

O 'ethos' da Ética



José M. Silva Rosa

2006

www.lusosofia.net





O ‘ethos’ da Ética na Fenomenologia radical de Michel Henry*

José M. Silva Rosa

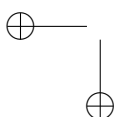
Índice

Nota Prévia	1
I – Crítica do cientismo reducionista	3
II – O ‘ethos’ da Ética	8
Conclusão – “ <i>Dilige et quod vis fac</i> ”	16

Nota Prévia

Antes de tentar explicitar o *ethos da Ética*, quero dizer, o lugar originário da Ética na *Fenomenologia radical* de M. Henry, começo por deixar claro, contra a posição de alguns críticos franceses (v.g., D. Janicaud), que a filosofia rigorosa praticada ao longo de mais de quarenta anos pelo autor de *L’Essence de la manifestation* (1963), não constitui, a nosso ver, uma traição da Fenomenologia que a teria tornado um “*albergue espanhol*” onde tudo cabe ou ainda, como mais insidiosamente

*Texto originalmente publicado in Alves M.S.P., Santos J. M., Sá A.F. de (Orgs.), *Humano e Inumano. A dignidade do Homem e os Novos Desafios. Actas do II Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, 10 e 11 de Março de 2005* (Universidade de Coimbra), *Revista Phainomenon. Estudos de Fenomenologia*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 279-290



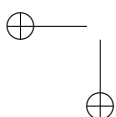


outros motejam, uma *fenomenologia mística ou beata, frágil, secreta, esotérica*. Estas flechas são totalmente exteriores ao projecto da *Fenomenologia radical da Vida* e revelam uma completa indisponibilidade hermenêutica para com M. Henry, sem revelar sequer o cuidado de discutir a partir de dentro os argumentos por ele aduzidos. Ora uma filosofia que desde o princípio se pretendeu rigorosa não pode descartar *a priori* nenhuma das suas possibilidades. E se o faz, revela preconceitos fenomenologicamente inaceitáveis.

A verdade, porém, é que tal juízo gratuito e exterior, sem a acompanhar interiormente o rigor fenomenológico do percurso realizado pelo autor nem a inversão da Fenomenologia que realizou a partir de dentro, também tem epígonos em Portugal. Diga-se, contudo, em abono da verdade que, antes de se centrar em M. Henry, tal crítica se dirigiu primeiramente a um suposto um “*tournant théologique*”¹ da Fenomenologia francesa no seu conjunto, “*tournant*” que teria sido caucionado em primeiro lugar pela *Khere* de Heidegger, e depois teria prosseguido, ou teria sido orientado, pela interrogação com que P. Ricoeur conclui a *Introdução* à sua tradução das *Ideias... I*, em 1950. De facto, dando voz às suas perplexidades sobre o estatuto do sujeito transcendental husserliano, interroga-se Ricoeur: Mas então, “le sujet le plus radical est-il Dieu?”² Esta interrogação de Ricoeur, a dita *viragem* de Heidegger e, depois, o modo como Lévinas terá prosseguido a Fenomenologia, suprimindo aquilo que considerou ser a “*carência de alteridade da fenomenologia husserliana*” (*Totalité et Infini* é publicado em 1961), teriam contaminado irreversivelmente, como vírus alienígenas, quase toda a Fenomenologia francesa posterior, juízo que atabalhoadamente se estende depois a autores como Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Stanislas Breton, Jean-François Courtine e até mesmo

¹Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.

²*Idées directrices pour une phénoménologie* (Introdução e tradução de Paul Ricoeur, 1950), Paris, Gallimard, 2001, p. 30.





Renaud Barbaras (questão da “maiusculação”) ou ainda Jocelyn Be-noist³ (relação entre *Fenomenologia e Ontologia*).

E para concluir esta nótula introdutória, há ainda uma pergunta e uma observação que não podem deixar de ser feitas: quem é que se pode arvorar em porta-voz exclusivo de todas as possibilidades inscritas no projecto original da Fenomenologia husserliana? Se alguns, como por exemplo Alwin Diemer⁴, chegam a considerar que Husserl é, ele próprio, na fase de *Die Krisis...*, uma espécie de “místico gnóstico”, proclive à metafísica, traidor da Fenomenologia como ciência de rigor, então quem é que tem o poder de discernir as legítimas expressões daquelas que devem ser consideradas ilegítimas? Quem pode determinar o que é ou deve ser “a fenomenologia ortodoxa”? E o que são uma Filosofia ou Fenomenologia ortodoxas? Quem arvorou D. Janicaud, por exemplo, em *porte-parole* canonizado para dizer qual é o futuro e a orientação que a Fenomenologia deve trilhar? Não é verdade que, por exemplo, duas eminentes pensadoras actuais, Ângela Alles Belo e Natalie Depraz⁵, relendo a obra de Husserl, especialmente as cartas e os manuscritos inéditos, aí encontram vias e possibilidades que alguns muito gostariam de ignorar? (v.g., uma “teologia filosófica” no âmbito de uma “teleologia do espírito”, ou até a *possibilidade de pensar fenomenologicamente a Encarnação*) Enfim, são apenas algumas das interrogações com que nos detemos no pórtico e que não são de todo descabidas no âmbito deste Congresso Internacional sobre Fenomenologia.

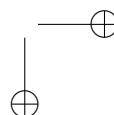
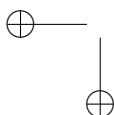
I – Crítica do cientismo reducionista

Começo por referir que não são numerosos os textos onde Michel Henry trata *ex professo* da questão Ética enquanto tal. Para este texto recorro,

³*L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 81-103.

⁴“Die Phänomenologie und Die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft”, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1959, t. XIII, 2, pp. 243-262.

⁵Natalie DEPRAZ, “L'Incarnation phénoménologique, un problème non-théologique?”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, n.º 3 (1993 / septembre), pp. 496-518.

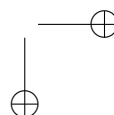
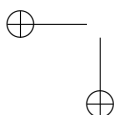




fundamentalmente, ao conjunto de textos da última obra, publicada postumamente, com título *Phénoménologie de la vie* (4 vols., Paris, PUF, 2004), cujo tomo IV se intitula precisamente *Sur l'éthique et la religion*. Tenho igualmente em conta alguns capítulos de *C'est moi, la Vérité* (especialmente o X e o XI, “Sur L'éthique chrétienne”), bem assim textos de *L'Incarnation. Une Philosophie de la chair*. Todavia, apesar de os textos expressamente dedicados à Ética não serem abundantes, toda a obra de M. Henry, paradoxalmente, pode ser considerada uma *ética radical*, no sentido em que, procurando o lugar originário da manifestação na fenomenalidade do fenómeno, acaba por determinar igualmente a raiz do humano, isto é, o lugar onde ele acede a si mesmo como tal - “*humanismo ontológico*”⁶. Sabemos que tal lugar, pelo menos nas ‘Modernidades’ que emergem de Descartes, sempre se disse que é a consciência. É *na e pela* consciência que o homem acede a si mesmo. Donde que as doutrinas decorrentes desse modelo de clareza e distinção, diurno, se tenham tornado essencialmente éticas e deontologias normativas da consciência moral.

Ora a posição de M. Henry não pode ser mais crítica em relação a este percurso e à ética normativa, entendida como uma *ciência categórica do agir*. Crítica que consiste, fundamentalmente, nisto: uma ética com pretensões a ser ciência da acção depende de sempre uma “*metafísica representativa*” que determina finalidades e objectivos exteriores, fora da subjectividade radical da vida e que, por conseguinte, lhe são propostos como algo estranho. Por outras palavras, tais modelos éticos dessubjectivizam a experiência ética e tendem a naturalizar a acção. Ao invés, na auto-impressionalidade originária da consciência, isto é, na auto-revelação da Vida, os fins são imanentes e emergem na *teleologia imanente da própria Vida* e do modo como ela decide da sua acção. Tais afirmações, contudo, patenteiam já a posição final do autor, que à frente explicitaremos. Deste modo, para que se compreenda me-

⁶Florinda Leonilde Ferreira MARTINS, *O humanismo filosófico de Michel Henry: para uma ontologia do sentir* (Tese de doutoramento, dact.), Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Ciências Humanas, 2000.

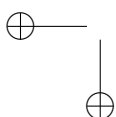




lhor como M. Henry chega a determinar o *ethos* da Ética, refaçamos em dois pontos breves o percurso crítico que ele mesmo realiza e propõe. O primeiro é uma crítica cerrada ao cientismo moderno que, não fora a Fenomenologia, teria acabado por obliterar completamente a subjectividade humana e os seus poderes constituintes. O segundo consistirá em radicalizar ao limite o projecto fenomenológico do próprio Husserl, até, por fim, o inverter por dentro.

Comecemos pelo primeiro ponto. Pode dizer-se que o acto inaugural e proto-fundador da ciência moderna consistiu numa decisão de Galileu quanto ao valor nulo, do ponto de vista científico, das chamadas “*qualidades sensíveis*”, consideradas meras aparências de que urgia descartar-se se se queria conhecer a verdadeira realidade do mundo. Deste modo, a “*realidade*” ficou reduzida ao universo material e às “*propriedades primárias*” quantificáveis: a extensão, a forma, a figura, o movimento, a velocidade, etc., cujos saberes são a matemática e a geometria, quer dizer, as únicas linguagens em que, pretensamente, a natureza fala e entende. Esta foi, pois, e em primeiro lugar, a brutal redução galilaica da realidade a tais “*propriedades primárias*”, por exclusão das “*propriedades secundárias*”, porque subjectivas e sensíveis. A arrogância de tal atitude tomou conta, depois, de quase todo o projecto da Ciência Moderna, transformando um procedimento metodológico num postulado ontológico que se erigiu não só no único saber possível sobre a realidade, mas se arrogou, inclusive, o direito de distinguir a “*realidade*” da “*não-realidade*”.

No modelo galilaico, o conhecimento sensível e variável das qualidades sensíveis - branco ou vermelho, amargo ou doce, sonoro ou mudo, áspero ou liso, oloroso ou fedorento - ficou relegado para um plano quase-irracional, ou pelo menos daquilo de que não pode haver ciência (matematização, quantificação). As afecções primeiras da relação do homem ao mundo - *les vécus*, as vivências -, foram recusadas e afastadas para dar lugar a uma atitude idealizante e essencializante. Tal orientação encontra-se também no exemplo das metamorfoses da *cera aquecida*, na II *Meditação Metafísica* de Descartes. Assim, ao formu-





lar matematicamente as propriedades dos corpos este filósofo lança as bases da Geometria Analítica, que será uma das disciplinas mais importantes da Ciência Moderna. É verdade que Descartes, ao contrário de Galileu, foi mais cauto, compreendendo a irredutibilidade da *res cogitans* à *res extensa* e vice-versa. Introduce, assim, um esquema dualista que, apesar de erróneo, teve pelo menos o mérito de não negar nem reduzir a experiência interna da subjectividade a modelos objectivistas, quantificáveis e matematizáveis. Neste particular, porém, a ciência moderna tornou-se manifestamente muito mais galilaica que cartesiana, integrando totalmente a ruptura entre as propriedades primárias e as secundárias e acabando por anular estas. Tal ruptura, além de gratuita e fraudulenta, foi nefasta porque esventrou a integralidade da experiência humana, começando pela sua dimensão mais imediata e primordial: a sensibilidade, a experiência das afecções sensíveis. Não se ficou por aí, porém, e avançou destruindo a própria subjectividade como tal, sem se dar conta que a ilusão suprema, a mãe de todas as ilusões, era precisamente designar as aparências sensíveis como ilusões quando, pelo contrário, “a sensibilidade é a condição transcendental do mundo, enquanto mundo da vida”⁷. E se é verdade que todas as Ciências regionais, inclusive as ditas Ciências Humanas, operam segundo uma certa redução metodológica na constituição do seu objecto (assim na Sociologia, na História, na Psicologia, na Economia), o que se verificou é que a Ciência Moderna de extracção galilaica, assenta numa

*“redução maciça, que não apenas deixa de lado alguns aspectos dos fenómenos para centrar a sua atenção noutros. O que ela afasta, globalmente, é o carácter sensível deste mundo em que vivemos, carácter que faz dele um mundo humano, o mundo-da-vida, o Lebenswelt.”*⁸

Por outras palavras, de uma “*significação puramente metodoló-*

⁷Michel HENRY, “L’Éthique et la crise de la culture contemporaine”, p. 37 (pp. 31-39); “Ce que la science ne sait pas”, p. 48 (pp. 41-51), in *Phénoménologie de la vie. IV. Sur l’éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004.

⁸Michel HENRY, “Ce que la science ne sait pas”, p. 45.





gica” da redução galilaica, passou-se para uma “significação ontológica” que deixou fora de jogo a vida real e “o conjunto das suas modalidades” efectivas e afectivas.

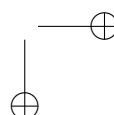
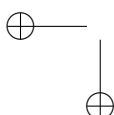
“Ora é aqui que, por um deslize insensível, a ciência dá lugar a uma ideologia, a ideologia cientificista, que ela de modo nenhum implica, mas que muitas vezes suscita. Tratar a nossa vida subjectiva como uma aparência e mais, como uma aparência ilusória, é mais do que proferir a respeito do homem e da sua humanitas a maior das blasfémias. Porque o que constitui esta humanitas, ao contrário de uma coisa, é precisamente o facto de sentir e de se sentir a si mesma; é a subjectividade. O nosso ser começa e acaba com a nossa vida fenomenológica. (...) A negação teórica da subjectividade implica a destruição prática da humanidade ou, pelo menos, torna-a possível.”⁹

Assim, “pondo de lado as qualidades sensíveis do universo, o azul do céu, o verde das árvores, o carácter sereno ou ameaçador de uma paisagem, a suavidade das cores, a beleza das formas, (...), [a redução galilaica] não elimina somente o aspecto exterior dos objectos que nos envolvem, mas a nossa própria vida. (...) Na realidade, é a vida fenomenológica absoluta (o imediato experienciar-se si mesmo [s'éprouver soi-même] presente em todo o medo, em todo o prazer, sensação, etc.) que a ciência galilaica expulsa da sua investigação.”¹⁰

Deste modo, esquecendo ou elidindo a vida real e concreta dos viventes e as suas afecções mais próprias íntimas e imediatas; naturalizando o homem e deslizando fraudulentamente de um procedimento

⁹Michel HENRY, “Ce que la science ne sait pas”, pp. 47-48.

¹⁰Michel HENRY, “Ce que la science ne sait pas”, pp. 45-46.





metodológico para um pressuposto ontológico, a Ciência Moderna transformou-se numa ideologia cientista e positivista, cujo fundo gnóstico se manifesta na pretensão de um saber total e exclusivo sobre a realidade.

Mas, se assim é, afirmaram os seus mais exaltados cultores, quer dizer: se a Ciência tem o *Saber*, então tenha também o Poder. “*Entregue-se-lhe nas mãos o destino do homem!*”. Tal ilusão gnóstica desconhece que há muitas coisas, e até mesmo as mais importantes, “*que la science ne sait pas*”. Apesar de espectacular nos artefactos técnicos que possibilita, o saber científico e técnico não é nem o único nem o mais importante saber que temos ao nosso dispor, nem é sobre ele que devemos ou podemos fundar a nossa acção, pois a “*ciência jamais disse ao homem uma palavra sequer sobre o que ele deve fazer*”. A física do átomo permitiu a fabricação de bombas, mas nunca a aconselhou, muito menos o seu uso; a biologia tornou possíveis as manipulações genéticas, mas nunca as prescreveu. Neste sentido, do ponto de vista ético, a nossa época vive uma situação paradoxal: é detentora de um saber considerável, que cresce sem cessar, mas, ao mesmo tempo, dá mostras da mais completa ignorância quanto aos fins da acção e aos valores que os devem definir. E concluamos este primeiro ponto, citando M. Henry:

*“é precisamente na sua relação com a ética que este saber exclusivo mostra estranhas fraquezas. O que se pede à ética são duas coisas, pelo menos: no plano individual, um núcleo de certezas que permitam que cada um conduza a sua vida; no plano colectivo, uma unidade que ofereça à humanidade, e em primeiro lugar a cada grupo social, a cada nação, a possibilidade de formar uma comunidade de comportamentos, que se construa um ethos neste solo de convicções e de pensamentos comuns.”*¹¹

É justamente este *ethos* que cumpre determinar.

¹¹Michel HENRY, “Ce que la science ne sait pas”, pp. 41-42.





II – O 'ethos' da Ética

A Fenomenologia husserliana, no entender de M. Henry, foi a corrente filosófica mais decisiva e consistente que se levantou contra a brutal redução da experiência levada a cabo pela Ciência Moderna e, no mesmo movimento, de recuperação e salvação da subjectividade, das suas vivências mais originárias, imediatas e indubitáveis. A Fenomenologia permitiu recuperar a subjectividade transcendental e, nesse sentido, recuperar o mundo como um mundo humano, intencionalmente constituído e investido de significado.

Todavia, a própria Fenomenologia histórica não levou esta sua melhor promessa até às suas derradeiras possibilidades. Por isso, apesar de reconhecer sem equívocos a importância da Fenomenologia husserliana contra os reducionismos da Modernidade, e de reconhecer a sua própria dívida para com ela, M. Henry propõe-se levar o projecto fenomenológico mais longe do que a fenomenologia história, husserliana. Husserl, depois das sucessivas reduções e do seu derradeiro esforço por reconhecer a fenomenalidade do fenómeno, ao ficar-se na intencionalidade e na actividade constituinte da consciência, bem como no horizonte *ek-stático* do mundo - por outras palavras: pela luz do mundo onde se dão todos os fenómenos -, não pôde conhecer a natureza radicalmente patética da manifestação. Ignorou, deste modo, a fenomenalização mais originária: a auto-revelação da subjectividade absoluta, ou seja, da Vida que revela a consciência à própria consciência, no plano de uma imanência radical, ante-mundana, e que lhe outorga todo o seu ulterior poder de dar a ver e de constituir o mundo. Paradoxalmente, afirma o nosso autor, Husserl não soube o que fazer com a *auto-impressionalidade* primordial que a Vida é para si própria e, por isso, retornou ao seu *eîdos* (ideia), isto é, recuou para a sua essência ideal noemática, correlato da consciência constituinte.

“Apercebemo-nos em Husserl de um impensado deslize da pretensa captação da realidade do vivido transcendental numa evidência intuitiva para a intuição das essências que regem este vivido, mas que em si





*são apenas idealidades irreais.”¹² Assim, o intento de Husserl fracassou no que respeita à auto-revelação da subjectividade, precisamente quando teria sido necessário reconhecer que a fenomenalidade do fenómeno vem à consciência num poder que não é nem o da consciência, nem o do Eu, nem o da luz do mundo. A Vida real, concreta, invisível, permaneceu, em Husserl, num “*anonimato inultrapassável*”¹³. Importa, por isso, inverter a fenomenologia a partir por dentro e torná-la num Fenomenologia radical da Vida ou, por outras palavras, da auto-revelação fenomenológica absoluta. Com efeito, nenhuma das modalidades efectivas de impressão subjectiva, por mais originária que seja - v.g., a alegria, a tristeza, o prazer, o medo ou a angústia -, tem o poder para se fundar a si própria, para se evidenciar a si própria, para se determinar a si mesma como *tal* impressão: “*nenhuma impressão se traz a si própria em si*”. Todas elas são dadas numa auto-revelação patética mais antiga, que já não dá a ver (i.e., já não separa, que já não constitui um *ob-jectum*), mas se auto-experencia e auto-frui. Tal é o poder da “*Vida na sua fenomenalização originária*”¹⁴.*

* * *

Digamo-lo de vez numa afirmação: para Michel Henry, o *ethos* da Ética é a Vida enquanto poder de se auto-experenciar e de se auto-revelar. Tal é o seu lugar ontológico (“*le site ontologique*”), a sua morada originária. Falamos, porém, não do *eîdos* (ideia) da vida, mas da vida real, concreta e invisível de todos viventes, que não recebe injunções exteriores, à maneira de leis positivas, regras, normas, códigos, etc. Falar de Vida ética é, assim, uma redundância, porque a *Vida é ética e o ethos é a Vida*, num *enlace patético* primordial.

¹²Michel HENRY, “La question de la vie et de la culture dans la perspective d’une phénoménologie radicale”, in *Phénoménologie de la vie. IV.*, p. 28 (pp. 11-29).

¹³Michel HENRY, “La question de la vie et de la culture...”, p. 15.

¹⁴Michel HENRY, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, (trad. port. de F. Martins / M. Costa Freitas), Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, p. 70.





E para que a destempo não se pense que M. Henry envereda por qualquer vitalismo romântico ou irracional - orientação que, justamente, critica na vontade em Schopenhauer e no *ludus vitae* de Nietzsche: apesar da importância que deram à vida, erraram absolutamente ao afirmarem-na impulso cego, absurdo e sem sentido, i.e., desconheceram radicalmente a natureza da Vida e o seu *pathos* originário -, apresentemos um exemplo do próprio autor, para que, a partir destes poderes primordiais da carne, cheguemos à auto-revelação da Vida.

Propõe M. Henry:

“Pensemos num estudante de Biologia que está para ler uma obra sobre o código genético. A leitura da obra é a repetição, por um acto da própria consciência, dos processos complexos de conceptualização e de teorização contidos no livro, quer dizer, significados pelos caracteres impressos. Mas à medida que lê e para que a sua leitura seja possível, o estudante vira as páginas do livro com as mãos, move os olhos para percorrer e de juntar em si as linhas do texto, umas a seguir às outras. Quando estiver cansado pelo esforço intelectual, o estudante levantar-se-á, deixará a biblioteca, descerá por uma escada para ir ao bar descansar um pouco, comer e beber alguma coisa. O saber contido na obra de biologia e que o estudante assimilou ao longo da leitura, é o saber científico. A própria leitura da obra é a execução de um saber da consciência: a intuição das palavras, a captação dos significados que elas têm. O saber que tornou possível o movimento das mãos, o dos olhos, o acto de se levantar, de descer a escada, de beber e de comer, o próprio repouso, é o saber da Vida.”¹⁵

Encontramos neste exemplo de M. Henry, três tipos de saberes: os científicos e objectivos; os da consciência e os saberes imediatos da

¹⁵Michel HENRY, “Question de la vie et de la culture...”, pp. 17-18.





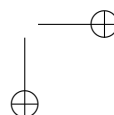
Vida. Estes últimos, de costume, permanecem saberes e poderes esquecidos, despercebidos, no anonimato – *é sobretudo quando nos faltam que nos apercebemos de como são primordiais*. Se perguntarmos a alguém qual dos três saberes considera mais importante, é provável que, eivado de ideologia positivista, responda que é o da Biologia, sem referir sequer o da consciência que o possibilita e muito menos o da Vida. Até certo ponto, é compreensível este esquecimento, visto a *“vida não ter nenhum objecto, pois a sua essência não é de relação com um objecto.”* A vida é auto-revelação e auto-afectividade: junta, junte, unifica; não separa, não objectiva, não põe à distância para ver num horizonte de luz. *“Se o saber presente no movimento de mexer as mãos, e que o torna possível, tivesse [que ter] um objecto (...) tal movimento jamais se produziria.”*¹⁶ Porque o je peux presente em todos os poderes humanos¹⁷ a começar pelos mais humildes e imediatos, ligados à sensibilidade e à carne sensível e senciente, só é possível na imanência absoluta da subjectividade, quer dizer, na Fenomenalidade pura da Vida, que a si mesma se experimenta, se frui e se padece, qual ontológica e primordial paciência de ser. É neste sentido que a Vida é um pathos originário: *“Cet accroissement de la vie (...) est bien un pathos, un s'éprouver soi-même”,* e isto é *“quelque chose qu'elle subit constamment dans un subir plus fort que sa liberté”*¹⁸.

É, pois, na auto-revelação da Vida absoluta, como doação passiva para si mesma, que também cada *Soi-même* é dado e vem a ser, não apenas como eu transcendental, mas como vivente, singular, concreto, nas suas moções mais secretas e humildes e em todos os seus poderes. Não é, portanto, a vida ideal, noemática, essência abstracta, mas a vida concreta dos viventes (o *Pedro*, a *Ivete*) a começar pelos poderes mais experienciais e basilares do homem, ligados aos poderes do corpo vi-

¹⁶Michel HENRY, “Question de la vie et de la culture...”, p. 18.

¹⁷Cf. as várias dimensões deste je peux em Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

¹⁸Michel HENRY, “Question de la vie et de la culture...”, p. 21; Cf. igualmente Michel Henry, *Épreuve de la vie* (Actes du Colloque de Cerisy 1996, sous la dir. d'Alain David et de Jean Greisch), Paris, Cerf, 2001.





vido, i.e., da carne. Poderes mínimos, que são nossos num poder que nos é anterior. As modalidades subjectivas mais imediatas para nós desta passividade são o *sentir-se a sentir*, o *ver-se a ver* (videre videor) o *padecer-se* (de *pathos*), ser para si mesmo uma doação originária que, depois, todas as outras modalidades da nossa subjectividade assumem: a alegria, o prazer, o medo, a dor, a satisfação, a tristeza e assim por diante.

Importa sublinhar que a inversão da Fenomenologia a partir de uma poética transcendental da Vida significa inverter a tendência *voyeur* e óptica da filosofia ocidental, que reconduziu quase todos os tipos de conhecimento ao paradigma da visão e, por conseguinte, da cisão, fascínio pela evidência a que não escapou a Fenomenologia histórica. Nesse sentido, esta nunca deixou de falar grego¹⁹ o que significa: diz o que diz a partir da consciência no horizonte do mundo, do **deiknumi* (chispar, brilhar, fazer ver, apontar, indiciar...) e do *phainesthai* (aparecer) e, por conseguinte, de viver no espaço de uma irremediável distância frente ao que nos quer fazer conhecer. É esta tendência *voyeur* da consciência, incapaz de criar o que constitui, que M. Henry quer inverter, porque “*ce qui fait voir n’est jamais vu.*”²⁰ Ao invés, a essência originária do agir é o movimento contínuo da Vida na sua auto-fruição: “*perpétuel advenir à soi au sein d’un parvenir en soi*”. É por isso que a Vida é para si mesma, imediatamente, o seu próprio Mandamento e não precisa de injunções e de preceitos éticos exteriores e separados de si, à maneira de leis, pois “*(...) la vie ne cesse de nous donner à nous-mêmes avec ses prescriptions insurmontables.*”²¹ A auto-fruição da Vida, i.e., viver é a sua felicidade, “*sa jouissance, son pathos*”, sem jamais demandar qualquer *télos* exterior a si. A Vida, como a *Rosa* de Angelus Silesius, “*ist ohn’ Warum*” – *é sem porquê*²², e assim não colhe sen-

¹⁹Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §7, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001.

²⁰Michel HENRY, “Question de la vie et de la culture...”, p. 14.

²¹Michel HENRY, “L’Éthique et la crise de la culture contemporaine”, p. 39.

²²*Die Ros’ ist ohn’ Warum* (A *Rosa é sem porquê*, edição bilingue alemão-português, Lisboa, Vega, 1991).



tido fora de si pois quer-se sempre a si mesma. A auto-fruição da vida constitui a sua única finalidade. É deste poder Arqui-principial que o trabalho, a *práxis*, a organização social, a arte, a moral e a religião são expressões²³.

Deste modo, a ética só tem sentido se for uma rememoração ao homem, se ao invés de preceitos, lhe diz para que se reconheça advindo na Vida. Mas isto implica abandonar radicalmente uma visão naturalista do humano, erradicar a ideia de uma natureza humana que teria de perseguir fins para se realizar. “*Se a acção é a acção da vida, pertencendo-lhe por isso, tal implica relacionar a análise fenomenológica da vida com a acção, impondo-se-nos consequências decisivas para a ética.*”²⁴ Deslocar o princípio da agir da esfera da lei e da ética para a esfera da Vida tem consequências decisivas. Estamos bem longe do reino da veleidade, da contingência e do relativismo, quais espantelhos que guardiões da lei logo adejam. Porque o que está em causa não é a lei, mas a representação dela, aquilo a partir de onde se faz o que se faz. Porque na Vida o mandamento não é exterior, não está separado daquele a quem se dirige; o seu estar vivo não é diferente o mandamento. “*O habitat do agir é a Vida; só na Vida se pode contactar com o agir, só nela há as modalidades do viver. Se deve haver princípio do agir, de modo que este não esteja abandonado à incerteza e ao acaso, então, este princípio é homogéneo ao ser da Vida.*”²⁵

Reconhecer-se advindo na Vida é reconhecer-se na condição de Filho, o que é dizer: unido à essência patética da Vida. Assim, “*a ética - totalmente estranha ao domínio da ciência, pois esta não tem nada para nos ensinar sobre o que devemos fazer - vai às fontes da Vida e apenas nesta bebe. É por isso que a vida, experienciando-se imedia-*

²³Michel HENRY, “L’Éthique et la crise de la culture contemporaine”, p. 21. A propósito de o trabalho, como “*trabalho vivo*”, ser expressão originária da Vida, cf. a obra de M. HENRY, *Marx. t.I: Une Philosophie de la réalité; t. II: Une Philosophie de l’économie*, Paris, Gallimard, 1976 (cons. na reedição de 1991).

²⁴*Eu sou a Verdade. Por uma filosofia do cristianismo*, (trad. port. de F. Martins / M. Costa Freitas), Lisboa, Vega, 1998, p. 178.

²⁵*Eu sou a Verdade...*, p. 185.



tamente na sua necessidade paciente e em todos os seus vividos, sabe o que é e o que quer, e sabe também o que é preciso fazer e como o fazer.”²⁶

“A ética [- diz-se -] é a teoria da acção. Ora a acção implica esta imediatez essencial da vida (...), de modo que só a vida pode agir. (...) É preciso desembaraçarmo-nos decididamente dos preconceitos de uma metafísica da representação que a esta subordina o fenómeno da acção, [e que] acredita que, para agir, é preciso representar finalidades, representar meios e avaliar a sua relação. Numa palavra: que confunde com uma representação a nossa relação com a acção, quando, ao invés, só se uma tal representação não se encontrar na nossa relação original com a acção é que esta é possível.” “A tarefa da ética (...), na realidade, é compreender porque é que há uma teleologia imanente à vida e como é que é a vida quem, de facto, decide da sua própria acção.”²⁷

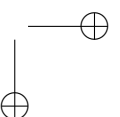
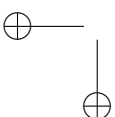
Mas “a Lei está privada da realidade porque é transcendente, exterior à vida e por isso é apercebida como exterior, como um conteúdo exterior à vida.” “(...) a incapacidade da Lei produzir o agir que ordena, envolve, também, o mundo que se constrói sobre ela, em geral o mundo ético, numa característica contraditória.”²⁸

A ética, por conseguinte, não é um saber representativo, exterior, que constitui um objecto, mas um *co-naissance* (*co-nascença*), um saber imediato e vivido, advindo na subjectividade arqui-transcendental e patética da Vida. O *ethos* da ética é a morada da Vida, não o conhecimento dos nossos deveres. “Aquele que concebe a ética como uma disciplina normativa e como uma conhecimento esbarrará sempre com a ironia de Schopenhauer: ‘É impossível uma ética que queira regular

²⁶Michel HENRY, “Ce que la science ne sait pas”, p. 50.

²⁷Michel HENRY, “Ce que la science ne sait pas”, pp. 32.33.

²⁸*Eu Sou a Verdade*, p. 181.





e corrigir a vontade [i.e., a vida]. De facto, as doutrinas apenas actuam sobre o conhecimento, mas este jamais determina a vontade em si mesma.’” Só a Vida nunca erra. Encontramo-nos aqui num plano que M. Henry chama “*práxis radical*”, um “*savoir-faire originel*” que “*pousse à l’action*”, lugar nativo do agir enquanto tal, de todos os fazeres e afazeres, da ética, da poética e de toda a cultura. Esquecer esta imanência radical da Vida ou apropriar-se dela como se fosse nossa (possibilidade de um egoísmo transcendental) só pode ter como consequência o regresso à barbárie²⁹.

Conclusão – “*Dilige et quod vis fac*”

Podemos dizer que até aqui M. Henry prosseguiu exclusivamente no âmbito das possibilidades da disciplina fenomenológica e segundo as exigências internas mais rigorosas. Todavia, uma vez aqui chegado, não pôde deixar de reconhecer que, historicamente, as exigências que uma Fenomenologia radical formula por si só, no sentido de remontar à fenomenalidade do fenómeno, se encontram cumpridas por antecipação e em excesso nas afirmações centrais Cristianismo, mormente no Evangelho de João. “*Pater meus usque operatur et ego operor*” / “*o meu Pai trabalha e eu também trabalho*” (Jo 6, 16-17): a essência originária da Vida divina é puro agir. Neste sentido, a experiência cristã presente nos textos do Novo Testamento é a expressão mais plena e radical da essência fenomenológica absoluta da Vida. Não é a Fenomenologia histórica que outorga dimensão fenomenológica à experiência cristã, como qualquer esmola. Não! Esta é a sua natureza íntima, a partir da auto-revelação da Vida. A natureza íntima da teologia cristã é fenomenológica. “*Nele estava a Vida e a Vida era a luz dos homens*”; “*(...) As nossas mãos palpam o Verbo da vida, porque a Vida manifestou-se e nós vimo-la e anunciamo-vos a vida eterna que estava junto do Pai (...)*”; “*(...) Deus deu-nos a vida eterna, e esta vida é o seu próprio Fi-*

²⁹Michel HENRY, “Ce que la science ne sait pas”, pp. 48-49; ID., *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.





lho”³⁰. À “Vida fenomenológica absoluta” o cristianismo chama Deus. Deus é, para a experiência cristã, Vida Arquipassiva, Vida absoluta que se auto-frui e auto-revela, enlaçando no seu abraço *patético* originário todos os viventes. Os textos do Novo Testamento não são Teologia, são Fenomenologia radical. Assim, o *ethos* da ética para uma Fenomenologia que demanda as raízes dos poderes humanos coincide com o que a experiência cristã também considera o lugar nativo da acção, o seu *habitat*. “O agir designa esta auto-transformação interior e patética da vida, encontrando na vida a sua única motivação, a sua única finalidade e, antes de tudo, o meio em que se efectiva e em que é possível. (...) O génio do cristianismo consiste em ter compreendido, de imediato, fora e antes de qualquer pressuposição ou análise filosófica, que a acção é a acção da vida e só na vida é possível”³¹. Podemos pois reescrever o preceito agostiniano “*Dilige et quod vis fac*” / “*Ama e o que quiseres faz*”. Melhor se dirá “*Vive e o que quiseres faz*”, pois da Vida só sai Vida e não morte, nem mal algum. *Vive!, pois da raiz da Vida só pode sair o Bem!*

³⁰Jo 1, 4; 1 Jo 1, 1-2; 5, 12. Michel HENRY, *Encarnação...*, p. 70.

³¹*Eu sou a Verdade*, p. 177.

