforços notáveis como, por exemplo, o trabalho de Delbos, Lagneau, Lachièze-Rey e, especialmente, o trabalho de Léon Brunschvicg, ao qual o texto de Henry é uma espécie de resposta. Mas naquele tempo, como ainda por vezes no nosso, Spinoza era visto exclusivamente à sombra de Descartes e à sombra de diversos preconceitos — históricos acerca de sua figura, manualescos acerca de sua filosofia. Nos anos 1960 aparecem releituras de fôlego, como a de Curley (1969) e a de Gueroult (1969). Contudo, mais importante, nesse caso, seria o estudo magistral de Piero Di Vona (Cf. *Studi sull'ontologia di Spinoza I*. Firenze: Nuova Italia, 1960; *Studi sull'ontologia di Spinoza II*. Firenze: Nuova Italia, 1969). Este mapeia os interlocutores medievais de Spinoza sobre questões ontológicas e transcendentais. O estudo de Di Vona seria fundamental, por exemplo, para entendermos o que é “coisa” (*res*) e “ser” (*ens*) em Spinoza, evitando assim reduzir, como Henry reduz, a substância a “mera coisa”.

<sup>4</sup> Cf. SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2015. “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (1p15, p. 67)

<sup>5</sup> SPINOZA, B. *Op. Cit.*: “De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim” (*Apêndice da Parte I*, p. 111).

<sup>6</sup> SPINOZA, B. *Op. Cit.*, Prefácio da Terceira Parte da *Ética*, *Dos Afetos*, p. 235.

Enquanto limitação, para ser mais claro, essa leitura propõem uma dependência do âmbito teórico do *ser* em relação ao prático. Ela reduz Deus a uma “Coisa” exigida pela felicidade. E isso é um erro, como já vimos. A afetividade não é uma coisa (*res*), nem um ser (*ens*). Sequer a afetividade é um atributo da substância. Logo, ela não é concebida por si mesma, segundo Spinoza, ela é sempre afetividade *de* um corpo ou *de* uma mente humana<sup>7</sup>. Como o quinto axioma da *Parte II (Da Mente)* da *Ética* afirma: “Não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar”<sup>8</sup>. É a partir de nosso corpo ou de nossa mente que somos afetados, nunca indeterminadamente em um *em si* da subjetividade. Por outro lado, enquanto foco, a leitura de Henry enfatiza a organicidade da obra de Spinoza. Afinal, o título desse livro, que é a expressão mais acabada da metafísica spinozana, é *Ética*.

### 1.3 Limitações e foco: uma especulação saudável

No quarto capítulo de *A felicidade de Spinoza*, de título *A vontade*, Henry afirma que a crítica spinozana ao livre-arbítrio revela a oposição verdadeira das filosofias de Descartes e Spinoza. Assim, para Henry, enquanto “Descartes é um filósofo essencialmente especulativo”, Spinoza “busca a beatitude”<sup>9</sup>. Henry cita uma frase de cada autor para exemplificar essa diferença. Descartes, no início de suas *Meditações*, escreve “dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras”<sup>10</sup>; Spinoza, no início de seu *Tratado da correção do intelecto (TCI)*, escreve “Desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana”<sup>11</sup>. Descartes busca a certeza do *eu sou*, base firme para todo o conhecimento. Spinoza busca “o bem verdadeiro”, aquilo que fornece uma alegria suprema. Com efeito, o *Tratado da correção do intelecto* parece justificar a chave de leitura de Henry.

O monismo spinozano se expressa no conceito de substância. A substância única que é Deus. Esse ponto de virada, começar por Deus ao invés do “eu”, parece análogo ao que Rudolf Bernet chamou de *tournant théologique de la phénoménologie française*. E aqui a crítica que Henry recebe é a mesma da qual ele defende Spinoza. De fato, assim como

---

<sup>7</sup> Cf. JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 129: “O afeto não tem existência absoluta e independente da potência de agir; ele não é simplesmente relativo a uma causa e a seus efeitos, mas qualifica um tipo de efeitos particulares”.

<sup>8</sup> SPINOZA, B. *Op. Cit.*, 2ax5, p. 129.

<sup>9</sup> HENRY, M. *Op. Cit.*, p. 85.

<sup>10</sup> DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 21.

<sup>11</sup> ESPINOSA, B. *Tratado da Correção do Intelecto*. São Paulo: Ed. Abril, 1983. p. 43.

em Henry<sup>12</sup>, é preciso notar que, em Spinoza, Deus também não é mero pressuposto apodítico. Os primeiros capítulos de seu livro *de A felicidade de Spinoza* tratam disso pontualmente. No segundo capítulo, as provas spinozanas da existência de Deus são rejeitadas. No entanto, trata-se, de fato, de uma defesa do Deus spinozano, mas não como mero pressuposto apodítico, o que lhe privaria do verdadeiro valor afetivo. Porém, nesse nosso exercício anacrônico em diversos níveis, parece ainda que Henry acaba por reduzir o Deus de Spinoza a um outro pressuposto, neste caso, afetivo. Com efeito, eis aqui a prometida especulação em forma de pergunta:

E se esta rejeição, por parte de Henry, das provas da existência Deus, menos que uma desaprovação da argumentação em si, seja antes uma rejeição em conceber Deus — que Spinoza começou chamando no *TCI* de fonte de uma alegria perene — como um constructo transcendental, que sequer faz uma referência direta à *vida*?

Não precisamos concordar com essa especulação. Ela é um tanto subjetiva. Porém, ela expõe objetivamente aquilo que deve ser o nosso foco em relação a leitura de Henry, e as limitações que podemos ignorar sem prejuízo, se as entendermos suficientemente. A principal, claro está, acerca do conceito de Deus, a substância spinozana absolutamente infinita. Dessa limitação dependem as demais. Vale a pena, então, acrescentarmos ainda algumas palavras sobre isso.

#### 1.4 O Deus dos filósofos

Talvez a expressão mais célebre de Spinoza seja *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a Natureza). Essa identidade entre Deus e a Natureza é frequentemente associada a caracterização da filosofia de Spinoza como um *panteísmo*. Assim, todo o *ser* é Deus. Por um lado, isso parece correto, pois Deus é a substância única e infinita, logo todas as coisas singulares são modificações de Deus e sem Deus não podem ser, nem serem concebidas. Por outro lado, não é o caso que cada ser humano, por exemplo, seja Deus, em um sentido unívoco. Por um lado, se houvesse algo numericamente distinto de Deus, necessariamente seria uma limitação da natureza divina, que não poderia então ser dita infinita. Por outro lado, há, sim, uma divisão do ser em Spinoza. Uma divisão entre o que existe por si mesmo porque à sua natureza pertence o existir, e aquilo cuja natureza não implica senão uma existência possível. Em suma, ainda que não haja nada que se distinga

---

<sup>12</sup> Cf. MARTINS, F. “Beatitude e fenomenologia”. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia* (t. 60, f. 4), 2004, oct-dec, pp. 1031-1040. p. 1035.

numericamente de Deus, Deus e os modos são seres realmente distintos, pois possuem naturezas distintas. Essa é a distinção ontológica mais fundamental da *Ética*, expressa em seu primeiro axioma<sup>13</sup>, e que impede que assimilamos imediatamente Spinoza a um panteísmo — ora, infinitas coisas são reais, não uma apenas.

Há várias outras distinções importantes. Devido ao monismo substancial, a todas essas distinções subjaz uma identidade ontológica, pois o *ser absolutamente infinito* é a totalidade da realidade. A própria identidade entre Deus e a Natureza comporta distinções. Deus é o ser absolutamente infinito, a Natureza pode ser distinguida entre natureza naturante e natureza naturada. Em Deus, ainda, há uma identidade entre a essência e a existência. Ao mesmo tempo, quando falamos da existência de Deus, falamos de sua eternidade, ao passo que quando falamos da essência de Deus, falamos de seus atributos eternos, o pensamento e a extensão. Deus e seus atributos infinitos são o que Spinoza chama de natureza naturante, ou seja, Deus enquanto causa. A natureza naturada é o domínio modal, que é Deus enquanto efeito de si mesmo. Há os modos finitos e os modos infinitos. Deus enquanto uma modificação absoluta de um de seus atributos é um modo infinito. A afetividade, por sua vez, tem lugar apenas nos modos finitos como o ser humano.

A afetividade em Spinoza pode, com alguma boa vontade, ser considerada um campo fenomenológico. Neste campo, as relações de um modo finito em particular com a infinidade de outros modos, ora são explicadas pela essência ou natureza do modo, então dizemos que ele age, ora são explicadas pela essência de modos externos, então dizemos que ele sofre. É o campo do *aparecer*, isso que Spinoza chama de “ordem comum da natureza”, a pluralidade das manifestações. Aqui, cada modo é uma causa dentro de um nexos infinito de causa finitas<sup>14</sup>. Ou se determina, ou é determinado. As coisas afetam o nosso corpo e nossa mente se esforça por formar ideias dessas afecções.

Deus não ama ninguém, afirma Spinoza, senão na medida em que suas modificações finitas se amam. Aqui podemos ampliar a chave de leitura henryana e caracterizar Deus como não submetido a tais condições, por ser “la structure interne de l'absolu, c'est l'essence de la manifestation comme telle”<sup>15</sup>. A substância spinozana, então,

---

<sup>13</sup> Cf. SPINOZA, B. *Op. Cit.*: “Tudo o que é, ou é em si ou em outro” (1ax1, p. 47)

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*: “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra. a qual também é finita e tem uma existência determinada. e assim por diante até o infinito” (1p28, p. 93).

<sup>15</sup> HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. p. 84.

no vocabulário de Michel Henry, longe de ser uma coisa que se apresenta, é “fenomenalidade considerada como tal em sua pureza, o primeiro aparecer do aparecer”<sup>16</sup>. Isto reflete a recusa de Michel Henry em conceber a substância spinozana como exigência ontológica, mas sim tomá-la fenomenologicamente. A filosofia de Spinoza é modificada justamente naquilo que Mário Lipsitz vê como o que confere a Henry um “lugar único na filosofia contemporânea: o Começo, o aparecer do aparecer não é, em sua significação ontológica pura, o simples produto abstrato de uma exigência intelectual, mas sim *a afetividade* em que se enraíza o sentimento”<sup>17</sup>. Assim como a extensão absolutamente infinita não comporta formas ou dimensões dela mesma, mas é o determinante, tanto das dimensões espaciais, quanto temporais, Deus também não é afetado por nada que lhe seja exterior, mas é o determinante de todas as essências e existências finitas.

## 2 Spinoza e Henry para além de Descartes e Husserl

Vimos acima (1.3) que Henry, ao passo que caracteriza a filosofia spinozana como *afetiva*, caracteriza o cartesianismo como *especulativo*. As *Meditações* de Descartes consistem em diversos passos, que vão da aplicação da dúvida radical, passando pelo estabelecimento fundamental do *cogito sum*, até a conhecimento empírico. A passagem do *cogito sum* ao conhecimento empírico pode ser considerado um ponto de virada brusco. Segundo Husserl, o ponto de virada que introduz um contrassenso é acreditar que “a partir dos princípios inatos ao *ego*” se possa “inferir o restante do mundo”. Ou seja, que contando apenas com a refutação da existência de um deus enganador, já possamos confiar na percepção daquilo que é transcendente ao *ego*, no mesmo sentido que confiamos que, se penso, logo existo. Essa passagem do eu puro ao conhecimento do mundo extenso reflete a doutrina cartesiana da relação mente-corpo. É este o que Husserl aponta criticamente como o *falhanço* de Descartes<sup>18</sup>. Apontamento este que é repetido por Henry, ao afirmar a superação do dualismo por Spinoza<sup>19</sup>.

Este salto, da subjetividade pura, para um conhecimento adequado da substância extensa, é, de certa forma, o germen do dualismo de substância proposto por Descartes. A epistemologia e a metafísica spinozana podem ser consideradas uma crítica, tanto a

---

<sup>16</sup> HENRY, M. *Op. Cit.* 2008, p. 10.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>18</sup> HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. RJ: Forense, 2013. §10, p. 61.

<sup>19</sup> HENRY, M. *Op. Cit.* 2008, Cap. III.

este gérmen, quanto ao seu fruto. No entanto, da mesma forma que Michel Henry com sua fenomenologia material ainda é um fenomenólogo, também o monismo de substância não impede que vejamos em Spinoza um cartesiano. Mesmo assim, o rompimento de Henry com a fenomenologia intencional husserliana, assim como o de Spinoza com o dualismo cartesiano, salta aos olhos. O que talvez não seja tão fácil de ver é a analogia entre esses “rompimentos”. Aqui, pretendemos esclarecer essa analogia, via o próprio livro de Henry sobre Spinoza.

## 2.1 Aos ombros de gigantes

Estamos tratando de tentativas de parricídio? Tanto Henry quanto Spinoza não foram o tipo de filósofo que “cospe no prato que come”. Ambos beberam da fonte de seus predecessores e, cada um ao seu modo, buscou superá-los pelas ferramentas que os próprios forneceram. Podemos conceder a eles aquela generosidade de Galileu, que diz “se consegui ver mais longe, etc” — até mesmo porque ele não deixa de dizer que enxergou, de fato, *mais longe*. Henry afirma que Spinoza o fez por meio de uma intuição fundamental, a substância absolutamente infinita — não como mera ideia abstrata, mas, como vimos, como o referencial de toda a afetividade. Se ele está certo, uma intuição muito semelhante à de Spinoza deve ter levado ao próprio Henry a buscar na afetividade imanente o fundamento pré-intencional da intencionalidade.

No caso, tanto Henry como Spinoza, para acertar na metáfora, depois de registrarem toda aquela visão panorâmica, apearam dos ombros de seus respectivos gigantes a fim de ver *mais perto*, ver a imanência, os afetos e a servidão que os acompanha, a passividade original da mente, a carne. Como é possível dizer isso de Spinoza se, ao invés de tomar a consciência de um sujeito finito como ponto de partida, ele inicia sua exposição geométrica por definir o Ser absolutamente infinito? E como diremos isso de Henry, que não se contenta com a aparência imediata como dado puro, buscando o que ele chama de *aparecer do aparecer*? Erramos, então, a metáfora?

Acredito que não há erro algum nessa metáfora de “proximidade”. Acontece que devemos distinguir o discurso sobre o *ser* e o sobre o *conhecer*. É uma exigência pelo *ser* que faz Henry reclamar que a aparência precisa ela mesma de um aparecer. Mais precisamente, uma exigência pela *vida* como fundamento da intencionalidade. Em Spinoza também é, mais ou menos, assim — há uma ordem do filosofar que não se confunde com o processo de tomada de consciência dela.

## 2.2 A ordem do Filosofar

[...] A causa disso creio ter sido que não se ativeram à ordem do Filosofar. Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditam ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras de todas; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções, sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição. [...]<sup>20</sup>

Como dizíamos, Spinoza era um cartesiano a seu modo. Com efeito, para ele nunca se tratou de negar o *cogito, ergo sum*. No entanto, para Spinoza, “a relação entre o *cogito* e o *sum* deve ser expressa em uma só proposição: *eu sou pensante*”<sup>21</sup>. Segundo a ordem geométrica spinozana, para entendermos essa proposição devemos entender, antes, que sou um *modo*, e o que é o *pensamento*. Ora, antes de entender essas categorias geometricamente anteriores, preciso de antemão *existir e pensar*... De fato, a ordem geométrica dos conceitos sobre o *ser* não é um reflexo de como o *conhecer* humano se desenvolve.

Spinoza nos apresenta o percurso epistemológico humano da seguinte forma. O conhecimento para Spinoza possui três gêneros que se referem a três “faculdades”<sup>22</sup>: a imaginação, a razão e o intelecto. A imaginação, com efeito, está longe de ser uma subjetividade pura e de ser possível sem o corpo<sup>23</sup>. O corpo é o verdadeiro ponto de partida epistêmico spinozano<sup>24</sup>. Tudo o que a mente percebe são as afecções do corpo<sup>25</sup>. É a partir das ideias dessas afecções que a imaginação poderá dar lugar a razão e ao intelecto.

---

<sup>20</sup> SPINOZA, B. *Op. Cit.*, 2p10esc, pp. 143-5.

<sup>21</sup> LEVY, L. *O Autômato Espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998. p. 69.

<sup>22</sup> Seria melhor dito se falássemos em “formas de encadear ideias”, ao invés de faculdades. Spinoza rejeita a noção de que mente possui partições.

<sup>23</sup> SPINOZA, B. *Op. Cit.*: “Ademais, para empregarmos as palavras usuais, chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina” (p. 169, 2p17esc).

<sup>24</sup> *Ibidem*, 2p11-2, pp. 145-7.

<sup>25</sup> Cf.: “A mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do Corpo” (*Ibidem*, 2p23, p. 177).

A imaginação mesma envolve então mente, corpo e afecção. A imaginação não é suficiente para entender *o que é* a imaginação. Spinoza chama as ideias imaginativas de ideias confusas. No entanto, a imaginação mesma é algo real que se define pela capacidade da mente e do corpo de serem afetados pelas coisas. Como Henry afirma: “o produto imaginativo puro do ato da imaginação não se sobrepõe à realidade ontológica desse ato em si”<sup>26</sup>. Para Spinoza, com efeito, a explicação da imaginação envolve de antemão a união mente-corpo, pois a mente e o corpo de um ser humano são duas formas de expressar uma mesma coisa, no caso, um ser humano.

Aqui já está dada a doutrina dos atributos infinitos da substância única. Aqui também está dada a noção de afecção que, tanto em Spinoza, quanto em Descartes, afirma a união entre mente e corpo: “as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação; mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos”<sup>27</sup>. O exercício cartesiano de se sentar junto a lareira para duvidar de tudo, em uma perspectiva spinozana, carrega uma ingenuidade que concluirá que o pensamento é uma substância que, não somente é concebida por si, mas substancialmente distinta ou, em outras palavras, ontologicamente independente. Sem a referência de uma substância absoluta da qual o pensamento é um atributo infinito, explicar a união entre mente e corpo é uma tarefa muito mais árdua. Spinoza certamente percebeu isso ao se decidir por erigir sua própria filosofia. Em Henry a referência necessária é a vida, como instância pré-intencional.

Spinoza centraliza a noção de afetividade como inter-atributiva, isto é, que é tanto da mente como do corpo, rompendo assim o dualismo mente-corpo. O problema principal do dualismo cartesiano é que, ao mesmo tempo que postula uma distinção substancial entre o pensamento e corpo, especula também sobre uma interação misteriosa entre substâncias que nada possuem em comum. Em Spinoza, o pensamento e a extensão também são radicalmente distintos, tanto que uma ideia não interage com um corpo e vice-versa. No entanto, para Spinoza a mente e o corpo de um ser humano são duas expressões de uma mesma coisa, ora concebida sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão. Assim, o conceito de afecção, com o qual Descartes explica a união

---

<sup>26</sup> HENRY, M. *Op. Cit.* 1963, p. 309.

<sup>27</sup> *Carta à Elisabeth, junho de 1643*, in: DESCARTES, R. *Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). p. 301.

mente-corpo para Elisabeth<sup>28</sup>, não se explica adequadamente nem pela mente, tampouco pelo corpo. Em Descartes a afecção é inter-substancial em uma interação entre algo extenso e algo não-extenso, algo mental e algo não-mental.

Em Spinoza há uma simultaneidade entre a afecção corporal e a formação na mente da ideia dessa afecção. A afetividade, ou capacidade de ser afetado, é algo particular dos modos finitos, como o homem, e os define enquanto tais. Um modo é o que é por sua capacidade de ser afetado e de afetar os demais modos. Cessa essa afetividade, cessa o modo. Spinoza de forma alguma contrapõe a realidade do modo à sua afetividade, ainda que haja afetos que são passivos e afetos ativos, os que suprimem a essência do modo e os que a fomentam. Não há nada de errado com os afetos: “com efeito, não os Corpos, mas as Mentes são ditas errar”<sup>29</sup>.

Aqui o monismo substancial implica a imanência da relação mente-corpo, o resultado desta relação é o homem. Isso não quer dizer que a mente é o homem-pensamento, e que o corpo é o homem-extensão. A mente e o corpo são o mesmo modo, ao mesmo tempo são realmente distintos. Cada um é a expressão, em seu gênero, do mesmo homem. Porém, como ressalta Jaquet, igualdade não é uniformidade<sup>30</sup>. É aqui que mora o perigo de chamarmos erradamente essa *relação da imanência mente-corpo* de “paralelismo”<sup>31</sup>.

No monismo substancial de Spinoza não se trata de duas paralelas que se refletem. Necessariamente, da natureza absolutamente infinita da substância se segue uma absolutamente infinita dinâmica interna. E dela até mesmo modificações finitas. Em um modo que é ao mesmo tempo corpo e mente, a existência desse modo não se resume em ser um corpo enquanto ser extenso, e em ser uma mente enquanto pensante. Muito do poder de ser desse modo só pode ser entendido pressupondo a relação de um atributo com o outro<sup>32</sup>, mas essa relação não é expressa simplesmente por um corpo, ou por uma ideia em particular. Aí que entra a felicidade como horizonte da afetividade, e a afetividade como ontologia.

Dizíamos, então, que o monismo tem implicações interessantes sobre a relação mente-corpo. Tanto esta relação, quanto o monismo, são em um só golpe condições

---

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> SPINOZA, B. *Op. Cit.*, 2p35dem, p. 191.

<sup>30</sup> JAQUET, C. *Op. Cit.*, p. 29-sqq.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Jaquet (2011) mostra que a recíproca é também o caso, cf.: “A exploração da potência de agir presente nos afetos permitiu mostrar como a união psicofísica se declina de diversas maneiras e concilia uma similitude de ordem e de princípio com uma autonomia de expressão do corpo e da mente” (p. 187).

necessárias e consequências do que chamamos de *imanência*. Também, aqui, já entrevemos como a imanência se relaciona de maneira similar a um terceiro elemento: a afetividade. A afetividade é algo inter-atributivo, ou psicofísico, que expande as possibilidades de ser. O centro dessa expansão é o próprio poder do modo, sua essência, *conatus*, vontade. Ora, se a beatitude é a mais alta realização deste nosso esforço (*conatus*) por perseverar no ser, já não parece tão deslocada a afirmação da “felicidade como horizonte ontológico”. E se a felicidade deve ser vista como o horizonte, neste caso o *conatus* é a perspectiva desde o ponto de partida.

Enfim, foi este o problema que Spinoza viu de cima dos ombros do gigante Descartes. A própria afetividade podia já ser vista de lá, mas, para explicá-la, Spinoza teve de apear dos ombros do cartesianismo, sem esquecer as *Regras para direção do espírito*, buscando mesmo assim sua própria *Intellectus Emendatione*.

### 2.3 Redução e contra-redução

Henry faz um movimento semelhante em relação a Husserl. Aqui, ao invés da questão ser sobre a união mente-corpo, é sobre o caráter fenomenológico da percepção. Husserl faz uma distinção “entre percepções ou atos em geral [em] *transcendentes* e *imanentes*”<sup>33</sup>. Tais atos, ou *vivididos*, quando imanentes, formam uma unidade com seu objeto, o qual, de fato, é “*essencialmente dependente*”<sup>34</sup> da própria percepção. O conteúdo da percepção faz parte do, e só é possível pelo, ato de intencionalidade. As percepções transcendentais são, como diz Husserl, aquelas “em que isso não ocorre; como, por exemplo, todos os atos dirigidos para essências ou para *vivididos* intencionais de outros eus com seus outros fluxos de *vivido*”<sup>35</sup>. Henry modifica essa distinção por meio de seu conceito de afetividade.

Para Henry ambas as noções de Husserl são instâncias do aparecer transcendente. E, assim como Spinoza diagnosticou um mistério na união mente-corpo cartesiana, Henry vê a “primeira doação” como uma noção “misteriosa”<sup>36</sup> em Husserl. Se mesmo as percepções imanentes são dados da intencionalidade, pergunta Henry: “Qual seria a manifestação do elemento impressional puro, independentemente da função em virtude

---

<sup>33</sup> Husserl, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006. §38, p. 92.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> HENRY, M. *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009. p. 58.

da qual ele serve como matéria à intencionalidade à qual é dado?”<sup>37</sup>. Para Henry a afetividade não se subordina a intencionalidade, mas é o que confere o caráter pré-intencional do vivido, o que torna possível as coisas aparecerem para o ver da intencionalidade. A fenomenologia intencional husserliana, segundo Henry, “é a fenomenologia transcendental, porém o transcendental reduzido a noésis intencional, não é verdadeiramente transcendental”<sup>38</sup>.

Para Henry, a afetividade é a noésis não-intencional, ou seja, o fundamento do aparecer intencional enquanto “elemento impressional puro”. A imanência, nesse sentido, é primeiramente passional, ou “passibilidade”. É na matéria fenomenológica, que constitui essa *fenomenologia material*, onde “se phénoménalise originellement la phénoménalité pure”<sup>39</sup>. Se a vida é irreduzível a um dado intencional absoluto, então encontramos em Henry uma contra-redução fenomenológica. A redução fenomenológica operada por Husserl, via apercepção, não captura o aparecer imanente. Vejamos como podemos pensar essa tensão, entre redução e contra-redução, em uma perspectiva spinozana.

Primeiro, a redução. Pelo que vimos na seção anterior (2.2), já se vê que a apercepção, pela qual é operada a redução husserliana, não parece fazer sentido na epistemologia spinozana. A apercepção seria o exercício da razão ou do intelecto na tentativa de reduzir a percepção a um *dado puro*. No progresso do conhecimento, segundo Spinoza, a imaginação é arrastada pelo fluxo de afecções externas. Uma percepção é o resultado de uma interação entre os modos que frequentemente não se explica exclusivamente pela essência do modo que percebe. De fato, enquanto percepção, ela não possui nada de negativo pelo qual pode ser dita falsa, mas expressa positivamente, nos limites do sujeito que percebe, um estado de coisas no mundo. Essa positividade, então, é limitada a capacidade do sujeito em formar imagens, ou seja, pela imaginação. Enfim, a redução via apercepção não é facilmente associável à razão spinozana. A razão spinozana é o ponto de partida de todo o conhecimento adequado, e parte do que é comum tanto à parte quanto ao todo<sup>40</sup>.

A contra-redução de Henry, por sua vez, faz muito mais sentido em uma perspectiva spinozana. Ela, inclusive, é útil para distinguir a ingenuidade do que

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>39</sup> HENRY, M. *Phénoménologie de la vie I*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. p. 70.

<sup>40</sup> SPINOZA, B. *Op. Cit.*, 2p38. p. 193.

chamávamos de “paralelismo” da relação mente-corpo, e a imanência que de fato há entre o corpo e a mente em Spinoza. Para cada corpo de um modo, afirma Spinoza, há uma ideia correspondente. A partir disso, o paralelismo ingênuo acredita que se eu tenho a ideia da dor que me acometeu por pisar em um prego, quer dizer que a ideia do prego interagiu com a ideia do meu pé, resultando na ideia da dor. Isso, com efeito, é ingenuamente errado. A imanência mente-corpo, neste ponto, funciona de forma semelhante ao que Henry expõem. Ou seja, a relação do meu pé com o prego é totalmente pré-intencional, ocorrendo tão somente na substância enquanto extensa. Mais do que isso, se explicando totalmente por este atributo da extensão, podendo mesmo ser descrita com medidas de peso, velocidade, área de impacto. Todas essas descrições são, claro, ideias que podem descrever adequadamente o que se passa no corpo. No entanto, tais explicações não descrevem o conteúdo intencional da dor, nem como essa dor afeta a minha capacidade de agir. Com efeito, há uma marcada diferença entre, por um lado, a ideia do evento corporal e, por outro, a realidade psicofísica que *é o afeto*. Enfim, ainda que a mente deva formar uma ideia de tudo o que afeta o corpo<sup>41</sup>, cada atributo deve ser concebido por si<sup>42</sup>.

### **3 Conclusão**

Neste trabalho buscamos a leitura que o jovem Michel Henry, fez da filosofia de Spinoza. Para além disso, esboçamos algumas proximidades entre a fenomenologia materialista de Henry e o que ele chamou de “realismo idealista”<sup>43</sup> de Spinoza.

Ao invés de buscarmos o que há de conteúdo datado e/ou interpretativamente polêmico, resolvemos por bem nos concentrar na chave de leitura utilizada por Henry (1-1.2). Vimos que através dessa chave, que é o conceito de afetividade, é possível traçar algumas aproximações entre os autores. Assim, especulamos que a rejeição, por parte de Henry, das provas da existência do Deus metafísico de Spinoza, parece se reverter em uma aceitação de Deus como horizonte da afetividade (1.3), ou ainda, como a essência da manifestação (1.4).

Na segunda sessão, promovemos um encontro de Henry e Spinoza com seus pares e antecessores, Husserl e Descartes (2.1). Com isso, esperamos que tenhamos feito uma

---

<sup>41</sup> Ibidem, 2p12, p. 147.

<sup>42</sup> Ibidem, 1p10, p. 57.

<sup>43</sup> HENRY, M. *Op. Cit.*, 2008, p. 121.

analogia bem-sucedida entre o desenvolvimento das filosofias de Spinoza e Henry. Segundo nossa hipótese, ambos se valeram dos progressos de seus mestres, e buscaram ir além deles — movimento este no qual a noção de afetividade desempenhou um papel central. Ao mesmo tempo, essa seção nos deu a oportunidade de aproximar Henry e Spinoza em ainda dois pontos: o conceito de imaginação (2.2); e a contra-redução henryana com a imanência mente-corpo spinozana (2.3).

## Referências bibliográficas

- CURLEY, E. *Spinoza's Metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- DI VONA, P. *Studi sull'ontologia di Spinoza I*. Firenze: Nuova Italia, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Studi sull'ontologia di Spinoza II*. Firenze: Nuova Italia, 1969.
- ESPINOSA, B. *Tratado da Correção do Intelecto*. Trad. E notas por Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Ed. Abril, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- GUEROULT, M. *Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. (t. I. Dieu)
- HENRY, M. *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Le Bonheur chez Spinoza”. Paris, Université de Lille: *Revue d'Histoire de la Philosophie*, (f. 39-40), 1944, jui-dec, pp. 187-225.
- \_\_\_\_\_. *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.
- \_\_\_\_\_. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la vie I*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. RJ: Forense, 2013.
- JAUQUET, C. *A unidade do corpo e da mente*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- LEVY, L. *O Autômato Espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MARTINS, F. “Beatitude e fenomenologia”. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia* (t. 60, f. 4), 2004, oct-dec, pp. 1031-1040.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos (Ed. Bilíngue). São Paulo: EDUSP, 2015.

*Recebido em 26/06/2020*

*Aprovado em 19/10/2020*