

A CONSTRUÇÃO DA SUBJECTIVIDADE ENQUANTO VIDA EM MAURICE BLONDEL E MICHEL HENRY

José Carlos Pereira

j.pereira@belasartes.ulisboa.pt

(UCP – CEFi | FACULDADE DE BELAS-ARTES DA UNIVERSIDADE DE LISBOA)

1. Introdução

Este artigo visa uma aproximação à noção de subjectividade enquanto vida em Maurice Blondel e em Michel Henry. Para o efeito, torna-se necessária uma breve contextualização das relações entre a fenomenologia e a antropologia.

É no ano de 1900, aquando da publicação do I volume das *Investigações Lógicas*, que Husserl se propõe ultrapassar o psicologismo que considerava reinante no domínio das ciências humanas, e particularmente nas ciências do espírito. Para tal, estabelece uma divisão entre o tempo físico e o tempo da vivência, propondo uma suspensão do tempo físico (epochê) e dos objetos que nele são experienciados, de modo a que possamos entrar no tempo da vivência.

A partir deste momento assistimos a uma divisão entre o homem e o sujeito transcendental (a que corresponde o eu empírico e o eu transcendental kantiano). Tradicionalmente, a antropologia tomava maioritariamente o eu empírico como objeto do seu estudo, separado do eu transcendental, facto que, segundo a perspectiva husserliana da filosofia enquanto ciência de rigor, colocava aquela ciência numa posição de menoridade. Como é sabido, é através da prática da redução que o eu transcendental surge e, conseqüentemente, a experiência dos objetos que pode conduzir à verdade, já que, verdadeiramente, é nesse encontro que tanto sujeito como objeto se podem constituir enquanto tal. Se Husserl se apercebe que o sujeito transcendental não pode prescindir do corpo, o método da redução fenomenológica que propõe

parece implicar uma suspensão obrigatória dos elementos contingentes e mundanos, o que, progressivamente, o levará a conceber o próprio corpo como um entre os vários objetos que se devem apresentar à experiência intencional da consciência. Porém – e este é um ponto decisivo para a radicalização da experiência fenomenológica levada a cabo tanto por Blondel como por Henry –, a experiência do sujeito transcendental implica necessariamente uma totalidade, ou seja, a fenomenologia não pode prescindir das várias modalizações da experiência enquanto tal.

Se o corpo se apresenta inicialmente a Husserl como uma das estruturas fundamentais dessa experiência, paulatinamente será visto no seu pensamento como que exteriorizado face à consciência e segundo uma perspectiva meramente temporal; ou seja, na perspectiva husserliana, é no fluxo temporal da consciência que o corpo aparece como um objeto fenomenal, e nessa medida o fluxo dá acesso não apenas ao conhecimento do corpo como também à sua própria vivência (Morujão, 2017, 87). Seja como for, é justamente com base no que, tanto Henry como Blondel, consideram ser a separação artificial da unidade do ser humano – que implica necessariamente o corpo dentro de uma subjetividade imanente –, que assistiremos a uma radicalização da própria fenomenologia. Apesar das contradições em que não deixa de cair, oriundas do pensamento que procura combater, é ainda Maine de Biran quem cedo reconhece que existe uma “apercepção imediata interna” que não carece de qualquer “retenção”, de modo a criar um horizonte de presença em que a vida apareça, tal como Husserl proporá nas *Meditações Cartesianas*. Aliás, Maine de Biran cedo também se apercebe de que a mais profunda e originária intimidade não se pode reduzir a uma coisa ou substância (Biran, 2014, 191), ponto de partida igualmente de Michel Henry, cuja fenomenologia parte justamente do caráter de auto-doação da vida, sendo esta, como sublinha, a verdadeira “estrutura interna transcendental”, que não pode ser confundida com o sentido que Husserl lhe atribui (Henry, 2007, 22). Superada a concepção cartesiana de um eu que, enquanto *res cogitans*, se separa da sua corporeidade, e se esgota na sua interioridade (Morujão, 1987, 277), torna-se necessário que o conhecimento se alicerce nesse eu originário, ou seja, no homem enquanto totalidade.

Se a verdade dos objetos implica a necessidade da redução, sendo por esta via que a antropologia assimila a herança fenomenológica, a mesma redução não deverá senão assumir as implicações da unidade do próprio ser humano, estudando-o a partir justamente dessa unidade incindível, na qual sujeito e objeto estão indissociavelmente ligados. Segundo Blondel, o facto subjectivo é não só a condição como a síntese de todos os demais fenómenos, sendo que, simultaneamente, não só os antecede como os supera (Blondel, 1996, 127-128).

Será com base na referida indissociabilidade que se fundam as noções de acção e de corpo nas quais se encontra sediada toda a possibilidade intencional. Se, para Maurice Blondel, a acção desempenha um papel mediador entre o pensamento e o ser, Henry sublinha a ideia de que a subjectividade se constituiu a partir de uma noção de “corpo absoluto” cujo ser e a sua revelação apenas se podem dar numa esfera de imanência absoluta (Henry, 2007, 256).

É com base nesta noção de corpo encarnado, enquanto realidade efectiva e concreta, a que chamamos vida, que o eu transcendental se pode colocar, ou seja, a possibilidade de um conhecimento absoluto apenas se pode realizar a partir desta radicalização da fenomenologia como fenomenologia material, ultrapassando o carácter abstracto, finito, contingente ou absurdo que Henry imputa ao ser-aí heideggeriano, negando, simultaneamente, o corpo como objeto ou resultado de uma consciência vazia (Henry, 2007, 260).

A partir de uma metodologia fenomenológica, que ambos utilizam para captar o que é originário, é possível vislumbrar na obra dos dois filósofos uma concepção alargada da subjectividade humana, a qual terá na praxis, seja como acção em Blondel seja, para Henry, como realização da “impressão” dentro da originalidade radical do eu, uma das suas dimensões fundamentais. Na verdade, Blondel e Henry radicalizam a fenomenologia, e buscam uma identificação subjectiva entre aquele que age e o resultado da sua acção, e entre aquele que conhece e o que é conhecido, a partir de uma auto-doação passiva da vida, em que esta última se apresenta, como já foi referido, como facticidade transcendental e fonte de toda a fenomenalidade.

Se Henry ultrapassa a identificação intencional e redutiva entre a dimensão noética e noemática, Blondel por seu turno assume o

pensamento filosófico como método de captação daquilo que do *objecto* se encontra já no *sujeito* (itálicos nossos), constituindo a acção, enquanto função mediadora, a própria solução para a filosofia, assim como, e ainda antes desta última, o elemento imanente à própria constituição de toda a subjectividade (Blondel, 1996, 227). Aliás, segundo Blondel, o que cria os factos da consciência é justamente aquilo que reconhece como a dimensão subjectiva (Blondel, 1996, 132). Isto que, à partida, poderia constituir uma dificuldade acrescida à constituição de uma ciência (subjectiva), é resolvido pelo filósofo através do progresso contínuo inerente à dinâmica mental que todo o acto pressupõe, a que não parece ser estranha ainda a herança de Maine de Biran.

Se, no pensamento de Blondel, a dimensão prática se consubstancia por via da acção, e da implicação mútua do querer, do conhecer e do ser, que nela se constituem, tendo, no limite, o “único necessário” como fundamento último, no caso de M. Henry, será na adequação à vida e na assunção fraterna da irmanação dos homens, por via da encarnação, que o enfoque da sua filosofia na vida prática se desenvolverá. Em ambos, a verdade parece surgir como uma adequação à vida, cuja dimensão transcendental supera a sua concepção enquanto “exterioridade”, seja como manifestação de um cogito, ou intelecto, descarnado do próprio ser, seja como manifestação extática, enquanto tempo, à maneira heideggeriana. Se, para M. Henry, uma filosofia da vida de cada si apenas na Vida absoluta poderá encontrar o seu fundamento, para Blondel é a acção que funda o si de cada um, e constitui, em simultâneo, o caminho para essa mesma vida absoluta.

Na verdade, os pontos de convergência entre o pensamento dos dois autores configuram um outro filosofar, arredado da tradição metafísica ocidental, tal como se desenhara desde o milagre grego, sendo que, no caso de M. Henry, é sobretudo a dimensão imanente da própria vida que avulta, insinuando-se na filosofia blondeliana uma transcendência que, no limite, se há-de constituir igualmente como imanência (Blondel, 1996, 225), caucionando o devir efectivo da acção dentro do itinerário espiritual do próprio ser. Na tentativa de articular vida e subjectividade, a partir do papel que Blondel e Henry atribuem à acção, procuraremos explicitar, e reflectir, sobre a “interioridade”, a qual, advindo da

própria vida, preenche e dá sentido, por via da experiência, à existência do indivíduo, aí se revelando, na sua própria subjectividade, a dimensão ontológica da condição humana.

2. Do único necessário à arqui-filiação

A acção assume-se no pensamento de Blondel como verdadeira actividade espiritual, alargando o seu espectro “desde os mais obscuros e humildes afloramentos até às mais sublimes expressões da inteligência e da liberdade” (Freitas, 1993, 327). Recentrada no eixo da própria vida, a acção assume-se como o modo de compreensão dos problemas vitais, a partir das implicações do ser, do querer e do conhecer, que nela se articulam.

Se, à semelhança de Heidegger, M. Henry vê na imposição do modelo científico, proposto por Galileu, o início de um processo de progressiva barbárie – pois que todas as dimensões do humano se submeteram, daí em diante, ao tribunal da prova, a partir de um ponto de vista que tende a suprimir a interioridade do sujeito –, coagindo o homem ao esquecimento da sua condição subjectiva enquanto resultado do devir da vida como arqui-filiação, Blondel procurará encontrar a “natural” (sublinhado nosso) harmonia entre a metafísica, a moral, mas também a ciência, já que esta última, enquanto dimensão constitutiva do mundo, não poderá opor-se – algo que também é reivindicado por M. Henry –, à dimensão incarnacional e vital que lhe é anterior.

Se é na acção que, segundo Blondel, se pode encontrar a relação entre o movimento reflexo e o movimento espontâneo do meu querer – o que levará à devolução e à constituição do próprio ser na sua dimensão gnoseológica e moral –, será igualmente na identificação entre ser e viver, dentro de uma ontologia que acolhe profundamente a essência da vida, que M. Henry fará assentar a sua fenomenologia da vida (Henry, 2003, 40). Será a partir desta hipostasia que o filósofo reitera a incapacidade que a filosofia manifestou, ao longo da sua história, para pensar justamente a vida.

O pressuposto de uma anterioridade, ou seja, a existência de uma participação da criatura no criador, tal como fora consagrada no

Concílio de Calcedónia, por via da ultrapassagem do monofisismo, parece caucionar o fundamento blondeliano do “único necessário” enquanto fundamento último da acção, ao passo que, a partir da análise fenomenológica a que M. Henry submete o cristianismo, este filósofo afirmará que, na vida, alguma coisa é doação e personalidade, a partir do acontecimento da arquifiliação divina, e é também na vida prática que aquelas duas qualidades se explicitam e implicam totalmente.

Já para Blondel, há uma profunda dependência entre o uso especulativo do pensamento e o emprego prático da vida, o que se concilia com o postulado da totalidade e da integralidade da vontade humana; ou seja, para se propor ao entendimento a mínima ideia do conjunto, ter-se-á de propor à vontade a alternativa na qual se joga integralmente. De certo modo, e à semelhança do que acontece com M. Henry, há em Blondel uma afirmação do ser anterior e interior a qualquer tentativa de o negar, na qual se fundará uma ordem universal determinista, à qual subjaz uma vontade antecedente e imanente. Para o autor de *L'Action*, existe uma necessidade do homem se adequar a si mesmo, pois que agir constitui o movimento que leva o ser à sua perfeição, re-integrando a causa final na causa eficiente, constituindo a acção, no seu papel mediador, “um retorno do absoluto ao absoluto” (Blondel, 1996, 521), legitimando, deste modo, o realismo integral de Maurice Blondel.

Ao criticar a epistemologia kantiana, Blondel alude, como fará mais tarde Henry, não apenas à geração dos fenómenos revelados ao entendimento enquanto “exterioridade”, como reivindica, em igual oposição ao filósofo de Königsberg, que há um a priori em nós, uma verdade necessária, e impessoal, da qual nos apossamos quando conhecemos, mas que é independente de nós (Blondel, 1996, 510). Para além disso, há um nível de realidade independente de mim, sendo esta realidade que medeia o conhecimento perceptivo, ou passivo, e o conhecimento racional, ou produtivo. Na verdade, o pensamento de Blondel vai muito além, inclusive, do realismo e do idealismo, como o próprio afirma, já que a realidade das coisas não deixa de estar vinculada à acção de um ser que, através da “percepção”, faz ser o que vê, e, querendo, se constitui ele próprio ontologicamente a partir do que conhece (Blondel, 1996, 513).

3. A acção voluntária e a verdade da vida

É na acção voluntária que encontramos já insinuados o absoluto e o infinito, cuja opção livre é requerida pela própria acção; aliás, o infinito é justamente aquilo que está sempre presente em qualquer síntese efectiva, em qualquer acto interno ou estado de consciência, surgindo como o que supera seja o objeto do conhecimento sejam os estímulos da espontaneidade, isto é, o infinito constitui-se como a própria ideia reguladora do conhecimento (Blondel, 1996, 152). Se conhecer é possuir e reinar, como afirma Blondel, será o infinito que regula a própria captação do objeto pelo entendimento, através da transformação daquele (o infinito) na sua própria substância (Blondel, 1996, 152). Por outro lado, se a encarnação do pensamento e do sentimento constitui uma verdade humana, então, conclui o filósofo, a verdade só é humana quando se encarna. O “único necessário” parece não apenas demonstrar-se no próprio determinismo da acção, como confirmar que existe, simultaneamente, qualquer coisa que pré-existe na acção voluntária e que se expressa na consciência de um modo necessário (Blondel, 1996, 387).

Pelo facto da acção voluntária não ser fruto de uma construção lógica do entendimento – já que o “único necessário” se constitui como “verdade viva”, que se desvela na acção querida, naturalizando o absoluto no relativo –, Blondel parece confirmar, nesta concepção, o fim transcendente que a habita, e que está de antemão nela, caucionando, ao mesmo tempo, a impossibilidade de existência do não ser absoluto (Blondel, 1996, 388). Ancorado neste pressuposto, o argumento ontológico ganha contornos claros, afirmando-se, a partir dele, e inequivocamente, o ser e a vida. Deste modo, e uma vez mais a partir do Evangelho de João, também Blondel considera o “único necessário” como a potência que pode resolver o destino do homem na e pela acção, ou seja, é na aceitação do “único necessário” como uma certa “morte para nós”, por via da opção livre – na qual, aliás, já estão contidos o absoluto e o infinito –, que a nossa vontade outorga aos fenómenos o seu ser subsistente e indestrutível, e se cumpre o destino como livre iniciativa (Blondel, 1996, 417).

Se a concepção blondeliana da vida não acarreta a dissolução do mundo, pois que é através da acção que se estabelece a ligação entre a

imanência e a transcendência de Deus, no caso da filosofia de M. Henry, a afirmação de que o homem é filho de Deus implica um outro modo de fenomenalização da própria fenomenalidade, ou seja, a substituição da verdade do mundo pela verdade da vida dá-se quando o homem recebe a condição de filho (Henry, 1998, 103). A condição do homem como filho de Deus inviabiliza, mesmo dentro da problemática transcendental, a sua condição de ser no e do mundo, inviabilizando, ao mesmo tempo, qualquer possibilidade de constituição de uma verdade do mundo.

Tendo em conta a dimensão de acontecimento da Revelação, ou seja, a partir da activação da verdade do Messias, por via da linguagem, não apenas parece confirmada a dimensão do “em si” de Deus como, a partir da coincidência em Cristo daquilo que Ele é, diz e faz, fica estabelecida a hierarquia no contexto da ontologia da vida de M. Henry, a saber, primeiro surge a vida, e só posteriormente a palavra e, nesse sentido e, consequentemente, o mundo. Reduzindo fenomenologicamente o acontecimento da encarnação, Henry questionará a relação entre a linguagem (palavra) e o facto (o evento) nessa mesma encarnação, assim como constatará o esquecimento do Pai pelo filho, sentindo-se naquele questionamento uma crítica velada à própria filosofia da linguagem. Em simultâneo, deduzimos a oposição de Henry à concepção de verdade como verdade do mundo, ou seja, como lei do aparecer dos fenómenos num horizonte de “dupla exterioridade” (tudo o que é visto é visto a partir do “fora de si”), horizonte esse que acaba por aniquilar tudo o que exhibe (Henry, 1998, 28), já que o que se constitui como *ecrã*, onde tudo se dá a ver, é o tempo, a mesma dimensão que, simultaneamente, tudo destrói.

M. Henry reivindica uma verdade da qual o que é verdadeiro possa retirar o seu fundamento, isto é, reivindica uma ultrapassagem da verdade do mundo por intermédio da verdade do cristianismo, já que esta, enquanto verdade fenomenológica pura, funda uma outra fenomenologia da verdade, a qual não se refere ao que mostra, mas ao próprio acto de mostrar, não ao fenómeno, mas à própria fenomenalidade (Henry, 1998, 33). Neste sentido, Deus parece surgir na análise do autor de Palavras de Cristo como uma “originária auto-fenomenalização” (Henry, 1998, 35), a qual jamais poderá ser vista como fenómeno, pois

que transcende, por completo, a possibilidade de distanciamento face ao objeto, requerida para que se possa constituir o horizonte de visibilidade do mundo; só aí, nessa ostentação de exterioridade, e a partir do “fora de si”, é que essa visibilidade se torna possível. No cristianismo, assistimos a uma perfeita coincidência da Verdade com aquilo que torna verdadeiro, pois, ao contrário da verdade do mundo, existe igual coincidência entre o ver e aquilo que é visto, entre o que é iluminado e o foco que ilumina.

Ora, é na “Arqui-filiação”, isto é, no nascimento transcendental do homem, não só na Vida, mas também na geração do Primeiro Vivente, que se constitui uma radical fenomenologia da vida, na qual esta tem o mesmo sentido para Deus, para Cristo e para o homem (Henry: 1998, 106). Na verdade, é porque há apenas uma essência da Vida, ou, no limite, uma só Vida, que se gera o Arqui-Filho transcendental como Ipseidade, na qual esta auto-geração se cumpre. Por outras palavras, compreendido como Filho e, particularmente, como Filho de Deus, fica vedada ao homem outra natureza que não a mesma de Deus e de Cristo, postulado que parece confirmado pelas palavras de Cristo “Eu não sou deste mundo” (João 17, 14). Como refere M. Henry, a implicação da condição Arqui-filial do homem é dupla, a saber: por um lado, impossibilita a compreensão do homem como um ser natural, à maneira da ciência; por outro, veda qualquer possibilidade do mundo se constituir como horizonte de afirmação do seu ser e da sua verdade. Neste aspecto, vislumbra-se a crítica a Husserl, por parte de M. Henry, a qual assenta na impossibilidade deste homem transcendental, gerado na Arqui-filiação, ficar sujeito à “consciência de alguma coisa” e, nessa medida, à abertura fenomenológica do mundo como *êxtase de exterioridade*.

Ora, é na auto-fenomenalização da Vida, na qual o homem, como Filho, adquire a sua essência transcendental, que podemos encontrar a identificação do homem com as características dessa Vida, isto é, a validade ontológica do homem decorre da sua relação com o Arqui-Filho, encontrando em Deus o seu fundamento primeiro. Como refere M. Henry, apenas como doação da essência divina ao homem se pode entender a frase que afirma que “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança”; o alcance desta asserção jamais poderá ser

compreendido à luz da verdade do mundo, ao modo da projecção de um símile, ou seja, como que num espelho. Essa “imagem” constitui-se, pelo contrário, como a legitimação do carácter incriado do homem, o qual é portador de uma Vida fenomenológica absoluta, obtendo desta todos os seus atributos patéticos. Segundo M. Henry, é no movimento da auto-doação da Vida que se gera a singularidade de cada Si, constituindo-se verdadeira Ipseidade, aqui se operando o nascimento transcendental do homem, ou seja, a verdadeira condição do homem transcendental cristão, o qual, não se confundindo com Cristo, encontrará na “auto-afecção” o âmago da sua própria vida (Henry, 1998, 109); será justamente a partir da acosmicidade da “auto-afecção”, que esta se cumpre enquanto pura interioridade, vivenciando-se na mais autónoma desvinculação do mundo. Será também dentro da auto-afecção que devem ser entendidos fenomenologicamente os sentimentos do homem, como a alegria ou a dor, ou seja, como modalidades patéticas da vida. A autoafecção recebe o seu *conteúdo* na medida em que é afectada pela Vida absoluta de Deus, manifestando-se o seu carácter passivo, extensível ao Si singular de cada homem, ou seja, o Si é engendrado, e determinado, por essa passividade constitutiva do processo de auto-afecção da Vida, e não pelo pensamento, ou por qualquer relação com o mundo.

4. A construção da subjectividade da vida

A irremediável necessidade de completar a vontade humana, por via de uma imanência assentida do transcendente, pressupõe, no pensamento de M. Blondel, um desinteresse moral absoluto, isto é, quando coloca no seu acto uma iniciativa distinta da sua, ultrapassando a dissensão da sua própria vontade (Blondel, 1996, 424).

O acolhimento de uma vontade distinta da sua pressupõe por parte do homem uma abnegação, consubstanciada numa submissão prática a um dever, que apenas se constitui enquanto tal, na obediência intencional a um mandamento divino. É isto, aliás, que Blondel considera ser o “bem” como um outro nome de Deus. Na verdade, a escolha de um “sentimento superior” “poderá ser o modo de conciliar os contrários e

de dominar os desejos opostos, evitando a influência das paixões, mesmo que seja a paixão do próprio bem, pois apenas nessa autonomia se pode encontrar a verdadeira liberdade interior. Por outro lado, ao incluir na acção todas as dimensões do homem, parece confirmar-se o carácter integral do realismo blondeliano, sendo que a subjectividade que nele se constrói exorbita a tradicional concepção moderna, e científica, de uma verdade gerada exclusivamente no mundo. Esta subjectividade fundada na vida, tanto em M. Henry como em M. Blondel, pressupõe neste último a necessidade de o homem abraçar o infinito como sinal inequívoco de uma vontade sincera, radicada na sua original generosidade (Blondel, 1996, 431). Neste sentido, o sacrifício da vontade pessoal parece constituir, para o homem autêntico, o verdadeiro caminho da vida, à semelhança do que defende M. Henry, surgindo a mortificação como verdadeira experiência metafísica, assente no próprio ser (Blondel, 1996, 431). Se na vontade querida o homem resiste aos fins egoístas, não deverá, no entanto, esperar que aí se esgote o eventual carácter salvífico da sua acção, pois que se arrisca a esquecer o Deus vivo – em nome de Quem a toda a vontade deve ser verdadeiramente querida –, devendo conciliar aí as duas disposições práticas da acção, a saber, agir como se o princípio da sua acção apenas dependesse exclusivamente de si, e ter presente a necessidade, mas, em simultâneo, a insuficiência desse mesmo princípio. Lentamente parece abrir-se em Blondel, como acontecerá igualmente em M. Henry, uma via ascética em que o homem, ao morrer para o mundo, parece encontrar no sofrimento o acesso à vida, na qual os mais pequenos e abnegados gestos parecem não apenas albergar a semente divina mas também constituir-se como determinantes para a resolução do seu próprio destino. É, no entanto, muito importante que o homem se convença de que a vontade própria não pode completar a grande obra de salvação, sob pena de voltar a enredar-se nos trâmites deterministas da vontade, pois que, devendo a vontade tomar o fim como seu, o fim do agir está para além dela. Aqui parece desenharse a ontologia da graça na qual, no limite, se converte a ontologia da acção de M. Blondel. Deste modo, todo o esforço da acção deve ser realizado pelo homem no sentido de se aperfeiçoar enquanto criatura, colocando o seu fundamento nas escolhas que faz, hospedando-se e residindo doravante nessa sinceridade íntegra a própria verdade

(Blondel, 1996, 435). Invocando Aristóteles, quando o estagirita admite para o homem uma vida melhor que a vida natural, a que ele se habitua, Blondel defende uma concepção do sobrenatural, em que este é absolutamente necessário ao homem. Segundo o filósofo, torna-se imperioso superar pela renúncia os apetites mundanos e egoístas, amando verdadeiramente o que deve ser amado, a partir do postulado de que a acção transcende o próprio homem, elevando-se necessariamente acima dele – mesmo que através dela – em direcção ao invisível. Amar o invisível implica morrer para que o homem se possa entregar à verdadeira vida, consciente da impotência natural para alcançar o seu fim necessário, à semelhança, aliás, da concepção de M. Henry.

Se a ciência pode mostrar a necessidade do “único necessário”, será, contudo, Deus o único mediador da superação dessa necessidade, que age no homem como um dom, surgindo, no limite, a Revelação como elemento actuante no próprio desenvolvimento interior da consciência humana, a partir da sua correspondência com uma subjectividade que encontra na vida o seu alimento fecundo. No seu ensaio da crítica da vida e de uma ciência prática, Blondel postula que será também a vida o lugar onde se deve encontrar a sua própria lei. Se no real não há termos contraditórios, mas apenas termos contrários, conciliados sob a égide do determinismo, como afirma Blondel, é através da lógica da acção que o absoluto do ser emerge do relativismo dos fenómenos, pois se a necessidade brota em nós, ela acaba por ser independente de nós, originando-se *lá fora*, isto é, na verdade real. Ao constatar a insuficiência da acção, e ao considerar exteriores ao homem a sua regra e o seu fim, encontramos na lógica da acção de Blondel o enlaçamento da ética e da metafísica. Se todo o movimento da vida interior desemboca na necessária afirmação do ser, pois que esse movimento se funda nessa necessidade, a filosofia blondeliana, enquanto verdadeira crítica da vida, pressupõe que as suas leis assentam no mesmo rigor, e obtêm o mesmo estatuto que as leis das ciências abstractas (Blondel, 1996, 524).

Se, como afirma M. Henry, a salvação só é possível pela imanência da vida absoluta na vida singular e própria do ego, a partir de uma diferenciação fenomenológica, torna-se igualmente verdade, aos olhos deste filósofo, que só através do esquecimento da primeira se pode operar o segundo nascimento do ego, ou seja, é necessária uma

alteração no interior da vida ela mesma, que implique consequentemente uma transformação profunda da vida do ego na vida Absoluta (Henry, 1998, 169). Decorrente da vida, essa transformação furta-se a qualquer colocação teórica, ou do pensamento, residindo o seu princípio no movimento, na estrutura e nas leis da Vida absoluta. Querida por si, a auto-transformação da vida reconduz-se à sua essência, ou seja, à Vida absoluta, constituindo-se como um “fazer”, desvinculado do logos do mundo. A vida pertence a si, e cumpre-se em si mesma, aproximando-se Henry, neste aspecto, da lógica da acção blondeliana, pois que, na ética cristã, a auto-transformação da vida resulta de uma “vontade querida” também, para utilizarmos a terminologia do autor de *L’Action*; é no “fazer”, dizíamos, isto é, na acção, que reside a salvação, pois cumprindo os desígnios subjacentes às palavras de Cristo, não serão os que dizem “Senhor, Senhor!” que entrarão no reino dos céus, mas aqueles que fizeram a vontade do Pai (Mat. 7, 21).

Observada esta deslocação da ética cristã do dizer, isto é, da palavra e do pensamento, para o agir, M. Henry constata que aí existe uma recondução da verdade do mundo à verdade da Vida, assim como se elimina a concepção de verdade como um processo de representação extática, ligando a verdade da Vida ao seu próprio processo de auto-engendramento, e a um “poder de fazer”; por fim, desloca da vida do ego do seu poder, que passa a residir na “Vontade do Pai”, aí se congregando as duas vidas, dentro de uma concepção ética cristã, que substitui as palavras pelos actos, a partir dos pressupostos maiores do cristianismo, a saber: Deus é Vida e o acesso a Deus, como acesso à própria Vida, é aberto pela condição de filho, enquanto vivente da Vida (Henry, 1998, 170). À semelhança da lógica da acção em Blondel, M. Henry afirma que vamos encontrar na vida de todos os dias as condições da transformação da vida do ego na vida de Deus. Na verdade, as obras de misericórdia e as obras espirituais parecem resumir liminarmente o contorno e, simultaneamente, a grandeza da acção do homem na vida quotidiana, na qual o ego se dá a si mesmo. Segundo Henry, é aqui que se constitui a acção do homem enquanto poder, isto é, o agir, dado na vida e pela vida, é o único poder do ego, constituindo esse poder a sua própria definição. Porém, e perscrutando, uma vez mais, a proximidade ao pensamento de Blondel, Henry defende que é devido

à subjectividade imanente do ego que este tende a esquecer-se de si quando age, revelando-se, nesse esquecimento, a Ipseidade essencial como autodoação da vida absoluta, permitindo que já não seja o ego a agir por si, mas o Arquifilho a agir nele, convertendo-se, no limite, a Ipseidade em Arquipseidade (Henry, 1998, 173). Será precisamente neste momento que o ego renasce, encontrando a Vida neste segundo nascimento, devendo doravante viver para ela e morrer para o mundo. Esta auto-revelação da Vida não é mais que a auto-revelação de Deus, condicionando agora cada uma das nossas acções, pois daí em diante não é mais possível dissociá-las da vida enquanto auto-revelação da Vida absoluta. Esta revelação transcendental da Arquifiliação inverte não só a lógica da verdade do mundo, convertendo os sábios em ignorantes, os ricos em pobres, os adultos em crianças, etc., como atribui e preserva, através da subjectividade da acção, a sua natureza invisível, evitando que se converta em objeto e, portanto, em coisa inerte. Revelando-se a vida num corpo que é “pathos”, a própria auto-revelação da vida origina nesse mesmo “pathos” uma dupla tonalidade, a saber, a alegria e o sofrimento (Henry, 1998, 203). Esta estrutura antinómica, que acaba por caracterizar a vida, assenta uma vez mais na inversão da verdade do mundo pela verdade da Vida, e remete à sua verdade originária, ou seja, o sofrimento constitui-se a condição do júbilo, já que é através do sofrimento vivido que a vida advém ao Si vivente, constituindo-se caminho de auto-revelação da própria essência da vida; ou seja, o sofrimento não conduz à beatitude, entendida esta como um lugar fora daquele, já que, só no sofrimento, enquanto “efectivação da vida” – enquanto “sofrer-se” –, é que se pode encontrar, paradoxalmente, a alegria e a beatitude como condições interiores à própria vida. Na verdade, esta condição parece cumprir-se no sofrimento, pois que só através dele se atinge a beatitude enquanto cumprimento da própria vida, sendo que o excesso que existe na vivência do sofrimento se identifica com a Vida absoluta, ultrapassando-se, por via da concepção cristã do homem enquanto eu transcendental, gerado na Vida absoluta enquanto Filho, o paroxismo do sofrimento se constituir no seu contrário.

BIBLIOGRAFIA

- Blondel, Maurice (1996). *La Accion. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciência de la prática*. J. M. Isasi y C. Isquierdo (introd., version y notas). Madrid: B.A.C.
- Biran, Maine de (2014). *Nuevos Ensayos de Antropología Seguidos de Nota Sobre la Idea de Existencia y Últimos Fragmentos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Freitas, Manuel Barbosa da Costa (1993). «A Filosofia de L'Action como Intelectualismo ou Realismo Integral». *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIX, 325-338.
- Henry, Michel (1998). *Eu Sou a Verdade. Por uma Filosofia do Cristianismo*. Lisboa: Editorial Vega.
- Henry, Michel (2003). *De la Phénoménologie. Phénoménologie de la vie*, Tome I., Paris: P.U.F.
- Henry, Michel (2007). *Filosofía Y Fenomenología del Cuerpo: Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Henry, Michel (2015). *La Esencia de la Manifestación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Henry, Michel (2003). *Palavras de Cristo*. Lisboa: Edições Colibri.
- Kühn, Rolf (2010). *Ipseidade e Praxis Subjectiva: Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Lisboa: Edições Colibri.
- Morujão, Alexandre Fradique (1987). «Perspectivas e horizontes da antropologia filosófica». *Laikos*, IX, 275-293.
- Morujão, Carlos (2017). «Que é uma Fenomenologia Material?». A. P. Rosendo, C. Morujão (coord.), *Corpo e Afetividade: Colóquio Internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora.