

## MORTE E VIDA DA AÇÃO: SOBRE A FILOSOFIA COMO SABEDORIA

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de<sup>1</sup>

### RESUMO:

Em um artigo publicado em 1906, no qual falava sobre a natureza da investigação filosófica, escrevia Maurice Blondel: “Há muito tempo Platão e Spinoza disseram: ‘a filosofia é a aprendizagem da morte’, ou seja, é a antecipação da vida, da vida que para nós é indivisivelmente conhecimento e ação” (*Le point de départ*, p. 569). Rigorosamente falando, a morte parece possuir a última palavra em relação à vida humana, já que além dela nenhum discurso racional pode ser controlado. “Aprender com a morte”, nesse sentido, não pode significar senão “antecipar a vida”, sob a égide de que aquela delimita as fronteiras dessa, o que entre outras consequências acarreta para a filosofia a responsabilidade de considerar as relações fronteiriças aí constituídas. E, então, se a filosofia é “aprendizagem da morte”, ela não pode desconsiderar a pergunta sobre se essa que é “fronteira” ou “limite” da vida é fim ou passagem. Levando em conta esse interrogativo e seguindo uma metodologia dialética e fenomenológica, esse trabalho pretende uma aproximação do significado da filosofia como “aprendizagem da morte” ou “antecipação da vida”, tendo como orientação prioritária o texto da *Action* (1893) e os dois artigos que compõem *Le point de départ de la recherche philosophique*. Inicialmente, parte-se da diferenciação agostiniana entre sabedoria e ciência, e da noção de cultura proposta por Ortega y Gasset. Em seguida, sob a inspiração da filosofia da ação, procura-se atingir o sentido da filosofia como ciência do sumo bem, a partir da observação da evolução da própria ação humana, que encontra no fenômeno da metafísica a expressão de sua causalidade final. Para tanto, será elucidada a fenomenologia da ação como a realização da dialética da vontade humana, que deve, ao cabo de um longo processo, colocar-se o problema “da morte ou vida da ação”, o que corresponderá à própria questão da “morte ou vida da sabedoria”, ou melhor, “da vida que para nós é indivisivelmente conhecimento e ação” (*Le point de départ*, p. 569).

**Palavras-Chave:** Sabedoria. Ciência. Fenômeno da Metafísica.

---

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, doutor em Filosofia, professor Adjunto IV, vinculado ao Curso de Licenciatura em filosofia e à Pós-graduação em filosofia. E-mail: galileumed@yahoo.com.br

## INTRODUÇÃO

Em um dos trechos, ao meu ver, mais marcantes de toda a literatura filosófica do último século, José Ortega e Gasset lamenta:

Os sessenta últimos anos do século XIX foram [...] umas das etapas menos favoráveis à filosofia. Uma idade antifilosófica. Se a filosofia fosse algo de que se pudesse radicalmente prescindir, não há dúvida de que durante esses anos teria desaparecido por completo (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 30).

Não obstante tal situação seu espírito quixotesco, desafeito a amarguras, ensaiava uma mudança próxima pelo menos mais duas motivações. A primeira delas porque, sendo impossível “arrancar da mente humana, desperta para a cultura, sua dimensão filosofante” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 30), o máximo que se poderia fazer contra a filosofia seria reduzi-la a um mínimo, como pretendeu a cultura cientificista moderna. Ademais, e como consequência disto, a filosofia parecia encontrar ventos, ou mais precisamente, temperamentos favoráveis: “[...] o temperamento ou predisposição com que o filósofo inicia seu trabalho hoje consiste precisamente num claro afã de ir novamente em direção de uma filosofia de alto-mar, plena, completa; em suma a um máximo de filosofia” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 30).

Na época dessas afirmações, já haviam se passado não menos de 30 anos desde a virada do século. Tempo suficiente para uma mudança de geração e da forma geral de entender a vida. Mas, “por que mudam os tempos? [...] por que a humanidade não vive estacionada num idêntico, invariável repertório, mas, ao contrário, anda sempre inquieta, infiel a si mesma, fugindo hoje de seu ontem, modificando a toda hora o formato de seu chapéu e o regime do seu coração” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 30). O filósofo espanhol acreditava que não haveria mudanças sem uma predisposição radical e espontânea dos homens de cada geração, o que implica o nascimento ou a formação de um determinado tipo de homem, sem o qual a promoção de qualquer ideia ou sentimento novos seria vã: “Sem essa predisposição radical, espontânea da massa, todo pregador seria pregador no deserto” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 32). A predisposição do filósofo hodierno lhe aparecia como um remédio contra épocas sombrias.

De um ponto de vista nosso, contemporâneo, a primeira reação a tais ideias parece ser a de desacordo: como Ortega y Gasset não previu que se cumpriram catástrofes humanas ainda maiores do que a Primeira Grande Guerra, as quais se condensam na onda totalitária que maculou todo o século XX? Se há algum século que mereça ser adjetivado como sendo o “século das trevas”, foi esse. Ou talvez, deveríamos chamá-lo de “o século da morte”, dando voz aos seus mais de cento e cinquenta milhões de vítimas. Precisamente por isso, o desacordo com Ortega y Gasset é uma reação imediata. Como, em fins de conta, o século XX, reino dos totalitarismos e de ideologias monstruosas, teria testemunhado algum renascimento da filosofia?

Perguntas como estas são reveladoras de nossa própria disposição ou temperamento cultural. Para minha geração filosófica, parece ser ridículo acreditar que a filosofia possa ter contribuído para a constituição do espírito geral do século da morte. Neste sentido, somos herdeiros do Quixote. Para nós parece que a filosofia não pode senão ser “boa”, seja lá com qual ideia se meta, seja lá qual for sua interpretação do nosso tempo ou daquele que há de vir, do tempo desejável, seja lá por qual motivo enfrente seus moinhos de vento. Por isso, é difícil acreditar em um renascimento da filosofia em um século tido como ruim. Falaríamos muito mais facilmente em nascimento de ideologias, colocando neste bojo tudo o que pode ser chamado de péssima filosofia, desde que se entenda por essa expressão a filosofia alheia. O adjetivo da expressão “boa filosofia” aqui, quase evidentemente, não diz respeito ao que tradicionalmente foi entendido como “bem”, mas, muito mais, à assunção da própria responsabilidade, dos próprios atos, em amor a uma liberdade sem passado, e grávida de futuro; de uma liberdade de algo, e sem mais.

Minha tese aqui será a de que a bondade não depende da independência ou de uma emancipação irrestritas da razão, mas de sua fidelidade à verdade, o que inclui a minha verdade, ou melhor, a verdade sobre a minha existência, entendida aqui como o conjunto integral de minhas experiências; mais ainda, que implica um sentido que me é dado, não de modo aleatório, mas com caminhos muito bem definidos. Por essa razão, há muito o que aprender com o século da morte. Ainda mais porque os filósofos que o experienciaram não passaram por ele mudos. Afirmava Maurice Blondel, em 1906: “Há muito tempo Platão e Spinoza disseram: ‘a filosofia é a aprendizagem da morte’, ou seja, é a antecipação da vida, da vida que para nós é indivisivelmente conhecimento e ação” (BLONDEL, 1997a, p. 569)<sup>2</sup>. Gostaria de me expressar, então, quixotesca e sob a guia do pensamento de Maurice Blondel, sobre a filosofia como “antecipação da vida”.

## **1 A IMPOSSIBILIDADE DE SE NEGAR A DIMENSÃO FILOSOFANTE A UMA MENTE ABERTA À CULTURA**

A distinção proposta por Santo Agostinho entre ciência<sup>3</sup> e sabedoria, encontrada entre outros lugares no seu *De libero arbitrio* e nas *Confessiones*, mostra um dado, parte do horizonte de consciência da cultura antiga e medieval, que para nós hoje pode parecer muito estranho: “(...) quando falamos de separação entre a verdade e a sabedoria, entendemos por isso a perversão da vontade, que faz amar as coisas inferiores” (*De libero Arbitrio*, II, 144). Trata-se de colocar no centro desta questão filosófica a subordinação da sabedoria ao bem e de, conseqüentemente, entender a filosofia, mais do que como uma simples atividade teórica, como uma atividade prática que coloca uma questão obrigatória para todo homem: “[...] como todos queremos ser felizes, assim também todos queremos ser sábios, porque ninguém que não seja sábio é feliz, já que ninguém é feliz

---

<sup>2</sup> A tradução das passagens originalmente em língua estrangeira, como indicadas nas referências, são do autor do presente texto.

<sup>3</sup> Não custa lembrar, antes de qualquer observação a respeito, que quando Agostinho fala de ciência não se refere a nossa compreensão habitual desse conceito, segundo a qual “ciência” é sinônimo de “ciência positiva” – resultante do matrimônio entre matemática e empiria.

sem a posse do sumo bem, que consiste no conhecimento e posse daquela verdade que chamamos sabedoria” (*De Libero Arbitrio*, II, 101). Assim, se a distância entre a ciência e a sabedoria é determinada pelo empenho da vontade, então a fidelidade a um compromisso moral, que para Agostinho significa o amor às coisas segundo sua correta ordem, distinguiria o cientista – cultor do conhecimento e da verdade – do filósofo – amante da sabedoria.

Assumindo esse entendimento, Santo Agostinho parece se distanciar tanto daqueles que pensam ser o desejo do sumo bem algo irresistível para quem intelectualmente o conheça, quanto dos que entendem existir uma filosofia sem compromisso prático. Em poucas palavras, é possível uma separação entre verdade e sabedoria, mas não uma sabedoria sem verdade e amor, sem conhecimento e posse do sumo bem.

Anteriormente, fiz referência a uma das motivações a que recorria Ortega y Gasset para explicar o porquê de a filosofia não ter encontrado seu termo nas seis últimas décadas do século XIX, referindo-me à sua tese atemporal sobre a impossibilidade de se arrancar de uma mente aberta à cultura a sua dimensão filosofante. Recorrendo a um outro texto do filósofo espanhol, *Missão da Universidade*, descobrimos que ele entende por cultura “o que se salva do naufrágio vital, o que permite ao homem viver sem que sua vida seja uma tragédia sem sentido ou um aviltamento radical. [...] Cultura é o sistema vital das ideias em cada época” (ORTEGA Y GASSET, 1999, p. 62-63), o que ele entendia, no século em questão, por conhecimentos em física, biologia, história e filosofia (ORTEGA Y GASSET, 1999).<sup>4</sup>

O sistema vital das ideias em cada época ou, em uma linguagem metafórica, as ideias de naufrágio são aqueles conhecimentos que verdadeiramente importam, ideias às quais alguém se agarra e leva consigo, mesmo em uma situação de naufrágio. O cenário em que se insere tais observações é o da proposição de uma reforma no ensino superior que priorize o aluno, e não o currículo ou os professores. Seria necessário pensar em uma educação que de fato pudesse fornecer aos estudantes conhecimentos vitais, o que entra diretamente em choque com o modelo de uma educação enciclopédica. Ortega y Gasset, em *Missão da Universidade*, refere-se às vantagens de se eleger o princípio da economia do ensino, segundo o qual ao invés de treinar as mentes a memorizar informações, logo posteriormente esquecidas, a educação deveria primar: 1) por trabalhar apenas os conteúdos estritamente necessários para o adequado desempenho profissional e a formação cultural; 2) por ensinar apenas o que o aluno pode aprender. Também é mencionada o ensino e estímulo à pesquisa, mas apenas para aquela parcela dos estudantes que mostrassem aptidão (ORTEGA Y GASSET, 1999).

---

<sup>4</sup> “[...] o cavalheiro [...] se ignorar o que é hoje o cosmos físico para o homem europeu, ele é um perfeito bárbaro, por mais que conheça suas leis ou seus componentes, ou seus santos pais. E diria o mesmo de quem não possuísse uma imagem medianamente organizada das grandes mudanças históricas que conduziram a humanidade até a encruzilhada do hoje [...]. Assim como de quem não tiver qualquer ideia precisa a respeito de como a mente filosófica encara, agora, seu ensaio permanente de formar um plano do Universo ou da interpretação que a biologia geral dá aos fatos fundamentais da vida orgânica” (ORTEGA Y GASSET, 1999, p. 67).

Por hora, o que nos interessa saber a esse respeito é que o filósofo em questão acredita de fato que sem o ensino e a transmissão da cultura a história estará fadada ao fracasso. A razão do deplorável estado em que se encontrava a Europa do início de século se devia, segundo ele, ao fato de que a educação havia aberto mão de formar homens cultos, ao que se acrescentou a falta de qualidades excepcionais espontâneas, que compensassem tal estado de coisas.

Por não estar compensado com excepcionais qualidades espontâneas, é inverossímil sobremaneira que um homem assim possa ser, realmente, um bom médico, um bom juiz, ou um bom técnico. É certo, porém, que todas as demais atividades de sua vida ou tudo quanto nas respectivas profissões transcenda o estrito ofício, hão de tornar-se deploráveis. Suas ideias e atos políticos serão ineptos; seus amores, a começar pelo tipo de mulher que preferir, serão extemporâneos e ridículos; dará à sua vida familiar um ambiente inatural, obsessivo e miserável, que envenenará para sempre seus filhos, e na tertúlia do café exteriorizará pensamentos monstruosos e uma grosseria sem fim (ORTEGA Y GASSET, 1999, p. 68).

Se para o pensador espanhol o homem culto é precisamente aquele que tem “uma ideia do espaço e do tempo em que se vive” (ORTEGA Y GASSET, 1999, p. 68), parece que não se pode construir tal ideia sem a constituição de uma visão filosófica, que precisamente se encarrega de “formar um plano do Universo” (ORTEGA Y GASSET, 1999, p. 68). Desse modo, “não se poder negar a dimensão filosofante a uma mente aberta à cultura” significa não tanto que o homem culto naturalmente possui uma mente aberta à filosofia, mas sim que não há homem culto sem filosofia, ou seja, de que a filosofia não se acrescenta à cultura, mas dela é parte essencial.

*O que é filosofia?* fornece a respeito um diagnóstico muito claro. A revitalização da filosofia no século XX deveria significar um renascimento cultural. Entretanto, o que adveio realmente foi uma catástrofe humana sem precedentes históricos. Aceitando-se que o fenômeno do renascimento da filosofia nesse período não pode ser negado, considerando-se a imensa atividade filosófica que aí foi gerada, posso pensar em algumas alternativas para explicar a aporia que aí se gera: a) ou a filosofia em geral é incapaz, por sua própria essência íntima, de cumprir a tarefa que lhe é atribuída por Ortega y Gasset, b) ou a filosofia desse século foi incapaz de fazê-lo.

A diagnose de Albert Camus a esse respeito é desconcertante:

Há crimes de paixão e crimes de lógica. [...] Estamos na época do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu álibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes. Heathcliff, em *O morro dos ventos uivantes*, seria capaz de matar a terra inteira para possuir Kathie, mas não teria a ideia de dizer que esse assassinato é racional ou justificado por um sistema. Ele o cometeria, aí termina toda a sua crença. Isso implica a força do amor e caráter. Sendo rara a força do amor, o crime continua excepcional, conservando desse modo o seu aspecto de transgressão. Mas a partir do momento em que, na falta do caráter, o homem corre para refugiar-se em uma doutrina, a partir do instante em que o crime é racionalizado, ele prolifera como a própria razão, assumindo todas as figuras do silogismo. Ele, que era solitário

como o grito, ei-lo universal como a ciência. Ontem julgado, hoje faz a lei (CAMUS, 2017).

Sem querer conceder demais, fico com a explicação de Camus e com o entendimento de que a filosofia do século da morte fracassou pelo menos em sua missão popular, a de ser guia das interpretações em geral. Mas, acrescento que a filosofia apenas poderia cumprir a missão que lhe é atribuída por Ortega y Gasset se a tese agostiniana fizer sentido. É preciso que o amor à sabedoria não seja apenas questão de quaisquer verdades, mas implique seja o conhecimento, seja a posse daquela verdade sobre a qual, em sua época e utilizando a primeira pessoa do plural, Agostinho assim se referia: “chamamos sabedoria”.

## 2 O SUMO BEM

A expressão agostiniana “chamamos sabedoria” não pode ser pronunciada hoje de forma completamente autêntica, ou seja, de acordo com uma atitude e crença de fato assumidas e possuídas pelos membros de um grupo qualquer de referência do discurso, por uma razão muito simples: não há hoje acordo a respeito do que seja sabedoria. E isso não tanto porque haja dissenso em relação à fórmula, ou seja, à expressão agostiniana segundo a qual “a sabedoria é a posse do sumo bem”, mas porque é difícil determinar precisamente o sentido de “sumo bem”.

Tomo como ponto de partida um trecho de Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*: “Toda arte, toda investigação e igualmente toda ação e projeto previamente deliberado parecem objetivar algum bem. Por isso se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas” (*Ética a Nicômaco*, 2014, 1094a1ss). Rico de significa, em um primeiro plano, o texto anuncia a percepção comum de que as ações humanas providas de intencionalidade possuem sempre como seu fim um bem. E então, alargando a noção de causa final, assume-a como sendo universalmente idêntica ao bem. Assim, como “bem” não só se nomeia a causa final das ações humanas deliberadas, mas de todas as coisas. Evidentemente, o sentido que Aristóteles imprime ao conceito de bem é polissemântico e análogo. “Bem” é, para ele, um gênero, um predicável de muitos. Um é o bem da investigação, outro o bem da arte, e assim por diante. Nesse sentido, ainda, pode-se falar em relação ao homem que muitos são seus bens.

Ora, de cara um problema quase que espontaneamente se apresenta a esse respeito: se muitos são os bens para o homem, há alguma ordem em sua natureza ou sua essência é não querer nada de especificamente ordenado? Certamente as questões sobre a diferença entre existência e essência, existenciário e existencial, ôntico e ontológico saltam aos olhos do leitor versado em filosofia contemporânea. Não quero correr o risco da diacronia, mas me parece claro que Aristóteles tem diante de si a preocupação ontológica de falar do *princeps analogatum*. Com efeito, imediatamente após essas primeiras aproximações a noção de bem afirma:

Se, portanto, uma finalidade de nossas ações for tal que a desejamos por si mesma, ao passo que desejamos as outras somente por causa dessa, e se não

elegemos tudo por causa de alguma coisa a mais (o que, decerto, prosseguiria *ao infinito*, de sorte a tornar tudo desejo fútil e vão), está claro que se impõe ser esta o bem e o bem mais excelente. (*Ética a Nicômaco*, 1094a18-23. Grifo do autor).

“O bem” não é “um bem” qualquer, mas aquilo a que mais propriamente se pode chamar de bem, sendo excelente. É interessante observar que Aristóteles não diz ser esse bem excelente para a natureza humana, mas simplesmente “o bem mais excelente”.<sup>5</sup> Ainda que isso não seja preciso – e que Aristóteles se refira apenas ao bem excelente em relação à natureza humana<sup>6</sup> –, pelo menos quatro conclusões se impõem com certeza: a) para o homem “o bem excelente” é o *princeps analogatum*, a partir do qual os outros bens são ditos tais; b) esse “bem excelente” se define como o que se deseja ultimamente, quando se deseja tudo o mais; c) precisamente por isso a analogia se torna possível, ou seja, em virtude não só da correspondência com a natureza humana, enquanto os bens são causas finais para ela, mas também porque os bens se subordinam em uma hierarquia, segundo a qual o bem excelente é a causa final das causas finais.

Por fim, há uma ressalva feita por Aristóteles que não nos pode passar despercebida. O bem excelente é aquele que é desejado por si mesmo e desejado quando se deseja qualquer outra coisa. Essas são suas primeiras condições de possibilidade, mas há uma outra: a finalidade última de nossas ações se impõe como o bem excelente “se não elegemos tudo por causa de alguma coisa a mais” (*Ética a Nicômaco*, 1094a18-24. Grifo do autor). O sentido desta passagem seria “o fato de não podermos eleger tudo por causa de alguma coisa a mais nos atesta que há um bem excelente, que é justamente a finalidade última de nossas ações” ou “não pode haver bem excelente para nós se elegemos tudo por causa de alguma coisa a mais”? Trata-se aqui, portanto, de um bem último que se impõe por força de uma necessidade ontológica, porque não é possível ir ao infinito na cadeia das causas finais de nossa ação? Ou, diversamente, esse bem excelente se impõe e se nos apresenta como tal apenas sob a condição de respeitarmos uma espécie de lógica em nossa ação e nos abirmos a ele como se ele de fato fosse nossa absoluta causa final? Por enquanto deixo em aberto a questão, mas retorno a ela logo mais.

### 3 A FILOSOFIA DA AÇÃO COMO “CIÊNCIA” DO SUMO BEM

Imediatamente após o último trecho há pouco reportado da *Ética a Nicômaco*, referindo-se ao bem excelente, retoricamente pergunta Aristóteles: “E não será o conhecimento dele muito importante do ponto de vista prático para a vida? Não nos

---

<sup>5</sup> Por essa razão, sinto-me autorizado a pensar que desponta nessas expressões aristotélicas acenos ao princípio antrópico, segundo o qual, a natureza parece ser ordenada para que nela o homem desponte como seu centro.

<sup>6</sup> Parece-me impossível que alguém compreenda o sentido de um bem que não possua qualquer relação com um bem para si mesmo. Isso equivaleria a experienciar um bem completamente estranho, sem nenhuma analogia com a experiência própria de bem.

tornará ele melhor capacitados para atingir o que devemos, como arqueiros que têm um alvo no qual mirar?” (*Ética a Nicômaco*, 1094a23-25).

A hipótese que procurarei sustentar, seguirá esse plano aristotélico. Almejo captar a atenção do leitor precisamente na direção da determinação do sentido de uma “ciência<sup>7</sup> do sumo bem”, que também pode ser chamada, para ser mais preciso, de ciência da ação humana. Por se tratar de observar o agir, seu procedimento será fenomenológico, enfocado na observação da ação humana, procurando identificar sua ordem e inteligência, se é que há aí alguma, quanto a seus fins. A orientação que tomo será inspirada na filosofia de Maurice Blondel, mais especificamente na sua *L'Action* (1893), devedora, sem dúvida alguma, da filosofia de Aristóteles.<sup>8</sup>

### 3.1 A dialética da Vontade

Segundo Aristóteles, toda ação deliberada tende a algum bem. Bem é um fim, que como tal atrai a vontade. Sua causalidade, então, consiste em provocar o movimento da vontade, não por transmissão de força ou energia, embora evidentemente se produza um movimento enérgico – e se me perdoe a redundância –, mas por atração. É o que se chama querer.

O homem não apenas é um ser que quer, mas ele tem consciência disso. É essa uma verdade irrefutável, ao estilo do *cogito* cartesiano, já que a pergunta sobre se “eu quero”, é já expressão de um querer: querer saber. E mesmo querer não querer é já querer. Em poucos termos, *não se pode negar o querer*, não somente em virtude de uma necessidade lógica, mas em função de uma necessidade vital. É bem verdade que também é logicamente contraditório querer não querer. Entretanto, mais fundamental do que esta contradição lógica é a contradição factual. Ora, em se “querer não querer”, procura-se não querer por um mesmo ato em que se o produz. Por seguir querendo a vida humana é sempre a experiência de uma desproporção. Querer é sentir a incoerência no que eu sou, entre o que eu sou e o que eu ainda não sou. Querer é fazer a experiência desta desproporção. Querer é ser finitamente, é escolher, preferir algo e, nesta escolha, preterir outras coisas. Por isso, a realização de nosso querer não é indiferente. O compromisso moral que assumimos em razão dele é obrigatório. Em suma, não apenas me é impossível não querer, como é impossível realizar meu querer sem com isso ensaiar uma resposta à pergunta sobre o sentido de minha existência.

Um outro tipo de niilista, porém, argumentará que, por um lado, se me é impossível não querer e se é contraditório querer não querer, por outro, posso querer o nada; ou ainda melhor, sustentará que quando quero, na verdade quero o nada, não como quem quer não querer, mas como quem assume a conclusão de que o querer não possui nenhum termo último, sendo a vida interrompida pela morte, devendo sua vontade se

---

<sup>7</sup> Tomada em uma acepção aristotélica, diversa da moderna caracterização da ciência positiva.

<sup>8</sup> Ver a respeito o livro de Simone D'Agostino: *Dell'atto all'azione: Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action" (1893)*.

contentar, assim, com o pouco que está a seu dispor, o que se mostrará em última instância um nada, diante do desejo de infinito que é ela. Para esse niilismo trágico que sustenta o “querer o nada” a pergunta sobre o sentido da vida é absolutamente real e relevante. O homem quer e quer infinitamente, mas se iludindo projeta o seu querer infinito no extremo oposto do nada, ao qual denomina “ser”. O problema é que esse querer não possui um correlato, já que não há nenhum “ser” capaz de apaziguá-lo. Ao contrário, apenas da morte se deve esperar algo assim. Essa parece ser a única constatação racionalmente possível a tal respeito: a morte encerra a vida; do além morte não há nada mais a ser dito, rigorosamente falando.

Ainda que a pergunta não seja ilusória, ilusória é a solução que ela espera, ilusório esse ser que se busca. Em poucas palavras, a pergunta do querer é sincera, profundamente radicada no homem, mas não existe solução para ela. Em virtude de necessariamente querermos e querermos seriamente, somos condenados à decepção do vazio a que conduz o nosso querer. Querer é como que uma doença crônica incurável. Sem poder dela livrar-se, é preciso aprender a com ela conviver. “Querer o nada” é interpretado, desse modo, como sendo o procedimento adequado para curar-se da vontade do ser.

Considerando essa posição, Maurice Blondel (1993) dirá na *L'Action* que algumas experiências humanas poderiam ser aproximadas àquela do nada, sendo que a única absoluta experiência deste nada hipotético seria a da morte como completo aniquilamento. De certo modo, o niilista trágico não poderia ser refutado, se a experiência da morte correspondesse a esse completo aniquilamento. No entanto, as dificuldades na comunicação de tal experiência são óbvias: quem dos pessimistas já a viveu para documentá-la? É claro que se pode falar de uma experiência aproximada: aquela de uma vida mortificada, mediante a ascese, como previa já Schopenhauer. Todavia, a analogia nesse caso não funciona muito bem. A probabilidade, de fato, está do lado oposto: geralmente os ascetas que a viveram possuem uma opinião bem diferente daquela insinuada por essa forma de niilismo. Muito menos o sofrimento ou a morte alheia são suficientes para nos dar uma solução definitiva a respeito de se o querer se realizaria ou menos, já que neste caso não se trata nem mesmo de explorar uma analogia a partir de uma experiência própria. Em suma, e é nisso que a conclusão niilista considerada é logicamente inválida, da consideração da experiência da morte não se pode fazer derivar argumentos racionais — controláveis — que sustentem o pessimismo.

Ainda assim, pode-se reverter a questão e pedir provas ao lado oposto, utilizando um procedimento de prova por absurdo. Nessa direção, procuro avaliar se há alguma resposta mais otimista, sobre essa correspondência entre vontade e ser, que conduza a alguma contradição lógica ou ontológica. A estratégia argumentativa a ser empregada aqui é muito simples. Trata-se de determinar o significado de nosso querer, acompanhando seu desenvolvimento até as últimas realizações da ação humana, para então nos perguntarmos se há ainda espaço para a questão sobre o sentido de nossa existência. Em outros termos, deve-se responder até onde vai a ação humana, em sua busca pelas causas finais, e o que ela encontra nos seus limites. Encontrará ela algo mais do que o aniquilamento e a morte?

Observemos – eu e o leitor – a vontade em ação. Qual é a experiência que fazemos quando procuramos realizar nossa vontade? Por um lado, o agente sente-se livre,

autônomo, capaz de autodeterminação, sente que, em último caso, só encontra na sua vontade mesma a razão decisiva de suas escolhas e ações. A percepção dessa força infinita e interior, se lhe comunica precisamente porque sente que deseja muito mais do que consegue; que sua vontade, desejosa de adequar-se, sente-se mendicante de ser em toda experiência que realiza. Mesmo quando é escravo de seus hábitos, não se contenta consigo, o que já é expressão de uma antevisão, nem sempre lúcida, de que ele poderia ser mais. Em suma, ele sente-se livre, mas, apesar disso, não domina nem a origem, nem o fim de seu querer. Não começa a querer por escolha, nem pode prescindir do seu querer fundamental.

Sobre a impossibilidade de burlar o querer já foi dito o suficiente. Quanto a não escolha do fim do querer, de modo sintético podemos fazer alusão à interpretação pessimista e trágica, há pouco considerada: a vontade se põe como um desejo infinito, fazendo a experiência, em cada coisa já querida e possuída, da finitude e da inadequação. Essa infinitude e inadequação não poderiam ser sentidas sem o contraste do perfeito e da saciedade plena da vontade que em sua ação ele insiste em continuar a buscar. Tal impulso o faz querer ser sempre mais do que já é, subordinar todos os seus desejos parciais a esse querer que lhe atrai com a força de uma causa final excelente.

Habitualmente a sorte ou o destino parecem ser indiferentes em relação ao nosso bem ou mal. A experiência comum, de fato, é a de que os percalços da vida como também suas alegrias infringem seus golpes indiferentemente sobre bons e maus, quando não no percurso da vida, seguramente ao fim. A corrupção da vida e a morte atingem todos: “Bens e males misturados, indiferença e desordem aparentes no caos da vida universal, eis a evidência dos fatos: a amoralidade mesma” (BLONDEL, 1993, p. 281). Entretanto, por um misterioso sistema de compensações, por uma dialética concreta da vontade, surge em nós de modo espontâneo a concepção e o sentimento do sentido da vida (Cf. BLONDEL, 1993, p. 281). À medida que concebemos uma perfeição sempre ulterior para a nossa ação, somos atraídos por ela como a um fim e, a partir dela, julgamos nossos atos. Assim, “A vontade é forçada a se querer ela mesma” (BLONDEL, 1993, p. 328), ou melhor, a querer migrar do que já é em direção ao que poderia ser. Não só somos forçados a querer a adequação de nós mesmos, a apaziguar essa dialética da vontade, mas a querer tudo o mais a partir da lógica que rege essa adequação. No confronto desse querer fundamental tudo o mais é nada ou, menos que nada, é dor, porque não é indiferente como poderia ser o nada ou, talvez, a morte. Este é o duplo determinismo da vontade: “Trata-se daquilo que, em nós mesmos, é o princípio de nossa própria vontade. Daquilo que, fora de nós, revela-nos que esse princípio não parece nosso, porque somos sempre vencidos na vida e na morte” (BLONDEL, 1993, p. 326).

Parecia que a realização de suas inclinações representaria para a vontade um apaziguamento. Mas, atravessando as satisfações fenomenais, a vontade apenas descobre estar dotada de um desejo muito mais amplo. E não é preciso tudo provar para constatá-lo. Basta, para tanto, a aproximação do mal, do sofrimento e da antecipação da própria morte, que o agente experiencia em sua tentativa de se adequar fenomenalmente. Não há como não as compreender como oposições à vontade (BLONDEL, 1993, p. 329). A vontade contra elas se rebela e quando por elas se decide é apenas porque as compreende como meios de chegar aos seus opostos.

Eis porque, no confronto das obras feitas, das palavras e dos pensamentos definidos, parece que o verdadeiro nome desse desconhecido seja “morte e nada” e não ser e vida. A fim de não o reduzir às determinações e aos símbolos, que o aniquilariam de algum modo, indica-se o que ele não é e não o que é, dizendo com verdade que ele não é nada, nada de tudo o que é: de tal modo o homem é pleno do imperioso sentimento que em sua ação o essencial supera a realidade percebida ou produzida (BLONDEL, 1993, p. 342).

### 3.2 O fenômeno da Metafísica

A percepção que possuímos dos nossos próprios limites não sobrevive em nós senão por um contraste: porque imaginamos possibilidades e, assim, construímos expectativas além do que simplesmente é dado. Tendendo ao que esperamos como melhor ou pior, nossas previsões são por nós desejadas ou temidas.

O temor ou a repulsa diante de uma possibilidade se expressa simbolicamente para nós como a percepção da degeneração possível de um estado de vida. Inversamente, a atração ou desejo, como a percepção de sua possível exaltação. Contudo, as referidas degeneração e exaltação não fazem referência a uma imagem imóvel e que se possa isolar, ou seja, abstrata do que o agente é, como se seu parâmetro último fosse a simples presença desse – do agente –, o seu aqui e agora. Porque o agente não pode se perceber sem incluir nessa mesma percepção a ideia da possibilidade de realização última de seu querer, ainda que não esteja certo a respeito da concretude das condições que tornariam isso um fato, a exaltação e a degeneração de sua existência possuem uma tendência metafísica, transcendente. Nesse sentido, exaltar a própria existência significa mais do que progredir no finito das próprias possibilidades. De modo semelhante, degenerar-se na existência não significa simplesmente regredir da posição já limitada de onde se estava. Em ambos os estados, joga-se com a possibilidade do infinito, em contraste com a qual as noções de degeneração e a exaltação finitas não se distinguem realmente.

Consideremos, por exemplo, a experiência de alguém que estava com fome e, alimentando-se, atinge o estado de saciedade. Em sua migração entre esses estados, o agente é estimulado por motivações diversas e, no entanto, que convergem entre si, já que o querer é movido em uma progressão contínua em relação ao mesmo objeto. Nesse exemplo não se dá o caso em que a falta, sentida como fome, correspondesse a uma degeneração da vida, enquanto que sua antípoda, a abundância, à sua exaltação. Em uma como na outra, o movimento do querer não se estagna, passando em um contínuo à vontade de outra determinação, tornando-se abertura a outra determinação que, observe-se, não diz mais respeito a essa mesma espécie de querer. A náusea sentida na experiência da abundância, com efeito, não se traduz como um desejo de fome, mas como um desejo de outra determinação. E, todavia, a essa outra determinação do querer sucederá um contínuo análogo ao que se observa na experiência que vai da fome à saciedade e, mais uma vez, no fim desse outro percurso, o agente migrará para outra determinação. Ainda que existam momentos em que essa determinação do querer parece se render àquilo que poderíamos chamar de “o intervalo da não querência”, essa lacuna não se dá a não ser por

breves instantes, ligando-se sempre a estados de não consciência de si. Enquanto, porém, há consciência da própria individualidade pessoal, de seus afetos, paixões e ideias, há querer, de tal forma que esses movimentos de determinação a determinação do querer se sucedem até enquanto dura a vida consciente do agente.

O mais importante a observar aqui é que, de qualquer modo, a experiência que se vivencia em todas essas sucessões é a da insuficiência. Ainda que o agente continuasse diletantemente vivenciando, uma depois da outra, todas as possíveis determinações do querer, nem por isso ele poderia anular a percepção da insuficiência que vivencia em todas elas, expressão da percepção de sua finitude. Tudo somado, a percepção geral do agente é a de uma certa decepção, em razão do contraste entre o que as experiências lhe podem proporcionar e o que ele deseja mais profundamente quando as quer e realiza. Um agente, vivendo um tal estado de consciência, pode se convencer de que seu querer é ilusório; talvez, até de que seu querer é uma patologia. No entanto, isso nada muda de sua experiência da finitude e, deste modo, da presença do infinito em seu seio, como um contraste iniludível.

A percepção de nossa própria finitude ou da limitação de nossa ação não vem nunca isolada. Sempre lhe acompanha a ideia de uma perfeição última, pondo-se, em razão desse consórcio, o problema do sentido de nossa ação-limite, ou seja, do que realmente seria, no que diz respeito ao agente, *a ação superior à qual não haveria nada de mais perfeito a ser realizado*.

Com isso, não estamos afirmando que nossa ação-limite corresponderia a essa ideia metafísica de perfeição última, mas chamando a atenção para a questão filosófica que se impõe pelo exame do sentido da percepção de nossa finitude. O que significaria um saber e querer finitos sem referência a essa percepção contrastante, de certo não tão clara, mas inegável da infinidade, da noção de perfeição possível de nossa existência ou de nossa ação? Nosso saber e querer não são finitos simplesmente porque é sempre possível enumerar outras coisas a se saber e querer. Isso é apenas um corolário, um efeito segundo. A finitude não é algo que se produz em nós pelo contato com as coisas, mas uma condição original de nosso ser. Ao querer não queremos tanto coisas ou objetos, mas ser algo diverso do que somos.

Somos abertura a possibilidades, movimento para o outro nós de nós mesmos. Dado que querer é começar a migrar de onde se está, é desejar e já ser mais do que somos, querer é ser finitamente e, deste modo, tender a uma consumação infinita. Enquanto há vida e vontade, esta abertura se conserva em um movimento infindo, é vontade que quer. É desejo de uma realização que, conservando-se na vida e opondo-se ao nada, não dê mais lugar ao tédio nauseante ou à penúria sufocante: que seja eterna. E, todavia, ela não deixa de pagar o pedágio de sua determinação, transformando-se em vontade querida, feita, realizada. Esse dinamismo da vontade profunda que assume muitas determinações é, portanto, um fato experienciado.

Em cada um dos escalões onde a vontade se determina, tornando-se vontade querida (finita), projeta-se no objeto do desejo um ideal: o de que neste particular objeto se realizará a equação da vontade, ou seja, o ideal de que a vontade que quer (infinita) consumará seu infinito desejo, o ideal de que a ação perfeita será alcançada. Entretanto, no ideal realizado renasce sempre um ideal superior, ressurgente incessantemente a

inadequação da vontade (indeterminável), que somente poderia ser negada negando-se a finitude de nossa própria ação, o que, de fato, não é para nós, enquanto conscientes, atualmente possível.

Essa percepção da inadequação da vontade, renovada a cada vez, não é nunca a mesma, porquanto é agora sentida de maneira diversa, levando consigo a experiência do objeto que não a satisfaz. Esta experiência de inadequação faz surgir sempre um impulso de continuidade, um *dever*, ao mesmo tempo real e ideal, como nos diz Maurice Blondel (1993, p. 286):

É deste modo que a prática positiva da vida projeta sem cessar diante de si um dever ao mesmo tempo ideal e real, real porque fundado sobre a experiência já constituída, onde ele põe sua virtude operante, mas verdadeiramente ideal porque a partir da própria ação ele faz surgir aquilo que não se reduz ao simples fato.

Estudada em seu lançar-se na experiência, a ação humana revela que, embora os fenômenos não lhes sejam suficientes, eles lhes são necessários, porquanto em seu encadeamento constituem a ordem dos fatos naturais, que entra no campo da experiência e por meio da qual o agente busca o seu fim. Todavia, o que o agente realmente nela procura encontrar, o sentido mesmo de seu interesse mais profundo, é a consumação de seu desejo pelo ser. Os fenômenos o prometem, mas são incapazes de realizá-lo. Maurice Blondel (1993, p. 289-290), assim se refere a esse respeito:

O que deve ele [o agente] entender por seu interesse? Ele atravessa o universo sem encontrá-lo. Ele, então, se desinteressa do universo. O mundo possui uma característica ambígua; a consciência não a encontra em si: é necessário algo, abaixo, para lhe explicar e lhe dar um sentido. [...] Por uma iniciativa original, o espírito humano, além do mundo atual, supõe muito naturalmente outro, um mundo ideal.

Do fenômeno mais simples, como a sensação mais elementar, ao mais complexo, o homem é inclinado a buscar no além desse fenômeno o seu sentido,<sup>9</sup> de modo que (BLONDEL, 1993, p. 290):

[...] nós atribuímos um sentido ulterior à nossa própria vida: aquilo que não nos dá a experiência, nós pretendemos nela encontrar ou colocar. Parece que nós emprestamos a todo real algo que permite entrever que ele não é o que deve ser, que ele não é o que nós queremos que ele seja. Do fato, então, o homem passa fundamentalmente ao direito.

Blondel chamará essa inclinação, do *fato ao direito (ideal)*, de “geração necessária de uma metafísica” (BLONDEL, 1993, p. 290), identificada como “fenômeno da metafísica”. Ele o explica como sendo um produto próprio do homem, consistindo na criação de noções universais, com as quais se conformam sentimentos e fatos. A

---

<sup>9</sup> Uma semântica baseada em uma ontologia da substância, no sentido que precisamos anteriormente, se constitui, assim, de modo muito natural, já que também das coisas se espera sempre mais do que elas oferecem nos fatos.

metafísica, dessa forma, ganha um sentido bem preciso, ancorada à dinâmica da vontade e a nossa experiência. Não é recomendável entendê-la nem como superior, nem como inferior ao que é:

Mas a esta metafísica, a qual ordinariamente se pretende fazer uma ordem à parte, uma ordem soberana e absoluta, uma ordem talvez quimérica, é preciso, se se pode dizer, forçar a reentrar em seu lugar. [...] de bom grado a idolatria do entendimento a fará o tudo, o deus; a metafísica não é tudo; ela é algo dentro do progresso dinâmico da vontade; ela forma um degrau do determinismo da ação e como que um fenômeno novo que, ligado a outros, possui sua eficácia própria. É uma passagem que permite o movimento da vida, movimentando-se ela mesma (BLONDEL, 1993, p. 290).

Assim entendida, a metafísica é a filosofia enquanto se aplica por elucidar esse específico fenômeno do pensamento responsável pelo movimento teórico que constitui a cadeia de todos os objetos da vontade, permitindo o movimento da vida. O fenômeno da metafísica é a determinação no real daquilo que supera o “fato materialmente posto”. É o que a ação voluntária acrescenta necessariamente à realidade dada para constituir a si mesma (a própria ação). Como diz Blondel (1993, p. 297), é o que “em uma palavra constitui a contribuição permanente do pensamento e da ação no conhecimento do mundo e na organização da vida humana”.

O fenômeno da metafísica estará na raiz de todas as tentativas de transcendência da experiência, como a arte e a moral. Sem pretender esgotar o estudo desses fenômenos, seguindo o estudo realizado por Blondel (1993), digamos apenas que procurando a transcendência, a ação far-se-á, primeiramente, ação cultural ou artística, tendo em vista uma espécie de superação da morte e a permanência na história (Cf. BLONDEL, 1993, Parte III, Etapa II). Porém, a arte conserva somente produtos e não o seu autor. Querendo mais, far-se-á em seguida ação moral, procurando viver e esclarecer o significado do imperativo da consciência e a realização da perfeição de si mesmo (Cf. BLONDEL, 1993, Parte III, Etapa V, Capítulo II). Todavia, a vida moral será sempre um meio, nobre é claro, mas somente um instrumento que aponta para um fim último que não é ela mesma, porque ela não pode construir e se dar, por sua finitude, a consumação infinita a que almeja. Em fim de contas, a morte não lho permite. Nem mesmo pela transcendência moral a equação da vontade encontra sua solução.

Blondel (1993) falará a esse respeito de um esgotamento dos recursos humanos e da via dos fenômenos. A tensão entre a vontade que quer e a vontade querida não se resolve, restando duas soluções:

- 1) ou a capitulação do dinamismo infinito, pela admissão da hipótese de seu absurdo, constituindo o que será conhecido como *ação supersticiosa*, ou seja, aquela que procura atribuir arbitrariamente a um dos elementos encontrados durante o desenvolvimento da ação o valor infinito que sabemos que estes não possuem, instituindo, assim, uma espécie de *idolatria da finitude* ou de *autoidolatria*;

- 2) ou continuar o movimento da ação e buscar o *aliquid* de nossa vontade na única hipótese que resta por examinar, a do transcendente, que Blondel chamará de *Único Necessário*, ou seja, da possibilidade de que essa consumação, já que não pode ser realizada por iniciativa do próprio agente e de seus fenômenos naturais, possa ser recebida como um dom (BLONDEL, 1993, Parte IV).

Chegando à proposição dessa última hipótese, atingimos a fronteira do fenômeno da metafísica. Este se mostra como necessário, incluindo todas as possibilidades da experiência e a possibilidade de um ente não experienciável. Em consequência, pode-se dizer que o assunto de estudo do percurso que atinge o fenômeno da metafísica é o ser, significando com isso a totalidade do que é. É como o entende, por exemplo, Enrico Berti, segundo o qual: “Ser” se diz sobre tudo o que se pode, se pôde e se poderá atribuir o verbo “ser” “em qualquer declinação ou caso” (BERTI, 2004, p. 55). “Ser” é, assim, tudo o que é de algum modo, o que inclui não somente o ente fenomenalmente experienciável, mas também a possibilidade de um ente não fenomênico ou transcendente à experiência.

Já que, nem mesmo considerando o fenômeno da metafísica, chegamos à nossa ação-limite, restando ainda por apreciar a hipótese do sobrenatural, exige-se a consideração de uma nova superação. Negar-se a se abrir a essa nova possibilidade é negar-se a ir até onde se poderia ir, impedindo um exame completo da questão e, assim, entregar-se à superstição, que Blondel identifica, recorde-se a bom tempo, como sendo a parada prematura do movimento crítico e prático. Só nesse sentido é válido o conceito de superação da metafísica em Blondel, como veremos a seguir.

### 3.3 Morte e vida da ação: seu ser necessário

O problema central da filosofia da ação se coloca de duas formas: 1) o problema da filosofia é o problema do sentido da vida ou da ação humana; 2) mas, é também o problema da superação da superstição, ou seja, da superação do prematuro cancelamento do movimento crítico-filosófico, incluindo aquele que se detém definitivamente no fenômeno da metafísica. São, assim, dois modos de exprimir um mesmo problema e não dois problemas distintos. Mas, isso não é tudo. O problema sobre o sentido da vida humana, como insinuamos há pouco, diz respeito também àquele sobre a possibilidade da metafísica. Este pode ser expresso também de duas formas: 1) o problema da metafísica é o problema de se saber se a experiência ou o âmbito dos fenômenos exaure a totalidade do que é ou se a totalidade do que é inclui a experiência e algo que a transcende; 2) mas, é também o problema de se dever superar a superstição, incluindo a superstição do fenômeno da metafísica. Mais uma vez não são dois problemas, mas dois modos de expor um mesmo problema: ontologicamente e metodologicamente.

A radicalização da crítica à superstição, o que é uma exigência metodológica imprescindível para uma resposta adequada ao problema da existência, levará à necessária afirmação da hipótese daquilo que Blondel chamará metafísica em segunda potência (Cf. BLONDEL, 1993, IV Parte, Capítulo III). O desenvolvimento da crítica filosófica até

suas últimas consequências se revela, assim, como um caminho possível de solução seja do problema da existência, seja do problema da metafísica.

Como nos diz Blondel, a principal característica dessa crítica é a de superar a superstição por meio da obra destruidora do pensamento (BLONDEL, 1993, p. 318-319):

É um grande serviço a se oferecer ao homem, o maior de todos, o fazer dissolver-se sucessivamente a seus olhos todas as superstições [...]. Quão importante é não se deixar perder o benefício desta impiedosa Crítica, não deixar escapar a grande corrente do misticismo atualmente reinante, não deixar ruir este esforço, de uma generosidade sem dúvida sincera, no vazio de satisfações ilusórias que arrastam as vontades e as fazem perder o impulso. Há na obra destrutiva do pensamento um grande sentido religioso; assim, em lugar de esmagar este movimento, é preciso, com todas as forças, impedi-lo de parar prematuramente. Desculpados o orgulho e a ingenuidade, nada de mais verdadeiro, nada de mais necessário que olhar o metafísico tomado por suas construções, o artista apaixonado por sua obra, o devoto do ideal moral ou o apóstolo da ação pela ação como um selvagem fetichista: de uma parte e de outra, a mesma pretensão, a mesma pressuposição, todos igualmente se persuadem de fazer seu deus sem Deus.

É preciso forçar a crítica. A resolução da equação da vontade mostrou-se ao mesmo tempo necessária e irrealizável, a não ser que a última hipótese possa reger. Em síntese, salvo a existência do *Único Necessário*. Esta hipótese é necessariamente implicada no movimento de nossa vontade, que desde o primeiro momento a exige e por isso se reconhece como incompleta e finita. Não levar até às últimas consequências essas exigências, será parar prematuramente. Observe-se, porém, que esta exigência da vontade não é uma pressuposição da argumentação, mas uma revelação de um estado de coisas, uma necessidade que se mostra imprescindível a uma crítica que se pretenda verdadeiramente radical, ou seja, cujas raízes remontam à concretude real.

*Quae cum ita sint*, a hipótese do *Único Necessário*, todavia, não significará um absoluto otimismo. Longe de poder ser considerada um otimismo ingênuo, a filosofia da ação não se furta em mostrar os limites inerentes da vida, do desenvolvimento da ação humana. De fato, segundo ela, somos sujeitos à morte, ao sofrimento, a decepções e a tantos outros infortúnios (Cf. BLONDEL, 1993, p. 328-329). Somos constantemente sufocados pelos dinamismos do determinismo e nossos atos frequentemente se voltam contra nós mesmos, mudando-nos a ponto de não nos podermos mais mudar. (Cf. BLONDEL, 1993, p. 331). A impotência de nossa ação nos parece total: “antes, durante, depois de nossos atos, há dependência, constrangimento, fracasso” (BLONDEL, 1993, p. 331).

Por isso mesmo, a ação nunca se basta e nosso conhecimento enche-se com a luz de sua desproporção. Voltando às nossas considerações anteriores, o reconhecimento das deficiências da vida atual não seria possível a não ser como um contraste (BLONDEL, 1993, p. 334): “Admitir a insuficiência de todo objeto oferecido à vontade, sentir a enfermidade da condição humana, conhecer a morte, é então denunciar uma pretensão superior”. Conscientemente ou não, a ideia do *Único Necessário* encontra-se por nós implicada em nossos atos e em todos os seres com os quais nos deparamos. Diante dela, somos colocados de frente a uma escolha, que agora se nos revela em toda a sua necessidade. Acolher a hipótese da ajuda que pode dar o *Único Necessário* para o alcance

de nossa consumação constitui a vida da ação, que se abre à possibilidade última da realização de seu movimento, tendo como suprema hipótese a do dom transcendente do ser. Ao contrário, rejeitar prematuramente tal abertura e a resposta que, talvez, nos seria possível — fechando-nos em nós mesmos, em nossa autossuficiência — constituirá a morte da ação, uma superstição que se funda na renúncia da continuação de seu movimento, na renúncia de se esforçar até a ação-limite. Morte e vida não propriamente de nosso estar no mundo, mas do significado de nossa presença aí, em uma renúncia do saber e do conhecimento, pela assunção de uma solução prematura e incerta.

Desse modo, o determinismo contínuo que desenvolve a ciência da ação requererá um supremo passo do pensamento, para exprimir todas as exigências do determinismo prático: a sua última prova. Isso não significará a saída do determinismo fenomênico — que se impõe obrigatoriamente a nós com seu cetro de ferro —, mas a necessidade científica que é para nós — pelo fato de pensarmos e atuarmos do modo como pensamos e atuamos, ou seja, finitamente — de nos comportarmos como se a ordem universal, que exige a última prova do ser transcendente, fosse real e as obrigações práticas fundadas (Cf. BLONDEL, 1993, p. 427). Não há outro meio de certificar-se sobre a consistência ou menos dessa extrema hipótese.

Segundo Blondel, aceitar ou rejeitar até o extremo as exigências práticas significa acolher em si ou eliminar de si a realidade da que derivam essas mesmas necessidades. Rejeitar a dinâmica da ação que transcende toda a série de seus objetos, pela resposta negativa diante da suprema opção em relação ao *Único Necessário*, será eliminar de nós a posse dos outros seres, porquanto privamos a experiência daquilo que a reflexão descobriu no coração de todo conhecimento possível: os seres são para nós através da mediação da ideia do *Único Necessário*.

Isso não significará, contudo, a supressão da necessidade e do conhecimento da realidade. Existe um conhecimento necessário e abstrato da realidade, subordinado à influência do fenômeno da metafísica e anterior à opção diante do *Único Necessário*. Este conhecimento não nos dá senão um esboço confuso e reduzido do que é, não sendo mais que uma representação da ordem universal “ou para melhor dizer (a fim de marcar nitidamente a origem desta verdade subjetiva) não é mais que a produção pelo homem da ideia de que os objetos do pensamento e as condições de sua ação são forçosamente reais” (BLONDEL, 1993, p. 438).

Além desse conhecimento necessário e abstrato, porém, há um conhecimento subjetivo, idêntico à opção, negativa ou positiva, a favor do *Único Necessário* ou contra ele. Este, segundo Blondel (1993, p. 438): “não é mais somente uma disposição subjetiva; em lugar de pôr o problema prático, ele traduz a sua solução em nosso pensamento; em lugar de nos colocar na presença do que há para fazer, ele recolhe no que se fez, o que é”. Dessa forma, de acordo com a opção em face da referida extrema hipótese, a favor ou contra o *Único Necessário*, pela morte ou vida da ação, o conhecimento, anteriormente abstrato, amplia-se, traduzindo em nosso pensamento a solução prática do que se pode chamar de problema ontológico, ou seja, do que o ser será para nós. O resultado de ambas as escolhas será um conhecimento novo, que recolhe o que se fez, e que teoricamente continuará a ser o mesmo, apesar de ontologicamente diverso, com sinal oposto, de tal modo que, embora coextensivos, a realidade e seu conhecimento podem ser radicalmente

distintos. Caso a opção seja pela morte da ação, caso se suspenda o movimento natural do conhecimento e da vontade em vista do *Único Necessário*, restará somente um conhecimento intelectual da verdade dos fenômenos, uma imensa representação sem nenhum fundo ontológico.<sup>10</sup> Esse conhecimento terá como traço distintivo o domínio da superstição. O conhecimento, ao limitar-se ao que já era, será então privativo, dizendo respeito ao ser para esvaziar a si mesmo daquela realidade que, todavia, requer por força de uma necessidade. Desse modo, a vontade abraçará a total incapacidade de proceder à resolução de sua equação: “o infinito que nos é necessário, ele [o pensamento] afirma a quem o negou, mas para recusar ao negador tudo aquilo que ele lhe afirma” (BLONDEL, 1993, p. 439). Essa posição corresponderia novamente, no fundo, ao niilismo trágico.

Diversamente, a opção positiva, que garante a vida da ação, levará a um conhecimento possessivo do ser, que traduz “o ser” para o pensamento, naquilo que se fez em favor da opção positiva (Cf. BLONDEL, 1993, p. 440). Somente nesse conhecimento possessivo do ser se dá a possibilidade de uma metafísica em segunda potência, ou seja, de uma metafísica que se beneficia da possessão do ser e de todas as suas condições, encontrando nele tudo o que é.

Qualquer que seja a opção, e isso é de fato um drama, o conhecimento teórico da cadeia dos objetos da vontade continuará sempre sendo o mesmo. No entanto, diante da suprema opção, ao querer livremente o que poderia ser não querido, o conhecimento se beneficia da possessão do objeto, levando realmente em si o que antes era somente uma ideia, uma representação (Cf. BLONDEL, 1993, p. 440). Recusando-se a fazer tal experiência, contudo, o agente não anula as forças implicadas na dialética da vontade, nem suprime seu querer, mas se fecha a descoberta de uma resposta. Evidentemente, a resposta poderia ser negativa, mas como saber sem tentar? Blondel distingue, assim, o *conhecimento privativo do ser* e o *conhecimento possessivo do ser*, ou seja, o conhecimento científico abstrato de um conhecimento transcience, objetivo e concreto “do que é”, porquanto foi capaz de, levando a ação até suas últimas exigências, descobrir se sua consumação seria realmente possível ou não.

Em suma, não há modo de responder a essa questão – se há ou não uma adequação da vontade – fechando-se prematuramente à prova da extrema hipótese. A especulação que considera a ação humana nos leva a descobrir que o *Único Necessário* é uma implicação ideal e necessária ao movimento de nossa vontade, embora a teoria não nos poderá dar a resposta para o verdadeiro problema da ação humana – se a hipótese do Único Necessário ou do Sobrenatural rege ou não? –. Para se chegar a uma solução adequada para essa questão o único caminho possível será o da prática, ou seja, o da realização da prova da possibilidade da ação humana levada até seus extremos, o que exclui toda e qualquer superstição.

## CONCLUSÃO

A distinção agostiniana entre ciência e sabedoria é antiga. Para ele, tratava-se da separação entre o conhecer a verdade e o dispor-se a assumir o compromisso que ela

---

<sup>10</sup> A este respeito vejam-se as reflexões de Paul Gilbert (1989, p. 116).

exige, pervertendo a vontade, o que “faz amar as coisas inferiores” (*De libero Arbitrio*, II, 144) e fechar-se à sabedoria, ou seja, à “[...] posse do sumo bem, que consiste no conhecimento e posse daquela verdade que chamamos sabedoria” (*De Libero Arbitrio*, II, 101).

Séculos mais tarde, José Ortega y Gasset, fazendo eco a essa compreensão da natureza da atividade filosófica, e percebendo como seu tempo precisava de sabedoria, aponta para a necessidade de uma educação cultural como para uma tábua de salvação do naufrágio civilizacional iminente: “[cultura é] o que se salva do naufrágio vital, o que permite ao homem viver sem que sua vida seja uma tragédia sem sentido ou um aviltamento radical. [...] Cultura é o sistema vital das ideias em cada época” (ORTEGA Y GASSET, 1999, p. 62-63).

Desconfio que a aproximação entre as noções de sabedoria, como descritas em Agostinho, e do sistema vital das ideias de Ortega y Gasset possam ser aproximadas. Desconfio, concomitantemente, que a filosofia da ação se une a elas e delas se aproxima, entendendo que “a filosofia é a aprendizagem da morte, ou seja, é a antecipação da vida, da vida que para nós é indivisivelmente conhecimento e ação” (BLONDEL, 1997a, p. 569). O movimento provocado pela dialética da vontade explica, de fato, porque não nos conservamos estáticos e, como os animais, não apenas reproduzimos, geração após geração, os mesmos hábitos e ações de nossos antepassados, mas tentamos ordenar os seres e nossas ideias vitais em um movimento cultural criativo. Explica, ainda, porque nossa história não é um progresso linear em busca de nossa ação limite, superior a qual não há nada de mais perfeito a ser realizado. Desconfio que as exigências metodológicas da crítica à superstição, que constroem nosso conhecimento a não prescindir de nossa ação, traduzem uma ideia de naufrágio, uma obrigação vital que perpassa toda e qualquer cultura. A saber, em linguagem agostiniana, a de nos colocarmos diante da questão sobre a possibilidade da posse do *Sumo Bem*, que é conhecimento e posse da sabedoria. Estamos a falar de uma lógica profunda, que rege nossa existência<sup>11</sup> e que não pode ser subvertida, no sentido de que, embora possamos virar nossas costas a ela, há um preço a ser pago. Desconfio, enfim, que esse preço inclui a derrocada de rumo na direção de um conhecimento que, covarde, revoltado e impaciente, corrompe-se pelo desejo desordenado das coisas inferiores, sendo vítima fatal de seu próprio naufrágio.

### Referências:

AGOSTINHO. *Confissões*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. São Paulo: EDIPRO, 2014.

BERTI, Enrico. *Introduzione alla metafisica*. Torino: UTET, 2004.

---

<sup>11</sup> Blondel explicitará o significado dessa lógica em seu artigo, publicado em 1900, *Principe élémentaire de une logique de la vie morale* (BLONDEL, 1997b).

BLONDEL, Maurice. *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893). Paris, PUF, 1950. (1a ed. Quadrige 1993).

\_\_\_\_\_. "Le point de départ de la recherche Philosophique" (1906). In: *Ouvres Complètes II, 1888-1913. La philosophie de L'Action et la crise moderniste*. Paris, PUF, 1997a, p. 527-569.

\_\_\_\_\_. "Principe élémentaire d'une logique de la vie morale" (1900 - publicado em 1903). In: *Ouvres complètes II: 1888-1913. La philosophie de L'Action et la crise moderniste*. Paris, PUF, 1997b, p. 365-385.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

D'AGOSTINO, Simone. *Dell'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action"* (1893). Roma, Gregoriana, 1999. (Analecta Gregoriana).

GILBERT, Paul. Le phénomène, la médiation et la métaphysique. Le dernier chapitre de L'Action (1893) de Maurice Blondel. *Gregorianum*, n. 70 (1989), p. 93-117; 291-319.

ORTEGA Y GASSET, José. *Missão da Universidade*. Rio de Janeiro: UERN, 1999.

\_\_\_\_\_. *O que é Filosofia?* Campinas: Vide editorial, 2016.

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de Souza. *O problema da metafísica e a filosofia da ação: Ensaio sobre a possibilidade da metafísica por meio da crítica à superstição*. João Pessoa: UFPB, 2014