

## DA BARBÁRIE COMO FENÓMENO ÉTICO E POLÍTICO<sup>1</sup>

On barbarism as an ethic and political phenomenon

Américo José Pinheira Pereira

### Resumo

Michel Henry divide a história da humanidade em dois grandes períodos, um primeiro em que o saber de tipo científico e a cultura como sentido da automanifestação da vida não se encontravam separados, e um segundo, que teve origem na obra de Galileu, em que o novo modelo de ciência elimina a possibilidade da cultura. Procuramos aqui compreender o alcance desta posição de Henry e o seu significado em termos da acção humana.

**Palavras-chave:** barbárie. Henry. Galileu

### Abstract

Michel Henry divides human history into two great periods, a first period in which scientific type knowledge and culture as the sense of life's self-manifestation were not separate, a second, that finds its origin in Galileo's work, in which the new model of science eliminates the possibility of culture. Here, we try to understand the reach of this theoretical position of Michel Henry and its ethic and political meaning.

**Keywords:** barbarism. Henry. Galileo

### Considerações Iniciais

O significado primeiro do termo helénico «barbaros» é «estrangeiro». Significa também tudo o que diz respeito a esse mesmo estrangeiro. Mas significa também «semelhante ao modo dos estrangeiros», isto é, para o heleno, que se considerava como o

---

<sup>1</sup> Dada a exiguidade do tempo que temos de respeitar, trabalhamos apenas o «Prefácio» à segunda edição: HENRY, Michel. *La barbarie*. 2ª ed. 2ª ed. reimpressão. Paris: PUF, 2008, p. 1-6.

portador da marca cósmica, «bárbaro» quer dizer «incorrecto» e mesmo «grosseiro», portanto, «não-civilizado». É nesta relação com o modo diferente, mas diferente como «inferior», de o estrangeiro *ser* que radica o sentido comum de «bárbaro», sentido que ainda hoje, em boa parte, utilizamos.

Esta relação merece alguma atenção, pois podemos perguntar se a afirmação do outro como «bárbaro» não será mais uma manifestação de etnocentrismo, acto antiquíssimo da humanidade, acto que, para defesa da nossa própria fraqueza ontológica como pessoa e como povo, nos faz diminuir sistematicamente tudo o que não é próprio de minha pessoa e de meu povo.

E, em parte, assim é historicamente. Mas não haverá alguma razão racional na intuição helénica que fez com que os helenos se considerassem superiores, em seus modos éticos e políticos, na sua cultura, aos estrangeiros? Uma resposta cabal a esta questão seria demasiado longa para este momento de reflexão, pelo que a que aqui encontramos é breve: na sua cultura, há uma lenta e dolorosa caminhada intelectual desde um sentir arcaico caótico do mundo e das relações entre os seres humanos até um pensar de tais mesmas relações e de tal mesmo mundo como uma realidade de imenso movimento e frenético borbulhar de vida, mas sempre sob a tutela imprescindível e indelével de um «Logos» a que tudo obedece e à justiça do qual nada escapa. É este «Logos», que é a marca do cosmos, que distingue o real mundo cósmico dos helenos do não-cósmico lugar dos não-helenos. Mesmo no seio do mundo helénico – e aqui não sem uma pitada de etnocentrismo – há diferenças marcadas quanto ao modo de o cosmos e seu «Logos» se manifestarem. É este o elemento que sustenta o sentido de superioridade dos gregos sobre os outros. No fundo, os helenos sentiam que tinham algo que era propriamente um mundo e os outros não. Este sentido é muito importante para que se possa compreender o que Henry nos quer dizer e a grandeza do que está em causa no que diz.

Assim, «bárbaro» é o que não tem propriamente mundo. *E é precisamente a definição do que é o mundo que aqui está em causa.* Mas é esta mesma definição que está em causa sempre que se fala de «cultura»: a cultura, em seu sentido mais vasto, é a definição do que é o mundo para aqueles que a vivem, que a constroem. Um bárbaro é alguém que traz consigo um mundo que não é informado pelos mesmos princípios que são aqueles que são considerados, por quem julga, como os que produzem um verdadeiro mundo. Deste modo, *bárbaro é tudo isso que se considera que põe em causa o mundo como mundo.*

Mas o mundo é a exacta possibilidade de se ser, em absoluto: não é possível ser-se sem que haja mundo; na nossa dimensão ontológica própria, o mundo não é posterior ou anterior ao ser: o mundo é o ser. Então, *o bárbaro é o que impossibilita o ser. A barbárie é a impossibilidade do ser*. A importância da barbárie é, assim, literalmente fundamental. O «topos» filosófico para o qual Henry nos convoca é o mais radical que onto-antropologicamente se pode pensar, pois é o próprio fundamento da possibilidade do ser-se e do pensar e do pensar-se que está imediatamente em causa quando se põe a questão da barbárie.

Não se trata apenas de repensar a Europa ou o Ocidente, mas de *repensar o modo de se pensar o mundo e o seu fundamento*, fundamento que é sempre coincidente com a mesma fundação e fundamento da cultura, pois o mundo é coisa humana e não se confunde com a realidade física, ela mesma impossível de ser pensada sem que esteja inserida num qualquer mundo, isto é, numa qualquer forma humana de pensar o real como um todo.

No início do «Prefácio» à obra *Barbárie*, datado de Outubro de 2000, Henry deixa bem marcada a diferença que encontra na cultura coeva entre um «desenvolvimento sem precedente do saber» e o «afundamento da cultura» (*l'effondrement de la culture*) (p. 1).

No entender do nosso filósofo, «pela primeira vez [...] na história da humanidade, saber e cultura divergem», vivendo em «luta de morte», o que põe o mundo em agonia, isto é, num estado de encaminhamento para a morte. O cosmos pré-moderno consistia numa unidade dramática, logo, dinâmica, entre isso a que Henry chama «savoir», saber de tipo científico múltimodo, e a «cultura», que é, nas palavras do Autor (p. 3), «a autorrevelação da vida em seu autocrescimento».

O ponto de clivagem é a obra de Galileu Galilei.

Até este momento da história universal da cultura, o mundo (não apenas em termos das culturas e civilizações ocidentais, mas universalmente – é o que se pode depreender dos grandes mitos cosmogónicos e antropogónicos de uma humanidade nestes âmbitos sem fronteiras) era fundamentalmente uma construção cultural, em que os seres humanos tinham produzido teorias, com maior pendor lógico-mítico ou lógico-racional, que explicavam narrativa ou escolarmente o modo como o ser se dava, precisamente na forma do mundo.

Não interessa, aqui, a forma expositiva da teoria fundadora, mas o facto de se tratar, como Henry muito bem percebe, do modo de o ser humano perceber a maneira como a grande força cosmogeneradora se manifesta, criando o mundo com tal manifestação. Desde muito cedo que a humanidade percebeu que essa força era, por excelência, análoga ao que de mais poderoso e ontologicamente nobre se conhecia e que era a própria *vida*. A grande força, ontologicamente falando, é a vida. A intuição de Henry retoma, e fá-lo num contexto em que a vida estava (e está) globalmente ameaçada, o modelo arcaico, que sempre sustentou o sentido cósmico da realidade, da grande força, do absoluto da força cósmica como «a Vida». Vida como isso que se manifesta no absoluto da grandeza ontológica dos seres, mas Vida como coisa metafísica que transcende toda a mundanidade, como o princípio absoluto tem de transcender isso de que é princípio absoluto, sem o que não pode ser princípio absoluto.

Mesmo o nascimento da racionalidade quer filosófica quer científica, com os pré-socráticos (salvo os atomistas, que são os verdadeiros fundadores da «modernidade»), e o seu desenvolvimento posterior, com a sistematização aristotélica e seus milenares comentários pró e contra, não atentou contra o sentido da integração unitária fundadora do cosmos e deste como única e absoluta possibilidade do poder ser da humanidade. Os próprios predecessores directos de Galileu, um Copérnico, um Nicolau de Cusa, por exemplo, não puseram em causa tal unidade, antes procuraram novas formas de a entender, na relação entre a evidência da manifestação ontológica do acto metafísico divino e o saber que de tal o ser humano possuía.

Mas tal reflexão aponta sempre para uma distância absolutamente infranqueável entre a dimensão finita da criatura, seja ela o próprio mundo como um todo seja ela o ser humano, e a dimensão infinita do criador. Daqui a necessária «douta ignorância», que já se encontra na intuição do velho Sócrates e em Anselmo de Cantuária, por exemplo. Mas também o melhor de Descartes sabe que há um domínio infinito de não saber para o ser humano. O Descartes da geometria analítica, como o Leibniz da *Monadologia*, bem sabem que apenas Deus pode dominar o integral infinito do acto do mundo.

Henry percebe bem o que marca a distinção entre este modo clássico de ver o mundo e o modo como Galileu parece querer passar a perspectivá-lo: nas suas palavras, «É a decisão de compreender, à luz do conhecimento geométrico-matemático, um universo doravante reduzido a um conjunto objectivo de fenómenos materiais, e, bem mais, construir

e organizar o mundo fundando-se de maneira exclusiva sobre este novo saber e sobre os processos inertes que permite dominar» (p. 2). A afirmação mais importante é a que nos diz da *redução* do universo a um conjunto objectivo de fenómenos materiais (não podemos sequer discutir aqui a questão epistemológica da objectividade).

As questões relativas à «organização» e «domínio» de um tal mundo decorrem da sua redução objectivista e materialista, como já acontecera com os antigos atomistas. O fulcro do problema que esta nova atitude teórica transporta nem sequer está – e aqui discordamos de Henry – na busca platónica de um «conhecimento *a priori*, que, para Platão, significava encontrar, ainda, o absoluto da relação entre o plano metafísico dos modelos divinos, isto é, na linguagem de Henry, do modo como a Vida (o Bem, para Platão) se relaciona com o pormenor do facto mundano, mas, precisamente, em procurar anular esta relação entre o metafísico, o absoluto, e o físico, o relativo, o mundano, a nossa dimensão quotidiana.

Em Galileu, não há uma relação entre um *a priori* metafísico e um mundo que dele depende, ou entre a Vida que se revela e a vida em revelação, que é o mundo dado, vivido como suma paixão dessa doação, mas a eliminação do metafísico e a redução de tudo a uma física intra-mundana, em que as próprias estruturas matemáticas não são, como em Platão, formas já metafísicas de ligação do Bem com o mundo, isto é, são formas que estão presentes no mundo, mas nele não se esgotam, pois são mediação entre o Bem e as coisas, mas meras entidades métricas.

Com Galileu, a matemática perde a sua dimensão qualitativa de pura relação formal e passa a ser apenas um modo de medir. Quer dizer, a matemática deixa de ser criadora das coisas como modo de relação entre cada coisa e o Bem e entre todas as coisas presentes no mundo (característica que ainda vai ter em Leibniz) e passa a ser um mero instrumento de medida de uma realidade física *que lhe é prévia*. É como se o mundo galilaico fosse realmente constituído apenas por entidades materiais e moldes físicos, no que constitui efectivamente o modelo do que vai ser o comum da fabricação industrial: materiais e moldes materiais, fingindo que se pode prescindir do trabalho teórico de quem cria os moldes.

Apesar de este novo modelo produzir uma nova cultura, melhor, um novo paradigma universal de cultura, compreende-se que Henry lhe não queira chamar «cultura» e reserve o termo para a «autorrevelação da vida», pois, a cultura que emerge do paradigma galilaico é isso que aniquila a dimensão de possibilidade de sentido da vida como algo de não

meramente físico. A vida, mesmo entendida de forma não-transcendente e metafísica, torna-se impossível. Não há ou pode haver vida como algo de irreduzível à materialidade modelar das coisas mundanas, neste novo modelo: a vida é apenas uma estranha forma de arranjo material dos materiais disponíveis na física de um universo puramente físico. Pós-daltonianamente, como na teoria dos antigos atomistas, a vida é um simples arranjo casual e efémero de átomos e mais nada. A vida é reduzida a um sub-produto da combinatória casual de elementos materiais.

Tal implica imediatamente que não haja e nunca possa haver sentido para a vida e para o mundo, isto é, que não possa haver «mundo», pois, o mundo é uma unidade de sentido ou não é coisa alguma. A revolução intelectual operada por Galileu implica, assim, a universal impossibilidade de sentido.

É esta universal impossibilidade de sentido que é a impossibilidade da cultura, pois esta não é confundível com a produção material da humanidade desde que existe como tal, mas é o tesouro de sentido, de sentidos, que a humanidade foi construindo como possibilidade de *poder ser*. Há qualquer coisa de profundamente agostiniano no pensamento de Henry, de que apenas suspeitamos e que não podemos provar: mas, se utilizarmos a tripartição ontológica do acto do mundo em Agostinho em passado, presente e futuro, podemos perceber que a cultura é o acto presente em que a Vida se dá, imediatamente criando a realidade que é o próprio mundo, mas que, também imediatamente, relega para o absoluto do já sido, de que se guarda uma memória, memória que mais não é do que o absoluto actual do sentido do presente que foi. E é a partir desta memória, que é sempre um acto presente, ou seja, que é ainda a própria Vida em acto, que se pode antecipar a possibilidade do futuro ou o futuro como possibilidade, mas possibilidade de acto de vida. Tal implica que o futuro é um acto de sentido possível a partir do absoluto do presente, alicerçado no absoluto da memória presente do passado.

Se se retirar a dimensão não-material ao acto mundano e, conseqüentemente, ao acto humano, nada mais resta do que uma sucessão de encontros materiais presididos por formas geométricas também materiais. Já não há cultura, mas apenas materialidade potencialmente caótica por causa do necessário movimento de que tem de estar munida, com fortuitos encontros presididos por estruturas matemáticas também elas físicas.

A casualidade abole a possibilidade do sentido; com esta, elimina-se a sensibilidade e o sofrimento como sentido. A passibilidade para o dom não existe: o que há são encontros

materiais. A comunidade é impossível, pois supõe vida, passibilidade para com a vida, paixão com o outro e pelo outro, conformação interior, passional, à forma própria do outro, também interior; pressupõe a paixão suprema que é o amor. Ora, o encontro galilaico é moldado por formas externas: a própria interioridade mais não é do que uma estranha composição geométrica de encontros físicos internos – como podemos ver nos modernos estudos reducionistas das neuro-ciências.

O mundo é uma ilusão, não já sensorial, mas ontológica: a mesma ontologia quotidiana que constitui o sentido que conosco coincide como seres «lógicos» mais não é do que uma alienação imagética da matéria, belo arranjo electrónico do nosso corpo, especialmente do nosso cérebro, mas sem substância própria: não há sentido, não é possível haver sentido – só há matéria e geometria material, à maneira dos agrimensores egípcios.

Após este alargamento especulativo retirado das premissas que Henry brevemente expõe no seu «Prefácio» à segunda edição de *A barbárie*, percebe-se a dureza com que trata a mundivisão que afirma ter procedido da escolha epistemológica de Galileu: é o mundo como unidade de sentido que morre. A morte da cultura é a morte da possibilidade de ser da humanidade, pois implica que tudo seja reduzido a uma materialidade em que a humanidade não tem reconhecimento possível a não ser como coisa também meramente material.

Desta perda de sentido transcendental, isto é, como estrutura universal e necessária quer do cosmos quer da humanidade como parte integrante desse mesmo cosmos, nascem todas as perversões éticas e políticas que são triste apanágio dos tempos modernos – no sentido posto por Henry – e que se fundam na absoluta ausência de possibilidade de sentido transmundano para a humanidade.

Pensem bem: se a humanidade mais não é do que um fenómeno meramente material, se não é uma possibilidade transmundana de vida absoluta, por que razão não se há-de fazê-la sofrer, aniquilá-la. Qual é o mal que daí vem, se, do ponto de vista do absoluto do sentido, já nada é, porque nada pode ser? Que importa sofrer, se tudo, sofrimento e alegria, amor e maldade, tudo vai ser absolutamente nada?

Para quem, como Henry, dedicou alguns dos mais promissores anos de sua juventude a combater a besta nazi, alicerçada precisamente neste sentido finitista moderno de cosmos, como não perceber que são precisamente os princípios da denegação da possibilidade da humanidade que estão em jogo neste acto que é a barbárie?

Assim o «bárbaro» não é, já, o diferente de nós, e a barbárie não é uma designação antropocêntrica, mas define os seres humanos que activamente negam a sua mesma humanidade como incessante busca de sentido e absoluta consonância com o dom da vida como acto de suprema paixão, capaz de amor, no momento crucial e excruciante que é cada instante de nossa vida.

Américo Pereira

UCP-CEFi-ACF

Lisboa

Setembro de 2014