



Democracia e religião na fenomenologia da vida de Michel Henry ¹

Démocratie et religion dans la phénoménologie de la vie de Michel Henry

Frédéric Seyler ²

Resumo: A publicação da *Essência da manifestação*, em 1963, marcou o início da obra de Michel Henry e, portanto, o início daquilo que ele mais tarde designará pelo termo “fenomenologia da vida”. Este empreendimento é um esforço contínuo para desenvolver sistematicamente uma nova abordagem fenomenológica que, embora faça parte de um diálogo com a tradição, leva a cabo uma crítica radical não só da fenomenologia clássica husserliana, mas também dos sucessores mais importantes de Husserl: Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, no essencial.

Palavras-chave: Democracia. Fenomenologia. Vida. Religião.

Résumé: La publication, en 1963, de *L'Essence de la manifestation*, marque le début de l'œuvre de Michel Henry et ainsi le début de ce qu'il désignera plus tard par le terme de « phénoménologie de la vie ». Il s'agit, dans cette entreprise, d'un effort continu destiné à développer systématiquement une nouvelle approche phénoménologique qui, si elle s'inscrit dans un dialogue avec la tradition, n'en effectue pas moins une critique radicale non seulement de la phénoménologie classique husserlienne, mais aussi des successeurs les plus importants de Husserl : Heidegger, Sartre, et Merleau-Ponty, pour l'essentiel.

Mots clés: Démocratie. Phénoménologie. Vie.

A especificidade da fenomenologia da vida

A originalidade da abordagem henryana da fenomenologia consiste em considerar a intencionalidade como um dos dois modos de aparecer e, portanto, em contestar o monopólio no domínio da fenomenalidade. Como resultado, a tese principal de Michel Henry equivale a contestar que todo aparecer possa ser subsumido sob o título de uma “consciência de algo”. Esta consciência

¹ Tradução de Janilce Silva Praseres, pós-doutoranda em Filosofia na Universidade da Beira Interior – UBI, Portugal. Pesquisadora do Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura, da mesma universidade; revisão de Marcelo Fabri, Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM.

² Professor Associado na DePaul University – Chicago. Co-Director da *Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie*. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.



de algo, esta consciência intencional, deve, pelo contrário, ser fundada numa ordem fenomenal diferente daquela da intencionalidade, ou seja, uma ordem do aparecer que deve ser concebida precisamente como *pré* e, portanto, como *não*-intencional. É este modo fundamental de aparecer que Henry designa pelos conceitos de “páthos”, “afetividade” ou ainda, mais simplesmente, de “vida”.

Uma vez que a filosofia se apoia em pressupostos fenomenológicos relativos ao que se deve entender por fenomenalidade, a crítica henryana da fenomenalidade diz respeito à filosofia em seu sentido mais geral³. As lições de Göttingen de Husserl já tinham notado que a fenomenologia se dedica ao estudo do como da doação (*Gegenstände im Wie*)⁴. É, portanto, o modo de doação, isto é, o próprio aparecer, que a fenomenologia estuda. Por isso, a questão da fenomenologia não é, em última análise, tanto a de saber como os objetos nos aparecem, mas, isto sim, como o aparecer aparece. Para Henry, a situação que precisa de ser corrigida é, assim, a de uma redução, herdada da tradição, do aparecer ao único modo de intencionalidade. De fato, esta redução, a que Henry designa sob o título de “monismo ontológico”, não só dominou quase toda a tradição filosófica, como também levou a uma redução da subjetividade à sua única função de ser um olhar virado para o exterior, absorvendo-o, por assim dizer, inteiramente na transcendência do mundo⁵.

Henry não nega, evidentemente, que os resultados decisivos tenham sido obtidos pela fenomenologia intencional, especialmente no que diz respeito às investigações de Husserl sobre a correlação noético-noemática⁶. A sua questão, porém, é a questão da intencionalidade ela mesma, a saber, a questão *transcendental* relativa às condições que tornam possível a intencionalidade. Se a intencionalidade dá acesso aos objetos, como podemos aceder à intencionalidade propriamente dita? Seria um tal acesso também intencional? Por outras palavras, o modo como a intencionalidade nos é dada, é ela homogênea ao modo de doação dos objetos? Conforme Henry, a resposta a esta questão da homogeneidade é claramente negativa. Se a intencionalidade nos permite “ver”, no sentido de ver da consciência em geral, então deve admitir-se que o ato de ver não é visto em si

³ HENRY, Michel. *Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*. In : JANICAUD, Dominique (éd.). *L'intentionnalité en question: Entre phénoménologie et sciences cognitives*. Paris: Librairie Philosophique, 1995, p. 383–397; reproduzido em *Phénoménologie de la vie*. Paris: Épipiméthée PUF, 2003, v. I p. 107.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Den Haag: Hua X, 1966, p. 117.

⁵ Cf. HENRY, Michel. *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée PUF, 1963 (3^{ème} édition 2003). Section I, p. 59-164.

⁶ HENRY, Michel. *Incarnation*. Paris: Seuil 2000, p. 131.



mesmo, mas, pelo contrário, escapa à vista. A partir disso, também se deve admitir que o ato intencional não é, em si mesmo, dado de maneira intencional. Ou, na linguagem da *A Essência da Manifestação*, “a transcendência não pode pôr seu próprio fundamento e, por isso mesmo, não pode constituir a essência do fundamento”⁷.

Tomar seriamente a afirmação de que o aparecer deve ele mesmo aparecer, e tendo em vista que a regressão ao infinito deve ser evitada, implica o seguinte. Tal aparecer deve aparecer por si mesmo, ou seja, ele é da ordem de um *auto*-aparecer, Eis, com efeito, um momento decisivo da argumentação de Michel Henry. Todavia, a intencionalidade, uma vez que aponta para e revela outra coisa que ela mesma, não pode efetuar semelhante revelação de si. Henry conclui que o modo fundamental de aparecer, a saber, o auto-aparecer do aparecer, não pode possuir uma estrutura intencional, mas deve necessariamente ser não-intencional e, visto que a intencionalidade está relacionada com a visibilidade em sentido geral da percepção (ou da representação), este aparecer deverá igualmente ser qualificado como *invisível*. Em outros termos, a origem e essência da manifestação – “arqui-revelação”, como Henry escreveria mais tarde na sua *Genealogia da Psicanálise* de 1985, por exemplo – são a auto-revelação ou, ainda, na terminologia cunhada desde *A Essência da Manifestação*, uma auto-afecção, que representa o conceito mais central da fenomenologia da vida.

Em Michel Henry, a “vida” não tem, portanto, um significado biológico, mas um significado fenomenológico, na medida em que se refere a este modo fundamental de aparecer que, como auto-aparecer, deve ser distinguido eideticamente do ek-stase próprio da intencionalidade. A vida não é fundamentalmente aberta a uma transcendência, é, pelo contrário, enquanto modo patético de aparecer, fechada em si mesma, ou seja, ela é essencialmente experiência de si ou, mais exatamente e considerando-se que devemos excluir a consciência intencional, *experiência* de si. Esta última é, portanto, a condição de possibilidade de toda a experiência, isto é, de toda *hetero-afecção*. Em suma, se a vida é de fato – no conjunto de seu desdobramento concreto – *também* abertura para o mundo, só o pode ser porque, *fenomenologicamente*, o seu modo próprio é o de uma adesão radical a si, ou seja, de uma auto-revelação. Como Henry sublinha constantemente, e em particular no ensaio de 1987 sobre a barbárie, nenhuma produção intencional – incluindo nas formas mais elaboradas de intencionalidade que são conhecimentos científicos – seria possível sem a revelação

⁷ HENRY, 1963 (2003), p. 259.



interior de um sujeito vivo caracterizado pela auto-afecção. Estrutura que Michel Henry também designa pelo termo afectividade transcendental: *transcendental* no sentido de que ela é a condição de possibilidade de todo fenômeno, e *afectividade* na medida em que a prova do si que constitui o sujeito vivo é um *sofrimento originário*, ou seja, um *pathos*. Pathos, porque uma tal prova não pode cessar, o sujeito vivo nunca pode deixar de aderir a si mesmo. Mas, tal como o outro lado de uma moeda, semelhante adesão a si é também a condição da maior alegria, a que devemos chamar alegria de viver. A alegria e o sofrimento são, portanto, as tonalidades fundamentais que exprimem ambos o fato de que a vida não pode escapar a si mesma, que ela está irremediavelmente ligada a si mesma. Dificilmente é necessário especificar que a auto-afecção compreendida desta forma explica a experiência concreta do sofrimento no que este pode ter de propriamente *insuportável*.

A análise henryana do aparecer está, como podemos ver, ligada à questão do sujeito do aparecer: os fenômenos existem apenas para um sujeito, e a subjetividade é precisamente a outra palavra para a vida, a essência e a origem de todo fenômeno possível. Do mesmo modo, e devido à sua natureza auto-afectiva, esta subjetividade é necessariamente marcada pelas tonalidades fundamentais da alegria e do sofrimento.

A fenomenologia da vida poderia, desde logo, ser qualificada como hylética, mas com uma nuance importante. Enquanto para Husserl a *hylé* é uma matéria bruta destinada a ser formada numa forma intencional (*morphe*) e só atinge o grau de fenômeno através deste formato, a fenomenologia material henryana *inverte* a relação entre *hylé* e *morphé* ao dar à primeira uma forma própria, a de auto-afecção precisamente, e isto independentemente da intencionalidade. Além disso, ela funda a intencionalidade na afectividade, sendo esta última a condição transcendental da primeira. Como Henry escreve na *Fenomenologia Material* (1990),

Esta auto-doação é estruturalmente heterogênea ao “se-relacionar-com”. Ela não é em si mesma um “se-relacionar-com”, mas exclui-o insuperavelmente de si, não está fora de si, mas em si mesmo, não é transcendência, mas imanência radical. E é somente sobre o fundo desta imanência radical que algo como a transcendência é possível. É apenas como um não-ver [...] que o ver se efetua. Ora, este não ver e este não-visto, este invisível, não é o inconsciente, a negação da fenomenalidade, mas a sua fenomenalização primeira, não um pressuposto, mas a nossa própria vida no seu pathos inextático e, no entanto, incontestável.⁸

A fenomenologia da vida defende, assim, a tese de uma duplicidade do aparecer, o que equivale a contestar que a intencionalidade seja o único modo de fenomenalização. Pelo contrário,

⁸ HENRY, Michel. *Phénoménologie matérielle*. Paris: Épipiméthée Puf, 1990, p. 110-111.



se um auto-aparecer não intencional é necessário para que a intencionalidade seja exercida, então existem, de fato, dois modos de aparecer: o intencional, que opera por meio da diferença e que constitui o objeto intencional como transcendente; e o afetivo ou "patético", que se dá na imanência pura antes de toda divisão sujeito-objeto.

Esta breve lembrança da especificidade da fenomenologia henryana é, como veremos, indispensável para compreender a concepção da política e a crítica que dela resulta.

A fenomenologia da vida e a política

O modo utilizado por Michel Henry para abordar a *política* é uma atitude *genealógica*, na medida em que a política é considerada como fundada no domínio pré-político da práxis individual. Esta abordagem opõe-se, desde logo, a toda teoria que construa o indivíduo como determinado por uma totalidade, seja ela social, econômica ou política. Vamos resumir rapidamente os pontos principais⁹.

Do ponto de vista da fenomenologia da vida, não há “autonomia” da política, tal como não há autonomia das estruturas econômicas. Esta é a primeira característica da crítica de Michel Henry à política. Baseia-se na ideia de que as totalidades em questão, políticas e econômicas, em particular, são fenomenologicamente irreais¹⁰, de modo que se deve dizer que a “sociedade”, por exemplo, não existe como tal. A *realidade* desta última é dada apenas pela vida subjectiva dos indivíduos que a compõem, as “leis” da sociedade acabam por não ser mais do que as leis que regem a subjectividade e o entrecruzamento das subjectividades individuais¹¹.

A segunda característica, que resulta da primeira e constitui o seu corolário, é a de uma *aporia* do político. De fato, se o domínio político é desprovido de autonomia fenomenológica, é ao mesmo tempo heterogêneo em relação à realidade da vida subjectiva sobre a qual está, no entanto, fundado. Tal como a economia, a política enquanto tal constitui uma abstração que difere eideticamente da

⁹ Para uma análise mais detalhada sobre este ponto, ver SEYLER, Frédéric. Michel Henry et la critique du politique. *Studia Phaenomenologica*, v. IX, p. 325-351, 2009. In : JEAN, G.; LECLERCQ, J. (éds.). *Lectures de Michel Henry: Enjeux et perspectives*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 185-210.

¹⁰ Henry desenvolve este ponto em profundidade em *Marx*: tome I: Une Philosophie de la réalité. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

¹¹ HENRY, Michel. *Du communisme au capitalisme: Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 1990, p. 57.



subjetividade, sendo, em última análise, o seu produto. Encontramos, assim, aqui a já mencionada dualidade dos modos de fenomenalização, bem como a relação entre fundante-fundado que caracteriza a ligação entre afetividade e intencionalidade. Situada no domínio da representação, a política só pode fornecer “equivalentes” objetivos daquilo que, em princípio, resiste à objetivação, à subjetividade radical. Da mesma forma, a intencionalidade pode muito bem separar da afetividade, mas esta última permanece inacessível ao ver intencional.

A *res publica*, concebida ao mesmo tempo como geral e pública, acrescenta a esta *aporia* uma segunda, que é a da representação política. Conforme a expectativa henryana desta segunda *aporia*, os assuntos públicos, que por definição deveriam dizer respeito a todos, correm o risco de se tornarem o privilégio apenas de alguns. A democracia é, assim, confrontada com o seu duplo carácter aporético, bem como com o perigo de uma hipóstase do político, definida como a alienação da vida na esfera política, uma alienação tragicamente ilustrada pelos exemplos históricos de ideologias totalitárias. Daí resulta que o valor atribuído ao sujeito, que por sua vez deriva do valor absoluto da vida, permite não só uma crítica axiológica dos regimes totalitários, mas também implica uma crítica da democracia como projeto de auto-fundação política. Antes de entrar nos pormenores da argumentação de Michel Henry, deve ser demonstrado que os aspectos gerais da sua crítica da política estão intimamente ligados à oposição entre a barbárie e a cultura que ele estabelece essencialmente no ensaio de 1987.

Se a barbárie em sentido henryano deve ser compreendida como um impossível, isto é, como vida negando-se a si mesma, então a lógica inerente ao totalitarismo é de fato bárbara, uma vez que, como Henry mostra, particularmente, através do exemplo da tortura, que ele considera emblemático do empreendimento totalitário, tal lógica não é outra senão a da hipóstase da política em detrimento do que a funda, nomeadamente a vida subjetiva.

Além disso, do ponto de vista da fenomenologia da vida, não é somente a deriva totalitária da política, mas a própria política e como tal, isto é, como uma abstração, que tende a substituir-se ao desdobramento da *praxis* individual. Esta substituição já se manifesta no esquecimento da vida – que aparece no capitalismo industrial, bem como em toda tendência que consiste em considerar a política como uma esfera autônoma – antes de se tornar radical quando se transforma numa verdadeira *negação da vida* (no capitalismo tecno-científico e no totalitarismo). Em contrapartida, a afirmação da vida pode, por sua vez, ser compreendida como uma inversão desta tendência e como



atenção à vida, ou seja, como condição necessária para a cultura. A política, para Henry, não pode, portanto, ser pensada independentemente da sua gênese transcendental na vida, o que faz da vida tanto a fonte da legitimidade política como o meio essencial de uma crítica da política¹².

A ligação estabelecida entre totalitarismo e barbárie, por um lado, e a ideia conforme a qual a ameaça totalitária não é específica de um determinado sistema, mas encontra sua essência na hipóstase da política enquanto tal, por outro lado, não são isentas de implicações para a avaliação de Michel Henry sobre a democracia contemporânea: a barbárie, tal como Henry a analisa em seu ensaio de 1987, não diz apenas respeito aos exemplos históricos dos regimes totalitários, mas também ao domínio da tecno-ciência nas democracias ocidentais contemporâneas. Daí a questão: a democracia possui os recursos necessários para resistir à hipóstase da política, para poder afirmar a ligação que a une ao seu fundamento pré-político, a subjetividade viva? Será que a denúncia de Henry do totalitarismo como barbárie anda de mãos dadas com a valorização da democracia como veículo da cultura? A resposta a estas questões não é isenta de problemas.

Democracia e religião do ponto de vista da fenomenologia da vida

A resposta às questões acima é antes de mais nada problemática, uma vez que a perspectiva de Michel Henry é essencialmente a de um estudo da genealogia do domínio político, em vez de a de um estudo das características do melhor sistema político. Por outras palavras, é a constituição fenomenológica da política enquanto tal que é examinada e não as formas já constituídas de organização política. Como o autor assinala, a questão da participação ou da não-participação do indivíduo nos assuntos públicos, bem como a questão das respostas políticas que se tenta dar a esta questão, coloca o problema preliminar da existência de uma dimensão política¹³, e é justamente este problema que interessa principalmente à fenomenologia da vida.

Contudo, esta limitação não constitui uma objeção decisiva à aplicação da abordagem henryana aos sistemas políticos constituídos, uma vez que uma análise genealógica os deriva do seu fundamento imanente. De fato, é a abordagem genealógica que fornece uma base para avaliar a legitimidade ou ilegitimidade destes sistemas, como pode ser visto no caso da análise do

¹² A “cultura” deve ser tomada no sentido que é dado a ela por Henry como o auto-agravamento da vida; para o contexto ver: HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Grasset, 1987.

¹³ HENRY, 1990, p. 181.



totalitarismo como uma forma extrema da hipóstase da política virando-se contra o indivíduo vivo. É assim, manifesta, que a avaliação do totalitarismo – como negação da vida e como barbárie – não pode ser considerada axiologicamente neutra.

Portanto, pondo de lado as reservas metodológicas, é por outra razão que a assimilação da democracia contemporânea à cultura se revela impossível, a saber, a permeabilidade da primeira ao reino da tecnologia e do cientismo, um reinado que, segundo Henry, constitui uma manifestação essencial da barbárie.

Além do mais, de acordo com a fenomenologia da vida, a essência da democracia comporta uma aporia que contém potencialmente a hipóstase da política. Em “A Vida e a República”, Henry reconhece que a essência da democracia é de fato “restabelecer, no seu próprio plano, a verdadeira ordem das coisas, a fundação da política na vida, da qual só pode ser uma mediação, um meio para algo que é, portanto, o fim, a saber, a vida, ela mesma, no que ela tem de próprio [...], a subjetividade dos indivíduos vivos que são a realidade”¹⁴. No entanto, é o esquecimento de um estatuto que deveria ser confinado ao de uma mediação que corre sempre o risco de levar a política à sua hipóstase, uma hipóstase em que é à vida que se pede que se conforme a uma abstração, e não o contrário. Como mostra o último artigo “Difícil democracia”, publicado postumamente, a ligação entre a democracia e o seu próprio fundamento é frágil e equívoca, como atesta a relação da democracia com a religião. No seio do projeto democrático, esta relação parece destinada a tomar a forma de uma oposição. Eis o que importa examinar agora.

O princípio básico da democracia é o de uma comunidade que determina o seu próprio destino e, portanto, também as suas normas e valores. Assim, “é contra a religião que a democracia é definida”, visto que “a origem transcendente da lei ético-religiosa aparece a toda a humanidade como uma exterioridade inadmissível”¹⁵. Contudo, perante a aporia que resulta tanto da questão da representação política como da aplicação sem restrição da regra da maioria, a democracia é forçada a dar valor absoluto ao respeito pelo indivíduo, tornando desde logo esta proteção independente do próprio processo democrático. Tal é o sentido da referência aos direitos humanos. Mas, situados “fora do campo de ação de todo princípio político o qual ele seja [...] os ‘Direitos Humanos’ são o

¹⁴ HENRY, Michel. La vie et la république. In: HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. Paris: Épipiméthée PUF, 2003, v. III, p. 162.

¹⁵ HENRY, Michel. Difficile démocratie. In: *ibid.*, p. 171.



fundamento da verdadeira democracia apenas sob a condição de eles próprios estarem fundados”¹⁶. Assim, “quer queiramos quer não, a democracia nos conduz para fora dela mesma, à questão metafísica de saber o que é o homem”: referindo-se a uma exigência ética, a democracia está enraizada “numa verdade mais profunda, fundando a própria ética, situada no coração do homem, ou melhor, gerando-o e fazendo dele o que ele é”¹⁷. Seguindo a fenomenologia da vida, é na vida, concebida como sendo necessariamente subjetiva, que deve estar situado o fundamento dos valores – por exemplo, os do respeito pela vida individual, da liberdade e da igualdade –, fazendo, assim, da vida o último fundamento axiológico da política: “Se *religio* é este laço interior do vivo à vida, deve dizer-se que toda a liberdade é religiosa e, portanto, como este laço, imprescindível, inalienável e irremediável – ou ainda ‘sagrado’”¹⁸.

A igualdade, por exemplo, encontrará seu fundamento no fato de que cada vida singular está enraizada na auto-afecção da vida: “O Idêntico que transforma a diferença mais radical em igualdade absoluta é, para qualquer que seja a tonalidade impressional, a doação a si na auto-doação da vida, é a auto-doação da própria vida”¹⁹. O termo “religião” é aqui tomado no seu sentido etimológico, referindo-se à ligação interna entre o indivíduo e a vida: o indivíduo só existe como um ser vivo, ou seja, como uma subjetividade que se auto-afecta, auto-afecção que, por sua vez, é idêntica à sua ipseidade. Ora, o indivíduo não é o fundamento de sua própria vida, não é a origem do seu nascimento transcendental, que é também a dos seus poderes subjetivos (o “eu posso” husserliano) e, conseqüentemente, da sua liberdade. Um tal nascimento transcendental não pode ser compreendido a partir do horizonte do mundo, mas somente a partir da vida, absoluta desta vez, concebida como um poder capaz de engendrar a ipseidade. A vida individual, situada na vida absoluta, pertence a uma ordem de fenomenalidade heterogênea à aparição do mundo, que reenvia *in fine* ao domínio da visibilidade intencional. Aplicado à questão da democracia, isto significa que o espaço de visibilidade que é criado na *polis* ameaça – apesar da legitimidade do seu projeto: a participação de todos nos assuntos públicos e, conseqüentemente, a equivalência da substância da vida em sociedade com a substância destas vidas individuais²⁰ – ocultar o fato de que a política só é legítima na medida em que serve apenas de mediação para uma práxis que é, enquanto tal, pré-

¹⁶ HENRY, 2003, p. 173.

¹⁷ Ibid., p. 175.

¹⁸ Ibid., p. 179.

¹⁹ Ibid., p. 181.

²⁰ Ibid., p. 162.



política. O espaço público é, assim, o espaço aberto à deliberação através do qual todos os membros de uma dada comunidade política são chamados a chegar a acordo sobre as leis que irão governar a Cidade. Mas para deliberar e concordar, é necessário um critério universalmente partilhado que separe a verdade da falsidade. Se a vida subjetiva é uma verdade universal partilhada por todos os indivíduos vivos, o fato da sua essência permanecer estritamente imanente e, portanto, invisível coloca-a em conflito com a exigência de visibilidade própria da deliberação democrática:

De que verdade, fundamentalmente, precisa um regime político que visa promover um acordo profundo entre os homens, senão de uma verdade cuja natureza é precisamente alcançar tal acordo: uma verdade cuja essência é a universalidade? Ora, tal verdade existe; foi o princípio galileano que a trouxe à luz. Ao opor-se decididamente à experiência sensível, individual, variável e contingente, o conhecimento geométrico do mundo, Galileu propôs uma nova verdade constituída por proposições racionais e como tais universalmente válidas [...]. Assim, a aliança entre o *princípio galileano* e o *princípio democrático sobre o qual a modernidade deveria ser construída foi forjada*.²¹

Embora esta aliança torne possível estabelecer verdades universalmente partilhadas, também torna impossível o acesso ao domínio dos valores: “*No campo aberto pela ciência galileana, nenhum dos valores que a democracia necessita – nenhum dos que constituem aquilo que chamamos o seu conteúdo material ou axiológico – se mantém*”²². Assim, por exemplo, é impossível fundar o valor da liberdade nas ciências positivas, visto que os processos biológicos que afetam um homem reduzido a tais processos não são livres, mas determinados. Do mesmo modo, uma concepção puramente científica do homem é incapaz de fornecer um fundamento para a ipseidade²³:

Nesta concepção, a individualidade de um homem é da mesma ordem que a de uma pedra. Deve, também, reconhecer-se que o princípio tradicional da individuação é incapaz de prestar contas de algo como um indivíduo ter direitos, ser livre, etc. E a razão última deste fracasso é o tipo de fenomenalidade a que o pensamento exige individuação, a saber, a fenomenalidade do mundo e as suas categorias extáticas, nas quais *nos é dada apenas a identidade de uma coisa consigo mesma, mas nunca a Ipseidade de um Si*.²⁴

Tal é, portanto, a aporia que afeta a democracia e, conseqüentemente, o domínio político em geral: ao criar um espaço de deliberação, a democracia só pode satisfazer a exigência da universalidade perdendo aquilo que poderia servir de fundamento axiológico, nomeadamente, a vida imanente. Num universo galileano, existem apenas fatos e leis objetivas. Desde então, é a “aliança do princípio galileano com o princípio da democracia” que se revela decisiva para o desenvolvimento da democracia moderna.

²¹ Ibid., p. 175.

²² Ibid., p. 176.

²³ Ibid., p. 176.

²⁴ Ibid., p. 178.



Segundo Henry, a democracia só pode promover a cultura na condição de “restabelecer a vida como fundamento da política”, ou seja, de fazer da subjetividade viva o pilar e a razão de ser para a qual a política deveria ser apenas uma mediação. Destacar este carácter referencial e não-autônomo da esfera política é, então, a solução proposta pela fenomenologia da vida, a fim de evitar uma regressão ao infinito ou uma decisão arbitrária concernente ao fundamento dos valores e direitos humanos. E visto que Michel Henry designa esta ligação do fundamento ao fundado pelo termo “religião”, segue-se, de fato, que ao “*lutar contra a religião, a democracia luta contra os seus próprios fundamentos*. É esta contradição despercebida que a leva à sua ruína perante os nossos olhos”²⁵. Nesta perspectiva, segue-se também que a religião é um elemento essencial para responder à pergunta “O que é o homem?”, uma vez que “designa a ligação interior da pessoa viva à vida da qual deriva a sua condição de vivente, na qual experimenta tudo o que experimenta”²⁶.

Esta análise, contudo, levanta uma série de questões: será a democracia enquanto tal compatível com a sua subordinação sob um princípio religioso? Neste caso, porém, quanto ao direito do indivíduo de não aderir a tal princípio, por exemplo? Será uma sociedade religiosa *ipso facto* capaz de promover a cultura e de se opor à barbárie? Além disso, como seria possível uma tal sociedade, dada a pluralidade de crenças religiosas que coexistem no seio da sociedade moderna? Enfim: está a afirmação de uma ligação irreduzível entre a vida e o indivíduo vivo necessariamente ligada a uma doutrina religiosa? Estas questões parecem indicar os limites inerentes ao pensamento político de Michel Henry, que é apresentado mais como uma crítica à barbárie (no sentido henryano) do que como uma teoria ou filosofia política plenamente constituída.

A fim de conceptualizar ainda mais a relação entre democracia e religião, parece necessário incluir outras abordagens que, embora não em dívida para com a fenomenologia da vida, se centram tanto nas exigências da deliberação democrática como no lugar da religião nas sociedades contemporâneas. Os escritos de Habermas sobre democracia e religião são aqui de interesse particular, pois examinam pelo menos dois aspectos essenciais das questões acima levantadas: 1) a vitalidade da religião em relação ao processo de deliberação normativa; e 2) a necessidade de uma tradução filosófica e argumentativa das doutrinas religiosas como condição prévia para o debate

²⁵ Ibid., p. 181.

²⁶ Ibid., p. 169.



democrático. Esboçamos brevemente, a título de perspectiva, como a abordagem de Habermas poderia ser considerada complementar à análise henryana da democracia.

Colocando em perspectiva: Habermas sobre democracia e religião, uma abordagem complementar à “difícil democracia” de Michel Henry

Num artigo de 2005, de apoio, sobre a fronteira entre fé e conhecimento²⁷, Habermas reata a sua própria *Diskurstheoria* à filosofia kantiana do direito e da religião. Este e outros escritos do mesmo período devem ser considerados uma tentativa de reconciliar o modelo democrático com os desafios colocados por uma sociedade globalizada e multicultural. A tônica é, assim, colocada sobre questões relativas à elaboração democrática das normas, à justiça política e ao valor da pessoa humana em sociedades caracterizadas por uma diversidade de “formas de vida” ou *Lebensformen* (incluindo a diversidade de crenças religiosas). As democracias contemporâneas são, então, consideradas por Habermas não como opostas à religião, mas sim como inclusivas da liberdade e prática religiosa.

Paralelamente, o diagnóstico de Habermas acerca do contexto contemporâneo é o de uma ameaça dirigida ao conteúdo normativo da modernidade ocidental. Segundo Habermas, esta ameaça tem uma dupla origem: por um lado, a de uma nostalgia antimoderna e reacionária e, por outro, a de um “descarrilamento” da própria modernidade (*entgleisende Modernisierung*), em que a modernidade diminui os valores em que, contudo, se baseia²⁸. Face a esta ameaça, os conteúdos religiosos podem ser vistos como meios à disposição para regenerar a consciência do normativo, mas só podem preencher esta função se forem traduzidos, e, portanto: traduzível, numa conceptualidade filosófica. Tais “traduções” podem, então, servir de base para um discurso público normativo cujas referências ideológicas e religiosas tenham sido “neutralizadas” previamente. O apelo de Habermas em favor de uma tradução filosófica da religião, assim como a sua crítica de certos aspectos da modernidade, podem ser postos em paralelo à fenomenologia da vida de Michel Henry, na medida em que atribui à religião, como vimos, um papel fundador para a esfera política e social.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: HABERMAS, Jürgen. *Philosophische Texte*: Band 5 – Kritik der Vernunft. Frankfurt am Main: Surhkamp, 2009, p. 342-386.

²⁸ Ibid., p. 376.



O processo de “tradução”, contudo, é uma parte essencial do conceito de razão secular de Habermas (*säkulare Vernunft*), e este último implica sempre ter de sublinhar “a diferença entre as certezas da fé e as reivindicações normativas que podem ser debatidas publicamente, abstendo-se ao mesmo tempo de uma teoria que reine sobre o carácter razoável ou insensato da religião em geral”²⁹. O uso da razão evolui assim para um “agnosticismo aberto” aos ensinamentos da religião (*lernbereiter Agnostizismus*), tal como a religião se revela uma fonte de inspiração para os filósofos que se esforçaram por “transferir os conteúdos teológicos para o pensamento laico”³⁰. Os pensamentos de Kierkegaard, Benjamin, Levinas, Derrida, por exemplo, contribuem significativamente, segundo Habermas, para o desenvolvimento e enriquecimento da razão laica. Fazem-no preservando a autonomia da razão, por um lado, e, por outro, evitando o “pressuposto laicista” (*laizistischer Vorbehalt*)³¹, o que equivaleria a uma oposição radical e *a priori* da razão à religião³².

Não há dúvida de que encontramos na fenomenologia da vida de Michel Henry uma continuação da tradição filosófica evocada por Habermas. A fenomenologia da vida parece, portanto, ter uma vocação para contribuir para uma revitalização normativa da razão política, especialmente na medida em que oferece uma tradução fenomenológica adequada de um conteúdo teológico-religioso. Mas, como também vimos, a sua perspectiva genealógica assim como a sua referência do princípio à imanência da vida significam que é incapaz de implantar as coordenadas concretas de uma democracia capaz de trabalhar para o que esta mesma fenomenologia exige, nomeadamente uma cultura da vida. De certa forma, esta incapacidade é de saudar, visto que é precisamente no próprio debate democrático, iluminado pela razão filosófica e pela ética da comunicação, que devem ser elaborados os conteúdos normativos que irão organizar a sociedade.

Referências

HABERMAS, Jürgen. Die Grenze zwischen Glauben und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: HABERMAS, Jürgen. *Philosophische Texte*: Band 5 – Kritik der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 342-386.

²⁹ HABERMAS, Jürgen. Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne? In: HABERMAS, Jürgen. *Philosophische Texte*: Band 5 – Kritik der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, p. 407 (tradução nossa).

³⁰ *Ibid.*, p. 407.

³¹ *Ibid.*, 407.

³² *Ibid.*, p. 402.



HABERMAS, Jürgen. Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne? In: HABERMAS, Jürgen. *Philosophische Texte*: Band 5 – Kritik der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

HENRY, Michel. *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée Puf, 1963 (3. ed. 2003).

HENRY, Michel. *Marx*: tome I: Une Philosophie de la réalité. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

HENRY, Michel. *Phénoménologie matérielle*. Paris: Épipiméthée PUF, 1990.

HENRY, Michel. *Du communisme au capitalisme*: Théorie d'une catastrophe. Paris: Odile Jacob, 1990.

HENRY, Michel. Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir. In: JANICAUD, Dominique (ed.). *L'intentionnalité en question*: Entre phénoménologie et sciences cognitives. Paris: Librairie Philosophique, 1995. p. 383-397; reproduzido em *Phénoménologie de la vie*. Paris: Épipiméthée PUF, 2003. vol. I.

HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Grasset, 1987.

HENRY, Michel. *Incarnation*. Paris: Seuil, 2000.

HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. Paris: Épipiméthée Puf, 2003. v. III.

HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Den Haag: Hua X, 1966.

SEYLER, Frédéric. Michel Henry et la critique du politique. *Studia Phaenomenologica*, v. IX, p. 325-351, 2009. Reproduzido em JEAN, G.; LECLERCQ, J. (ed.). *Lectures de Michel Henry*: Enjeux et perspectives. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2014. p. 185-210.