



Uma nota sobre o metafísico na ontologia fenomenológica de Henry, com a demonstração de que há mais confluências das habitualmente reconhecidas entre fenomenologia radical e ética como uma ótica da filosofia primeira em Levinas ¹

A note on the metaphysical in Henry's phenomenological ontology, with the demonstration that there are more confluences than those usually recognized between radical phenomenology and ethics as a perspective of the first philosophy in Levinas

Miguel García-Baró²

1

Quando na atualidade um jovem filósofo declara que se interessa por Michel Henry ou Emmanuel Levinas, entre os rigorosos contemporâneos, permito-me pensar que ele apresenta um sintoma inequívoco de uma autêntica vocação para a filosofia primeira. Sua chegada supõe, desde o início, uma esperança. Por que isso acontece? Por que me acontece o contrário em relação a outros nomes próprios de que se escolhe o material para uma tese de doutorado, por exemplo?

O interesse por Levinas e Henry é despertado pelo modo de apresentarem de forma tão clara e tão convincente que o ser humano tem uma relação *direta e imediata* com o absoluto, isto é, com a verdade *além de toda hermenêutica*. É evidente que Levinas defendia um certo tipo de hermenêutica, mas antecipava uma filosofia primeira da qual ela estava excluída: o *dito* fica entregue a todos os tipos de tomada e retomada, da minha parte, da parte daquele que disse e de qualquer terceiro; mas o ensinamento da alteridade que implica *dizer é retidão*, sem intencionalidade que a interprete; é, exatamente, *rosto, visage*, olhar de uma arma que já me foi apontada com êxito e de não há esconderijo para mim, uma finta com a qual poderia evitar de ser alcançado e *ensinado*. Aqui,

¹ Tradução de Silvestre Grzibowski, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: silboski@yahoo.com.br

² Doutor em Filosofia. Academia Real de Ciências Morais e Políticas de Espanha. Catedrático de Ética na Universidade Pontifícia de Comillas.



aplica-se a radical e constante *escuto e obedeço*, sem tempo para que minha consciência se refugie em si mesma e considere se realmente escuta e se realmente obedecerá aquilo que entende de uma determinada mensagem. E com esta perfeita *droiture, retidão* não é uma simples notícia do Outro, mas marca do Bem, a infinidade do Infinito, e assim estou ancorado na verdade do bem, antes da minha decisão. Não houve uma iniciativa que eu tenha empreendido e, o que é importante, não há *por isso mesmo* a possibilidade de uma ilusão lamentável. O que eu terei que analisar e elaborar é o modo concreto de minha obediência ao bem, não se o *bem e a alteridade ética existem* – neste contexto, não me afasto de toda terminologia de aspecto ontológico, porque o próprio Levinas não o fez nem mesmo em *Totalidade e Infinito*.

No caso de Henry, ele apresenta mais afinidades com a tradição central clássica da filosofia moderna, já que ele mesmo, como seu inspirador, Maine de Biran, partem de uma necessária correção do cartesianismo que por um momento já foi encontrado pelo próprio Descartes, mas que estava obscurecida desde a Terceira Meditação Metafísica. É muito curioso observar que Franz Brentano se adiantou a Henry no resgate dessa zona primordial de Descartes, embora entre todos os grandes psicólogos do século XIX Biran pareça ter sido o único que não leu – nem citou, claro – Brentano, como será visto no primeiro livro de sua grande *Psicologia do ponto de vista empírico*.

Refiro-me ao que Henry denomina de autorrevelação não intencional da vida a si mesma, ou melhor, para o *ipse*, ao *ego* sem o qual essa autorrevelação que é o próprio ser da vida não se torna possível. O *ego cogito* não é suscetível de ilusão de nenhuma classe, não apenas por razões éticas, como diz a filosofia judaica contemporânea desde *A Estrela da Redenção*, de Franz Rosenzweig, por causa de sua própria índole ôntico-ontológica. Descartes pensou que se tratava de evidência de um *modo*, de substância pensante, onticamente baseado na existência criada e finita; mas tal interpretação do *presente vivo em mim* a converte em algo suscetível de dúvida. No entanto, a reflexão sobre a possibilidade de ilusão e dúvida leva em última análise à descoberta de que o lugar diante do qual toda *alétheia* de todo ente possível que se manifesta é um *aparecer ou phainesthai* que merece o nome de *essência de manifestação*, uma vez que é o suporte de todo *phainomenon* concebível. Agora, este *aparecer*, essa arquiverdade não é nenhum sujeito inacessível – salvo como uma pura condição de possibilidade dos entes (ou fenômenos). Sua extraordinária e universal função é a própria que a tradição denominou sempre de *autoconsciência*, mas é de suma importância notar que ela já está sendo interpretada de uma maneira que, embora mais sutilmente daquilo que acontece



na Terceira Meditação Metafísica de Descartes, permanece aberta à possibilidade de dúvida ou relativização cética. Trata-se, no entanto, de uma contradição evidente que exige libertar toda hermenêutica imprudente desta essência da manifestação. Como consegui-lo?

A resposta é realmente muito próxima de Levinas, embora, logo, divirjam as respectivas filosofias primeiras em questões importantes. Trata-se também de um *dado* prévio a toda ação subjetiva, a toda reflexão, a toda interpretação mediante alguma classe de intencionalidade. Por assim dizer, é que a própria intencionalidade, em cada caso, está verdadeiramente aberta a si mesma, sem que isso implique qualquer autointenção. Brentano recordava, mesmo sem perceber plenamente a gravidade desse assunto, que toda direção primária ou frontal da intencionalidade de um ato psíquico comportava *in obliquo, en parergoi*, uma mal chamada direção secundária, que era simplesmente o fato de ser transparente para si mesma sem a necessidade de reflexão e uma segunda intenção própria da reflexão, que levaria a um impossível infinito de reflexões – atos psíquicos – a realização de um único ato psíquico ou intencional.

Como Brentano seguia pensando em termos de uma consciência que precisava de uma substância-eu para sustentar seus atos como modos ou acidentes, ele admitia, por trás ou nos antecedentes ontológicos da psicologia descritiva, uma psicologia genética que alguma vez se ligaria com a ciência física, e juntas permitiriam a construção completa de uma metafísica (teísta) da qual, agora, temos capítulos decisivos. Evidentemente, essa psicologia descritiva que acolhia a autoconsciência em seu âmbito não era mais do que uma disciplina científica particular e de nenhuma maneira se construía como filosofia primeira.

Henry, tendo em vista o que aconteceu nas mãos de Heidegger, o brilhante prolongamento de Brentano que foi a fenomenologia de Husserl, estava desde o início muito mais consciente da extrema radicalidade com que se deve saber receber (em vez de *interpretar*) o modo como o *aparecer aparece a si mesmo* e só por isso se eleva à *essência da manifestação*. Essa essência da manifestação não pode pertencer – absurdamente – a um ente, mas tem que desempenhar o papel de *ser* ele mesmo, que revela os entes ocultando-se – embora não em tal grau que não haja espaço para uma *fenomenologia radical, material*, que não se preocupa com entes, mas com o ser, precisamente, devido à dificuldade de realmente encarregar-se *do que é o ser*. A fenomenologia deve ser ontológica porque procura revelar não os fenômenos já abertos, mas com os métodos complexos busca revelar os que são possíveis a partir de uma abertura baseada nas outras anteriores; vale a pena, muito mais



do que aquela *Bilderphänomenologie*, aquela que busca a revelação da revelação, ou melhor, que consegue encontrar-se com ela tendo prescindido da autêntica abstenção radical (*epoché*) a toda escuridão que lançam os entes sobre ela – sobre *o ser*. Heidegger desprezou a representação e a intencionalidade em favor de um *in-der-Welt-sein* de caráter pragmático, e embora ele tenha feito bem as duas primeiras, exagerou indevidamente na segunda. É verdade que se trata de um *Verstehen* e, acima de tudo, de *Stimmungen* e de uma *Grundbefindlichkeit* que não se deve ao mundo, mas o que resta de subjetividade no ente que sou, no *Dasein*; mas o que deve ser feito é levar à sua verdadeira índole esse aspecto *autoafetivo* que Henry decide, com Husserl e Levinas, seguir chamando de *vida*.

O ser, em seu tratamento fenomenológico radical ou material, é esse *auto-braço*, *auto-étreinte*, *auto-pathos* não intencional, passivo, misteriosamente dado a si mesmo no presente sem êxtase de passado nem de futuro, que realmente é a *minha vida*. A doação deste *pathos* essencial mostra, de fato, misteriosamente, uma finitude peculiar que, como é claro, não pode se referir a qualquer transcendência que seja a verdade não revelável da verdade revelada por cada ente. Deve acontecer que essa finitude da *minha vida* como que doada si mesma na passividade de um abraço com ela mesma não cabe modificar nenhum sentido – e que é inacessível a toda hermenêutica – já contém em si o absoluto. Deve haver aqui uma finitude enxertada a partir dele e, evidentemente, no absoluto como se fosse um atributo dele – a terminologia de Espinosa vem à caneta tanto a de Henry como, claro, agora a minha, inevitavelmente.

Introduzimo-nos, assim, em uma consideração que nunca se encontra no próprio Henry, evidentemente mais interessado no fenomenológico do que no ontológico – o que talvez seja inevitável – para sempre levar a um terreno onde a especulação metafísica tem que ser misturada com descrição ou anexada a ela prudentemente. A origem existencial da filosofia de Henry e do seu interesse capital, dirigido a combater *a barbárie* – um fenômeno tardio da vida que se rebela contra ela com armas de um poder aparentemente invencível – contribuí, sem dúvida, atrevo-me a dizer, que o terreno em que estamos agora situados não foi explorado pelo próprio Henry.

2

Somente no primeiro de seus estudos em relação imediata com o doutorado – que logo foi publicado como *Fenomenologia e filosofia do corpo*, na forma quase de um comentário sobre Biran – há alguma página extraordinária que roça os limites desta questão. Porque, sobretudo, a instância

ontológica – que aqui é ao mesmo tempo fenomenológica: *ser e verdade* como *essência da manifestação* – não faz sentido que se diga no plural. Diz-se no singular por analogia com a singularidade de um ente, sabendo que se trata de uma analogia que deve tomar-se com sumo cuidado. Mas é que o *ser*, como já recordei, *sou em certo modo eu mesmo*; isto é, *eu* não sou exatamente um ente em relação muito especial com o ser, como ocorre em *Ser e Tempo*, mas, para dizer de outra maneira, sou o ser em uma certa conexão íntima com o ente no qual sucede a verdade dos restantes entes – nos termos de Henry: um ente em cuja imanência vivem os demais entes, embora uma parte muito grave de minha peculiar finitude resida em expô-los em um horizonte extático, tempo-espacial, matando-os, alienando-os de si mesmos.

Por um lado, faz-se justiça – diria eu, justiça excessiva, se não fosse um oximoro intolerável – que haja em mim algo de absoluto, não só porque a afirmação da minha existência possui uma zona de certeza absoluta, mas porque me enraízo no absoluto: tenho significação absoluta, embora a estranha tendência para ignorar e matar que tantas vezes me domina me *interprete* como jogado na mesma exterioridade extática, no mesmo horizonte em que lanço sem consciência de fazê-lo aos demais entes, ou seja, ao *mundo*. E no mundo se nasce, se morre, se muda; se é, em suma, tão contingente e caduco como tudo que há nele e talvez ele mesmo.

Meu pertencimento ao absoluto, o fato de ser eu mesmo *vida, uma vida e única, o ser e a verdade*, me fará repetir, quando um indiscreto García-Baró me pergunte em público sobre a morte, a expressão de Espinosa: *conscii sumus nos aeternos esse* – a propósito, cobrindo o microfone e dirigindo-me apenas ao meu ousado amigo-aluno.

A vida não pode morrer, exatamente como sua concepção platônica na forma de *psyché* que é *to autokíneton, alma em movimento* (alma e vida de quanto vive, ou seja, do mundo e seus deuses). Talvez, ainda que possa suceder com a minha *vida* – na medida em que esta limitação ôntica faça sentido – algo semelhante disse Husserl sobre *minha mônada*: que tenha acordado e adormecido (definitivamente, se atreve a afirmar o primeiro dos fenomenólogos), mas sendo um habitante perene do *Monadental*, em cuja performance intencional universal eu colaboro. Em Henry, como essa colaboração *mancomunada* é vista como um procedimento de autoilusão da vida, as coisas se veem de modo muito diferente – de fato, muito próximo das mais exaltadas reflexões de Fichte sobre *die Bestimmung des Menschen*.



A vida é próprio absoluto, o ser, a verdade, a essência da manifestação. Não ocorre no tempo que é o horizonte que projetamos nos entes alienados (do mundo que Husserl chamou de *mundo-vida*, *Lebenswelt*), mas em uma autocriação em exaltação perpétua, muito semelhante à *durée réelle* bergsoniana. Daí que o autoabraço afetivo em que se revela a vida seja essencialmente *gozo de si*, embora aberto, no caso da finitude humana a um vaivém entre o fartar-se de alegria, o cansaço do tédio e o não gozo: um ritmo que reproduz o que Heráclito disse do círculo de Fogo.

O que simplesmente em mim é vida, é absoluto. O que mais há em mim que me distingue da vida de Deus? Não a vida como se repete no livro sobre Biran, é realmente uma e única, mas apenas o modo de sua doação ou autodoação (e eu emprego a palavra *modo* na lembrança colateral de Espinosa). Em realidade, as duas características desse modo finito já foram mencionadas: a primeira é que a vida faz experiência dela mesma em mim não como liberdade e espontaneidade criativa, mas como passividade que se *recebe* a si mesma – ponto-chave de discordância com Bergson; a segunda é a consequência da primeira: essa passividade é um ter que carregar com a vida, ter que suportá-la como o mais duro destino, embora tenha fases muito repetidas de alegria, leveza e gozo. Mas também se trata de uma alegria da qual eu não sou livre, e de uma leveza muito pesada, porque eu não posso me retirar da vida para nenhum reduto onde ela não esteja se recebendo sem cessar, noite e dia. O que é ao mesmo tempo a possibilidade de descanso e trégua, no fundo não dá nenhuma trégua, e daí as perigosas reações antivitais e bárbaras que se expressam de mil maneiras – do suicídio ao mal moral, passando pela náusea, tédio e desejo destrutivo. Nada disso acontece na vida absoluta, mas é muito frequente na vida presa em seus modos finitos. E eu sou o absoluto e essa capacidade de incompreensão e rebeldia – precisamente porque ser o absoluto é em si mesmo tremendo e irrevogável.

Henry encontrou uma imagem para restringir maravilhosamente como pode ser isso, de termos nossa raiz no absoluto e sermos capazes de ignorá-la com base na finitude. Naturalmente, aqui não cabe o recurso de declarar que essa finitude é pura aparência. Longe disso, é realíssima, embora o paradoxo formidável seja que afeta a vida a si mesma, não a um ente, e que esta afeição não volta ao eu humano finito como um mero ente. É audacioso da minha parte falar aqui de imagem, mas mantenho-me fiel nisso, aproximo a questão de maneira admirável de como Levinas escreveu que nosso corpo é mais um advérbio do Mesmo do que qualquer outra coisa. Porque, com efeito, estou me referindo ao corpo, à *carne* como Henry a trata. Um corpo que, no entanto,



pelo menos em uma de suas camadas de ser, é claro que se morre. E, todavia, é ainda mais difícil dizer que minha carne não é só um ente que dizê-lo diretamente da vida. Mas é que receber a vida é carregar todas as potencialidades encerradas no movimento subjetivo, que chamo de meu corpo – observa-se como agora esse *movimento* não deve estar no espaço e no tempo do mundo; se o tomamos como um mundo da vida cotidiana, já o tomamos como um objeto da ciência física.

Ou melhor, o meu corpo subjetivo, minha *carne viva* é uma imagem magnífica da vida em modo finito porque possui todas as características que temos pensando nela até aqui. É claro que minha carne viva não é um objeto para a intencionalidade da consciência, não é um produto reflexivo, e não é tampouco, *pave* Descartes, algo cuja existência evidente pode ser duvidada. E, por outro lado, media todos os nossos conhecimentos não como faria o produto reflexivo chamado de consciência por Husserl, mas *sensivelmente*, ou seja, *afetivamente*. De fato, declarar que a vida é tudo o que Henry afirma dela – e encontra seguramente em todos nós um eco imediato de assentimento e, por ter dado essa prioridade ontológica, nos liberta da figura hermenêutica – exige começar como um *nominalista* o relato da fenomenologia radical; e se a vida absoluta não aliena entes nem os mata, mas os mantém acolhidos em sua imanência (Henry, como Fichte, é um adversário decidido do conceito de *criação*, e isso o leva em algumas de suas mais expressivas conferências a declarar-se *cristão gnóstico*), a vida como carne pode virar as costas para a própria vida.

Por certo que neste ponto se insere um dos passos mais interessantes e arriscados entre os que Henry avançou no texto *A Essência da Manifestação*: isto é, que há uma carne de Cristo, do Archi-Filho da Vida ou Pai, e uma carne do modo finito da vida que sou eu. Não necessitamos agora desenvolver essa ideia com a qual Henry, talvez, mais do que ninguém, tenta atenuar uma saída solipsista, na carência completa de alteridade viva para sua fenomenologia. Basta observar que o Cristo entende perfeitamente o mundo da morte, e que os humanos cremos quase sempre que vivemos formando meras partes dele; mas essa compreensão não significa que para a carne viva do absoluto haja também uma possibilidade real de tédio, ódio, ânsia destrutiva ou, simplesmente, a capacidade de alienar entes projetando-os exclusivamente no horizonte do mundo.

3

O que aqui é importante notar é que, ao introduzir em sua fenomenologia a *carne de Cristo*, Henry torna ainda mais difícil o pensamento de que sejamos cada um de nós modo finito de vida.

Se a vida é uma e única, não menos a carne viva do Arqui-Filho. Nossa carne está na carne de Cristo como nossa vida está na vida (no Pai). Somos, então, por assim dizer, de alguma maneira *cristos fimitos*, e o que aqui quer dizer *fimitude* é ao que diretamente temos que atribuir tudo aquilo que o próprio Cristo não pôde viver mais que sob a forma absolutamente misteriosa de tentação.

Ao preservar assim a tese teológica essencial de que Cristo se encarnou em tudo o que é carne humana, exceto no pecado, procuramos compreender como a presença do outro não tem de nos conduzir imediatamente à sua alienação, como se o outro fosse apenas um setor do mundo. E é verdade que nenhuma torção do que se dá possa chegar a ter como efeito que prescindimos completamente da não-mera-mundanidade do outro ser humano, já precisamente como carne viva (a questão do espírito novamente nos faria sair dos limites muito estritos que estabeleci para este ensaio). Por exemplo, a violência criminoso é o que é porque o assassino não consegue despojar o outro de quanto nele é vida e absoluto. E a única explicação que posso encontrar para o mal moral e para o pecado é exatamente esta: que somos capazes de rebaixar ao estatuto de coisa, restrita a certas propriedades físicas, o que sabemos muito bem ser a carne viva, de alguma forma a carne de Cristo. Não o conseguiremos até o fim, mas podemos sofrer a ilusão de tê-lo alcançado. Daí, por exemplo, as páginas muito duras que Henry dedica não apenas ao homicídio, mas aos vários aspectos da luxúria.

Enfatizo uma nova coincidência com Levinas: nossa carne viva conhece de maneira quase sensorial a santa alteridade do outro ser humano, e não a confunde com a respeitada alteridade dos outros seres que chamamos de vivos, mesmo quando supomos que neles não haja autorrevelação da vida (isto é, não haja vida). Talvez aqui se abra a porta para um acordo ainda maior com o sábio judeu, que saudavelmente coloca em questão um assunto não bem analisado pela fenomenologia radical. Quero dizer que o reconhecimento do outro humano, uma vez que não pode ser fundado na própria passividade da vida, uma vez que antes de coincidir nela como algo semelhante a vasos comunicantes todos na mesma carne de Cristo, exige o *perceber* o outro com sensibilidade, não tem tanto a ver com sua carne mesma – imitável em bonecos, robôs ou hologramas – mas com o fato de que ele nos *fala*. Mais do que um fenômeno visual ou tátil, seguramente ao outro *se a escuta*, e me fala quando diretamente dirige o seu rosto (*visage*, olho para uma arma não violenta apontando para mim) para mim e me ensina não tanto o conteúdo de suas frases, mas o puro fato de sua presença *chamando-me a responder*. Ver-se investido de *responsabilidade* pelo dizer, sem dúvida, é o outro – sem



que nos sirvamos de nenhuma interpretação ou de qualquer percepção intencional para escutá-lo – com efeito, se dá, sobretudo, em um *ato de fala* e como comunicação. Henry insistiu em separar nitidamente o *logos* grego, a palavra, do *logos* bíblico, o *verbo encarnado*, a própria carne viva mesma em autorrevelação (finita ou divina). Chegou a escrever uma vez que as palavras servem essencialmente para mentir; e é verdade que sem elas a mentira seria impossível, mas também é verdade que sem o conjunto total do que é um ato de falar não seria possível a profunda coincidência com o próximo na carne do Archi-Filho. Por mais que estejamos ôntico-ontologicamente conectados nela, devemos dar alguma resposta ao enigma de que somente em certos instantes se execute a relação entre vidas finitas de modo autêntico, sem alienação e coisificação, sem violência, sem a perigosa mediação de conceitos que, como foi dito no contexto do pensamento judaico pós-Shoá, foram o instrumento de uma futura conversão de outros seres humanos em cinzas. Assim como às vezes os universais exageradamente condenados se vingam de Henry, aqui nos acontece que há uma necessidade de, sem recorrer a eles, conceder à fala um valor-chave no processo de revelar a vida finita dos outros.

Nesta perspectiva complexa, proponho nos situarmos diante da esplêndida filosofia de Henry, que não perde de vista os enigmas de sua ontologia. Nunca tentemos abandoná-la enquanto nos dedicamos a seguir as suas peripécias pelos domínios aparentemente menos íngremes.