



## Entre a morte e a vida da ação: meditações sobre o que se pode aprender com uma filosofia de naufrago

*Between death and life of action: meditations on what you can learn from a philosophy of shipwrecked*

*Entre la muerte y la vida de la acción: meditaciones sobre lo que se puede aprender de una filosofía de naufrago*

**Galileu Galilei Medeiros de Souza<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0001-6192-0618](https://orcid.org/0000-0001-6192-0618)  
[galileumed@yahoo.com.br](mailto:galileumed@yahoo.com.br)

**Recebido em:** 11/3/2020.

**Aprovado em:** 30/5/2020.

**Publicado em:** 12/01/2021.

**Resumo:** Escrevia 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, 1997, p. 569). Seguindo uma metodologia dialética e fenomenológica, este trabalho pretende uma aproximação ao 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* (1906). Será explicitada uma caracterização da vida humana como ação e, conseqüentemente, realização de uma tarefa. Neste ínterim, será elucidada a fenomenologia da ação como a realização da dialética da vontade humana, que deve, ao cabo de um longo processo, colocar o problema "da morte ou vida da ação", o que corresponderá à própria questão da "morte ou vida da inteligência", ou melhor, "da vida que para nós é indivisivelmente conhecimento e ação" (BLONDEL, 1997, p. 569).

**Palavras-chave:** Filosofia como tarefa. Fenômeno da metafísica. Maurice Blondel.

**Abstract:** Maurice Blondel wrote in 1906: "Plato and Spinoza have long said: 'philosophy is the learning of death', that is, it is the anticipation of life, life that for us is indivisible knowledge and action" (BLONDEL, 1997, p. 569). Following a dialectical and phenomenological methodology, this work intends an approximation to the meaning of philosophy as "learning of death" or "anticipation of life", having as a priority orientation the text of *Action* (1893) and the two articles that compose *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906). A characterization of human life as an action and, consequently, carrying out a task will be explained. In the meantime, the phenomenology of action will be elucidated as the realization of the dialectics of the human will, which must, after a long process, put up the problem "of death or life of action", which will correspond to the very question of "death or life of intelligence", or rather, "of life that for us is indivisible knowledge and action" (BLONDEL, 1997, p. 569).

**Keywords:** Philosophy as a task. Metaphysical phenomenon. Maurice Blondel.

**Resumen:** Maurice Blondel escribió en 1906: "Hace mucho tiempo Platón y Spinoza dijeron: 'La filosofía es el aprendizaje de la muerte', es decir, es la anticipación de la vida, de la vida que para nosotros es indivisiblemente el conocimiento y la acción" (BLONDEL, 1997, p. 569). Siguiendo una metodología dialéctica y fenomenológica, este trabajo pretende aproximar el significado de la filosofía como "aprendizaje de la muerte" o "anticipación de la vida", teniendo como guía prioritaria el texto de la *Acción* (1893) y los dos artículos que componen *Le point de départ de la recherche philosophique* (de 1906). Se explicará la caracterización de la vida humana como acción y, en consecuencia, como tarea. Mientras tanto, la fenomenología de la acción se aclarará como la realización de la dialéctica de la voluntad humana, que debe, después de un largo proceso, poner el problema "de la muerte o de la vida de acción", que corresponderá a la misma cuestión de "muerte o vida de inteligencia", o mejor, "vida que para nosotros es indivisiblemente conocimiento y acción" (BLONDEL, 1997, p. 569).

**Palabras clave:** La filosofía como tarea. Fenómeno de la metafísica. Maurice Blondel.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Caicó, RN, Brasil

## Introdução

Em um dos mais marcantes trechos da filosofia do último século, lê-se: "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). Apesar de tal situação, cerca de três décadas depois da virada do século, Ortega y Gasset ensaiava uma mudança próxima por 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. Ademais, e como consequência disso, a filosofia parecia encontrar ventos, ou mais precisamente, "temperamentos favoráveis" (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 30).

Todavia, como, em fins de conta, o século XX, reino dos totalitarismos e de ideologias monstruosas, com seus mais de 150 milhões de assassinados, teria testemunhado algum renascimento da filosofia? Para uma geração filosófica inteira, na qual me incluo, parece ser ridículo acreditar que a filosofia possa ter contribuído para a constituição do espírito geral do século da morte; mais fácil é crer que nele ela tenha faltado. Nesse sentido, somos herdeiros do Quixote, enquanto a filosofia não aparenta poder senão ser "boa", seja lá qual for sua interpretação do nosso tempo ou daquele que há de vir; seja lá por qual motivo enfrente seus moinhos de vento.

Minha tese aqui será a de que, aplicada à filosofia, a bondade depende 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, a de que essa fidelidade à verdade implica em trilhar um sentido que me é ofertado, não de modo aleatório, mas com caminhos muito bem definidos, ainda que não sem exigir uma escolha livre, por mais paradoxal que isso possa parecer em um primeiro instante.

Por essa razão, há muito o que aprender com o século da morte. Ainda mais dos filósofos que o experienciaram e 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, 1997, p. 569). Quixotesicamente e sob a guia de uma filosofia da ação, gostaria de me expressar, então, sobre esse tempo como uma era de "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 e sabedoria, encontrada, entre outros lugares, no *De Trinitate*, no *De libero arbitrio* e nas *Confessiones*, é uma parte do horizonte de consciência da cultura antiga e medieval que hoje pode parecer muito estranha. Dentre os vários modos de entendê-la, há o da compreensão da antinomia sobre a interpretação do conhecimento como "saber pelo saber" ou como "saber para ser feliz" (GILSON, 2007). Sem dúvida, Agostinho se põe do lado dos que entendem o conhecimento nessa segunda acepção, o que se evidencia em seu esforço de colocar no centro da filosofia a subordinação da ciência à sabedoria e, consequentemente, entendê-la – a filosofia –, mais do que simplesmente como uma teoria, como uma atividade prática, na qual entra em jogo a vontade: "[...] como é certo que todos queremos ser felizes, é também certo que queremos possuir a sabedoria. Pois ninguém é feliz sem a posse do Sumo Bem, cuja contemplação e posse encontram-se nessa verdade que denominamos sabedoria" (AGOSTINHO, 1995, p. 107). Para Agostinho, a distinção entre a ciência e a sabedoria, que é determinada pelo empenho da vontade comprometida ou não com o Sumo Bem e, assim, com o amor às coisas segundo sua correta ordem, distinguiria o cientista – cultor do conhecimento – do filósofo – amante da sabedoria, do Sumo Bem. Em sua acepção, é possível uma separação entre ciência e sabedoria, mas

não uma sabedoria sem verdade e amor, sem contemplação e posse do Sumo Bem.

Descartes introduzirá sutilmente uma mudança que, com o passar do tempo, ganhará corpo, o que se prova facilmente pela consideração das filosofias de Spinoza – com sua divisão dicotômica dos dois modos da Substância – e de Kant – com suas críticas ao uso abusivo da razão pura. Trata-se da separação entre os planos teórico e prático (moralidade), não mais no sentido de um conhecimento que é julgado como fim em si mesmo (conhecer por conhecer), mas que se associa com a técnica para encontrar seus fins, pela previsão e controle dos fenômenos, tendo em vista a vida cômoda. Segundo Cartésio, tanto a vontade, quanto a razão, poder de entender e conceber, são recebidos de Deus, sendo ambos limitados no homem. Não por iniciativa divina, mas por culpa humana, a vontade se estende demasiadamente, superando os limites do entendimento, ao abarcar também as coisas que não entendemos. É desse modo que a filosofia cartesiana sustenta que o pecado e o engano possuem uma raiz comum, a saber, a corrupção da vontade:

De tudo isso reconheço que nem o poder da vontade, o qual recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois é muito amplo e muito perfeito na sua espécie; nem tampouco o poder de entender ou conceber; pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que nisso me engane. Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito mais facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque (DESCARTES, 2004, p. 127).

Claro está, pela leitura desse trecho, que a argumentação cartesiana aponta para certa corrupção no uso de nossa faculdade volitiva que se estende ao entendimento, o qual em si mesmo não possuiria degradação alguma (como, aliás, em si mesma, tampouco seria corrompida a faculdade volitiva). Esse detalhe é fundamental para configurar um profundo distanciamento da tese agostiniana. Para

Agostinho a corrupção humana não só ocorre no âmbito da vontade, como também no da inteligência, razão por que a distinção em um mesmo plano entre ciência e sabedoria se explica não só pela "posse do Sumo Bem" (realização da vontade), mas também pela "contemplação da verdade" (realização da inteligência). A interpretação em jogo aqui, portanto, muda profundamente a depender da compreensão da relação entre inteligência e vontade. Para Agostinho não só a sabedoria é superior hierarquicamente à ciência, o que só se entende por que elas estão em um mesmo plano ontológico, como também não há sabedoria sem a conversão da vontade. Para Cartésio, diversamente, não há hierarquia aí, mas separação de planos: à ciência (sabedoria teórica) cabe a busca da verdade e não à moral. O fato de a moralidade sair do plano da investigação filosófica cartesiana, para nunca mais voltar a ser aí incluída – ainda que a contragosto, como faz pensar a proposta de uma moral provisória –, aparece como uma forte evidência dos corolários resultantes das premissas assumidas por essa filosofia. Descartes contribui com isso para robustecer o modo de entender a filosofia como um projeto de redenção racional da humanidade. A "conversão filosófica" ainda é um problema da vontade, mas só de forma acidental, porquanto não se trata de amar ordenadamente, mas de não permitir que a vontade desorienta a inteligência fazendo-a ir além de seus limites ou, de forma propositiva, de fazer com que a inteligência se liberte da influência da vontade, para corretamente distinguir o bem do mal e o verdadeiro do falso.

Ora, a perspectiva dessa questão que me interessa aqui é a de saber se a filosofia continuaria cumprindo sua tarefa restringindo-se a ser apenas ciência, ou mais propriamente "*filognose*". Nessa direção e para ilustrar o percurso, o que falar, por exemplo, da proposta de Ortega y Gasset (1999), segundo a qual a cultura seria um remédio para espantar o desastre civilizacional que se aproximava? A filosofia exigida por essa proposta é amor pela sabedoria ou pela ciência?

Recorrendo ao texto orteguiano *Missão da Universidade*, descobrimos que o seu autor 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), composto, no século em questão, por conhecimentos em física, biologia, história e filosofia (ORTEGA Y GASSET, 1999).<sup>2</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 no momento mesmo do *periculum mortis*. O cenário em que se insere tais observações é o da proposição de uma reforma no ensino superior que priorize o aluno e, segundo suas reais necessidades culturais, adeque o currículo e a atividade dos 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, mas também com aquele de uma educação que menospreze o conhecimento. Há muito a se dizer a respeito, mas o que nos interessa saber no momento é que o filósofo em questão acredita que sem o ensino e a transmissão da cultura a história humana futura estará fadada ao fracasso; mas, paradoxalmente, é o modo em que se dá o próprio ensino e a transmissão da cultura o responsável por esse fracasso.

A razão da – segundo sua avaliação – deplorável situação civilizacional em que se encontrava a Europa do início de século XX se devia 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.<sup>3</sup> Se para o pensador espanhol o homem culto é precisamente aquele que tem "[...] uma idéia 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 a filosofia não se acrescenta à cultura, mas dela é parte essencial.

A obra *O que é filosofia?* (ORTEGA Y GASSET, 2016) fornece a esse 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 substancia: a) ou a filosofia em geral é incapaz, por sua própria essência, de cumprir a tarefa que lhe é atribuída por Ortega y Gasset (1999); b) ou a filosofia desse século foi incapaz de fazê-lo. A diagnose de Albert Camus, em *O homem revoltado*, 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 juizes. 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

<sup>2</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).

<sup>3</sup> "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).

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, p. 13).

Sem querer conceder demais, fico com a explicação de Camus (2017) 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 (1999, 2016) se a tese agostiniana fizesse 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" (na forma do plural da primeira pessoa) 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 "bem".

Tomo como ponto de apoio para continuar esta investigação 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" (ARISTÓTELES, 2014, p. 45). Rico de significado, em um primeiro plano, esse 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, com

"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 ou, como se diz hoje, análogo. Um é o bem da investigação, outro o bem da arte, e assim por diante. Nesse sentido, pode-se falar em relação ao homem que muitos são seus bens. Ora, 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, se for preferível, em sua condição –, ou sua essência é não querer nada de especificamente ordenado? 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 à 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 todo desejo fútil e vão), está claro que se impõe ser esta o bem e o bem mais excelente (ARISTÓTELES, 2014, p. 46, 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". Ainda que isso não fosse preciso – e que Aristóteles se referisse apenas ao bem excelente em relação à natureza humana –, pelo menos três 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; e 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.

A esse respeito, por fim, há uma ressalva feita por Aristóteles que não nos pode passar despercebida. É suficientemente claro que o bem excelente é aquele que é desejado por si mesmo e desejado quando se deseja qualquer outra coisa. Esses são seus primeiros traços característicos, mas há um outro: a finalidade última de nossas ações se impõe como o bem excelente “[...] 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)” (ARISTÓTELES, 2014, p. 46, grifo do autor). O sentido dessa passagem seria: a) “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”? b) Ou, de modo diverso, “não pode haver bem excelente para nós caso elejamos 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 e ao modo de um imperativo hipotético, 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? Em outros termos, o bem último se apresenta a nós como uma verdade que se impõe ou ela é optativa? Adianto que essa parece ser a mesma questão agostiniana sobre a diferença entre ciência e sabedoria. Por enquanto a deixo em aberto, mas retornarei a ela antes do fim deste texto, após aplainar melhor o caminho.

### 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 tornará ele melhor capacitados para atingir o que devemos, como arqueiros que têm um alvo no qual mirar?” (ARISTÓTELES, 2014, p.

46). 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 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, procuro identificar sua ordem e inteligência. 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 (D'AGOSTINO, 1999).

#### 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 ou amor.

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, factual, já que em se “querer não querer”, procura-se não querer por um mesmo ato em que se o produz.

Por seguir irremediavelmente 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 dessa desproporção. Querer é ser finitamente, é escolher, preferir algo e, nessa escolha, preterir outras coisas. Por isso, a realização de nosso querer não é indiferente e o compromisso moral que assumimos em razão dele é obrigatório, de tal modo que 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 certo 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, a vontade deveria se contentar com o pouco que está a seu dispor, o que se mostrará, por fim, 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, e essa parece mesmo 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 outros termos, 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 e, assim, "querer o nada" é interpretado como sendo o procedimento adequado para curar-se da vontade do ser.

Como observa Maurice Blondel (1993) na *Action*, algumas experiências humanas poderiam ser aproximadas àquela do nada, sendo que a mais própria experiência desse nada hipotético seria a da morte como completo aniquilamento. Com efeito, o niilista trágico não poderia ser refutado, se a experiência da morte correspondesse a esse completo aniquilamento. Entretanto, as dificulda-

des na comunicação de tal experiência são óbvias, como mais uma vez lembra Blondel (1999): 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 (BLONDEL, 1999). Mas a analogia nesse caso não funciona muito bem. A probabilidade, de fato, está do lado oposto, já que 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 não, já que nesse caso não se trata nem mesmo de explorar uma analogia a partir de uma experiência própria. Em suma, e é nisso que a argumentação niilista considerada é logicamente inválida, da consideração da experiência da morte não se pode fazer derivar argumentos racionais – controláveis – que sustentem esse tipo de pessimismo.

Ainda assim, pode-se reverter a questão e pedir argumentos ao lado oposto, utilizando um procedimento de prova por absurdo. Nessa direção, avaliemos 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. 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?

Qual é a experiência que fazemos quando procuramos realizar nossa vontade? Por um lado, o agente se sente 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 se adequar percebe-se mendicante da perfeição 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, que o leva a querer sempre o melhor, o que se prova pela impossibilidade mesma de fazer um juízo sobre o que seria "melhor" sem estender seu querer, ou seja, sem que esse "melhor" já seja querido.

Sobre a impossibilidade de burlar o querer já foi dito o suficiente. Quanto à possibilidade da 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 finitude e inadequação não poderiam ser sentidas sem o contraste da atração do perfeito e da saciedade plena da vontade, que em sua ação o agente 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 infligem seus golpes indiferentemente sobre bons e maus. E isso, quando não no percurso da vida, seguramente em seu 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. 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, como nos alerta Blondel (1993, p. 326): "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 ser nosso, porque somos sempre vencidos na vida e na morte".

Poderia parecer que a realização de suas inclinações representasse 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). 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).

A experiência dessa aspiração excelente, segundo a qual tudo o que não é sua realização parece mesmo ser um nada, é a experiência da própria metafísica, do fenômeno da metafísica, não apenas como teorizar, mas como vivência.

### 3.2 O fenômeno da Metafísica e sua superação

A experiência que o agente vivencia em toda sucessão de desejos realizados é a da insuficiência, 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 em relação a sua experiência da finitude e, desse modo, da experiência correlata da presença do infinito, como um contraste incontornável. A percepção de nossa própria finitude ou da limitação de nossa ação não vem nunca isolada. Sempre a 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 além da qual não haveria nada de mais perfeito a ser realizado*.

Com isso, não estou afirmando que nossa ação-limite corresponderia a essa ideia metafísica de perfeição última, mas chamando a atenção para a questão filosófica que se impõe a partir do 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, mais e melhor.

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, desse modo, tender a uma consumação infinita. Enquanto há vida e vontade, essa

abertura se conserva em um movimento infindo, é *vontade que quer*. É desejo de uma realização que, conservando-se na vida e se opondo 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 (BLONDEL, 1993).

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 o ideal de que nesse 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, ressurgue 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, possível. Essa percepção da inadequação da vontade faz surgir sempre um impulso de continuidade, um *dever*, ao mesmo tempo real e ideal: "[...] real porque fundado sobre a experiência já constituída [...], mas verdadeiramente ideal porque a partir da própria ação ele faz surgir aquilo que não se reduz ao simples fato (BLONDEL, 1993, p. 286). 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, de modo que "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, 1993, p. 290).

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. Assim entendida, a metafísica é a filosofia enquanto se

aplica a elucidar esse específico fenômeno do pensamento, fenômeno metafísico, 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 "[...] em uma palavra constitui a contribuição permanente do pensamento e da ação no conhecimento do mundo e na organização da vida humana" (BLONDEL, 1993, p. 297). O fenômeno da metafísica marcará o compasso da passagem, de estágio em estágio, por diversos círculos concêntricos onde a ação procura realizar-se. De modo sintético, procuremos seguir esse movimento.

Tendo em vista a perfeição da ação, o sujeito depara-se em um primeiro momento com o seu próprio corpo. Expressão privilegiada da vontade querida, o corpo é uma condição indispensável para a resolução da equação da vontade (BLONDEL, 1993). E aqui não há nenhuma coerência em ser partidário de qualquer interpretação dualista do indivíduo humano como composto de corpo e alma, entendidos como partes separáveis. O indivíduo humano, de fato, constitui-se como sendo uma síntese dinâmica entre os seus diversos elementos e tendências esparsas que pouco a pouco se vão integrando. Ora, é somente por um procedimento artificial que se pode analisar (pretender conhecer analiticamente) as partes de um todo, isolando-as desse mesmo todo.

Na tese francesa (*L'Action*), a síntese concreta que é o indivíduo humano é em função de muitas condições: de muitos moventes e motivos da ação. Algumas destas condições são intrínsecas ao indivíduo humano, outras são a ele extrínsecas, ou seja, algumas dessas condições são elementos internos da síntese que é o indivíduo humano – ação e paixão das partes sobre a síntese – e outras lhes são externas – ação e paixão do universo sobre o indivíduo humano. Ora, "corpo" é o nome que se dá às condições intrínsecas da síntese que é o indivíduo humano.

Sabemos, porém, que nenhuma síntese pode ser conhecida como a simples soma de suas partes. Afirmar isto é também sublinhar o cará-

ter original de toda síntese (BLONDEL, 1993, p. 89-93). Se as coisas estão assim, se não posso conhecer uma síntese senão nestas condições, logo conheço a síntese que eu sou como sendo, ao mesmo tempo, "meu corpo" sem poder ser reduzido a ele (meu corpo). Como o todo não pode prescindir das partes, não há indivíduo humano sem corpo. Mas, como o todo não se reduz às suas partes, o corpo não é todo o indivíduo humano. Resta, como em toda síntese, um "x" inexplicável (BLONDEL, 1993, p. 91). A essa incógnita que não se deixa identificar como um elemento entre os outros elementos da síntese, como uma parte entre outras partes, mas que explica a originalidade da síntese, Blondel (1993, p. 87) chamará de "subjetividade", referindo-se a ela como sendo "al alma de todo conhecimento positivo e de toda operação eficaz" (BLONDEL, 1993, p. 91).

Voltando à dinâmica da ação, dizia eu que o corpo é uma condição da vontade. Mais precisamente, como se pode concluir a partir do que foi dito acima, o corpo é condição da vontade e da realização da vontade: não só enquanto constitui o meio sem o qual a vontade nunca se realiza (vontade querida), mas enquanto, além disso, é condição de possibilidade da própria vontade (do próprio querer), sendo condição necessária e indispensável da síntese concreta que é o indivíduo humano. Essa síntese concreta (o indivíduo humano) se constitui pelo vínculo da ação através da qual paulatinamente serão reunidos os diversos elementos e tendências esparsas em uma operação comum, denominada por Blondel de *sinergia interna* (BLONDEL, 1993). A ação, enquanto *sinergia interna*, embora se realize através do corpo, não encontra neste o seu acabamento último. De fato, o corpo é essencialmente abertura, existindo apenas em relação. A ação, então, deve prosseguir, já que não encontra, no isolamento do corpo em si mesmo, seu limite ou o fim de suas possibilidades e, muito menos, sua perfeição.

No decurso posterior da ação serão revelados diversos "lugares" de interação ou ciclos. O primeiro dos ciclos é constituído pelo mundo ambiente. Pelo corpo, encontramos-nos irremediavelmente sujeitados a suas leis, mas também

somos capazes de agir sobre ele (BLONDEL, 1993). Assim, pouco a pouco, a ação procurará associar o mundo ambiente a seus fins, mas irremediavelmente não conseguirá resolver a equação da vontade e é por isso que prossegue. Existem outras fronteiras a serem exploradas.

Toda ação exigirá uma colaboração de forças estranhas ao agente, de modo que não se dará ação sem coação. É o que Blondel chamará de *allergie*<sup>4</sup> (BLONDEL, 1993). Toda ação terá, então, como que uma dúplice marca ou selo: a do agente e a do agido. Toda ação levará consigo a marca de seu autor, de tal modo que a vida subjetiva se registrará na obra – por exemplo, a obra de arte leva a marca inconfundível de seu autor. Todavia, toda ação também se forma a partir da colaboração de potências estrangeiras em relação ao agente, de tal modo que a obra não é nunca uma criação a partir do nada. Agindo, o autor principal procura associar a si e a seu agir essas forças obscuras. Não há como fazer isso a não ser procurando conhecê-las e estabelecer com elas uma colaboração. Ora, nesse movimento, dois fatos serão marcantes: a) a ação não dependerá só da subjetividade de onde brota, mas também de outros centros de força. Fugindo do domínio estreito do agente, a ação nunca será totalmente conforme à sua intenção inicial. Seus coagentes não só serão colaboradores, mas também poderão assumir o papel de centros de resistência, de obstáculos. Ainda assim, deverão ser associados para que a ação tenha sucesso; b) a ação encontrará não só coagentes brutos, mas também outras liberdades.

Como os coagentes brutos, essas outras liberdades poderão com essa colaborar ou, ao contrário, prejudicá-la. Naturalmente, a ação somente será beneficiada e poderá prosseguir em seus limites por meio da colaboração, que se caracterizará por ser uma colaboração de liberdades e, assim, se transformará em *coação livre*. A ação se mostra, dessa forma, como sendo mais uma vez vínculo, desta vez vínculo social

(BLONDEL, 1993). Este que será o segundo ciclo, o ciclo social, possuirá, para Blondel, o seu início no princípio primeiro da amizade.

O movimento da ação se expandirá no interno do ciclo social em diversos âmbitos, a partir de uma ação particular que lançará seus fundamentos: a união conjugal, alargada, naturalmente, em união familiar. A família não bastará para realizar os fins da ação, pressupondo toda uma organização social que se alargará da cidade à constituição de uma nação e de um estado, e das diversas nações a uma ordem mundial, nas quais a colaboração das liberdades se potenciará cada vez mais fortemente (BLONDEL, 1993).

Mesmo que a ordem social pudesse alcançar um estado satisfatório, resta a pergunta sobre se os fenômenos não poderiam oferecer mais possibilidades à vontade e, assim, uma melhor satisfação. Da pura imanência do plano empírico, então, se passa a buscar uma superação transcendente. Impulsionada por seu querer infinito a ação procurará sempre uma superação do que já é e, em última instância, uma transcendência. E aqui reencontraremos de modo explícito o tema da metafísica, entendida, por enquanto, como fenômeno.

Como ocorre com as tentativas de realização imanentes da experiência, o fenômeno da metafísica também estará na raiz de todas as tentativas de sua transcendência, como a arte e a moral. Dessa forma, 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 (BLONDEL, 1993). 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 (BLONDEL, 1993). 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 homem al-

<sup>4</sup> Escreverá Blondel (1993, p. 215), referindo-se ao sentido da *allergie*: "Nossa ação nunca é somente nossa ação. Não é suficiente que seja induzida a sair do recinto do indivíduo; é necessário também que, por uma espécie de afinidade natural e por *coação*, suscite potências estranhas a nós, e que sua obra ou seu fenômeno seja resultado de uma convergência e de uma síntese de operações saídas de origens diferentes".

meja. Em fim de contas, a morte não lhe permite e, assim, nem mesmo pela transcendência moral a equação da vontade encontra sua solução.

Blondel (1993) falará a esse ponto 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: a) 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*; b) ou continuar o movimento da ação e buscar o *aliquid* de nossa vontade na única hipótese que resta por examinar, a do transcendente ou sobrenatural, que Blondel chamará de Único Necessário, ou seja, a 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).

Chegando à proposição desta última hipótese, atinge-se a fronteira do fenômeno da metafísica. Esse se mostra como necessário, incluindo todas as possibilidades da experiência e a possibilidade de um ente que não se reduz ao 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<sup>5</sup>, o que inclui não somente o ente fenomenalmente experienciável, mas também a possibilidade do ser não fenomênico ou transcendente à experiência e, nesse sentido, sobrenatural.

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

(1993) 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.

O agente não pode querer sem que esse querer passe pelo querer mais fundamental do único necessário. Ele é livre para procurar ou não realizar seu querer, para ratificar ou não a ordem através da qual sua ação se lhe apresenta, até suas últimas consequências; porém, não é livre para prescindir de querer por intermédio do querer do único necessário, de forma que "No que é voluntário, há então algo que pode não ser querido. No querido, algo que pode não ser voluntário" (BLONDEL, 1993, p. 360).

Negar-se a conceder à hipótese do único necessário uma prova é proibir-se tudo o que realmente se quer, é parar supersticiosamente o movimento da vontade. Essa constitui a "opção negativa", "a morte da ação" (BLONDEL, 1993, p. 360). Pela opção negativa a ação se esteriliza, devendo dirigir-se aos fenômenos para neles encontrar apenas a desilusão da inadequação entre a finitude – que oferecem à vontade –, e a infinidade – que prometem e não permitem que seja esquecida. Por um lado, na opção negativa, os fenômenos alternadamente parecem ser tudo o que pode ser querido. Por outro, a aspiração da vontade não cessa de parecer infinita; de querer no que se quis o que não se pode ainda conquistar; de reconhecer a incompetência fenomenal em bastá-la; de testemunhar que o que se quer é muito mais do que o que foi realizado; de reconhecer a possibilidade de realizar uma ação mais perfeita do que a que foi realizada, de alcançar um bem melhor do que aquele que já foi feito. Portanto, a atração pelo *bem* permanece uma lei para a ação: "[...] se eu o amo e se eu o quero [o bem] como é necessário, eu estou pronto a sacrificá-lo a um melhor" (BLONDEL, 1993, p. 363).

Pelo impulso natural da vontade, nossa ação é levada a realizar-se, mas na opção negativa esse impulso é confiscado e o agente por ela se força a considerar suficiente o que conhece como

<sup>5</sup> É como o entende, por exemplo, Enrico Berti, segundo o qual: *Ser* se diz sobre tudo ao que se pode, se pôde e se poderá atribuir o "verbo ser", "[...] em qualquer declinação ou caso" (BERTI, 2004, p. 55).

insuficiente. Artificialmente, a vontade se enche da enfermidade do finito e o finito da infinidade da vontade. Todavia, como nosso querer não é infinito pelo que já tem, mas pelo que lhe falta, por essa estratégia nossa privação não é superada, mas aprofundada. Na opção negativa, sem perder sua capacidade de estimular a abertura do finito, a ideia de perfeição serve agora para enfatizar a percepção da própria impotência, da privação que se é, sentida como infinita. Ao mesmo tempo em que se fecha o caminho para a possibilidade do infinito, termina-se por confirmar a necessidade de considerá-lo, ainda que de uma forma negativa.

Se a opção positiva implica um "talvez" para a realização do querer, a negativa implica uma certeza: a de que, em razão dela, essa realização não será mais possível. Querendo ser sem o único necessário, a vontade quererá o que jamais poderá ser: "o que ela quer lhe escapará eternamente, o que ela não quer lhe será eternamente presente" (BLONDEL, 1993, p. 372). Desse modo, quem quis o que diante do único necessário representa a possibilidade de uma desvalia absoluta – mais que um nada, porque não é indiferente – o terá e saberá que o tem, mas "nem por isso será destruído" (BLONDEL, 1993, p. 372).

Incapazes de realizar nosso próprio destino, como agentes somos responsáveis por garantir a abertura à possibilidade de sua realização. Eis mais claramente porque a moral ou, caso se prefira, nenhuma moral – como nenhum outro fenômeno da ação – é suficiente para nos realizar, embora a fidelidade ao determinismo da ação, à *lei do ser* ou à lei interior da vontade, seja uma moralidade indispensável, ou melhor, a essência da autêntica moralidade. Para que sejamos o que queremos ser, é preciso que a totalidade do ser seja em nossa ação o que ela é para nossa vontade mais profunda e, assim, é preciso que em nós a moral e a metafísica converjam uma para a outra e se conformem. Mas como tornar isso possível?

A supor que essa identidade seja possível – entre moral e metafísica –, ela só o poderá ser como um dom, como resultado de uma iniciativa que não é nossa, mas para a qual somos necessariamente atraídos. Somos impotentes para nos

realizar, mas não para acolher o dom de nossa realização (BLONDEL, 1993, p. 375). Ao contrário, o dom é insinuado no próprio determinismo de nossa ação como seu ponto máximo de convergência. Em outras palavras, paradoxalmente, o dom sobrenatural não é nosso e, por isso mesmo, é um dom, mas não nos é estranho, porque virtualmente ele nos faz ser o que somos: relação dinâmica com o ser percebido como infinito.

Em suma, enquanto nossa ação não é ainda perfeita, o sobrenatural não pode ser para nós senão como uma promessa. E, assim, chegamos a uma observação decisiva: a resposta do sobrenatural, a perfeição da ação, é exigida necessariamente pelo homem e ele absolutamente impotente para realizá-la (BLONDEL, 1993, p. 388). Entretanto, a ciência ou filosofia da ação não pode se contentar em investigar a impotência da ação humana sem trair as exigências da *crítica à superstição*. De fato, a necessidade científica e crítica a obriga a ir além.

### 3.3 O compromisso prático e científico implicados na abertura da ação a sua expansão

Se somos impotentes para nos realizar, se essa possível realização, a que aspiramos, não é o resultado de nossa iniciativa, por que continuar nos preocupando com o sentido que imprimimos ao nosso agir? Significaria isso que nossa própria iniciativa é estéril? Nossa realização implicaria a absoluta supressão de nossa autonomia, ou seja, da nossa condição de senhores de nosso próprio destino?

Não há como saber as respostas a essas questões, sem levar a investigação até onde ela pode ir, renunciando a qualquer parada prematura. É, então, necessária uma absoluta fidelidade ao que Blondel (1993) chamará de *crítica à superstição*, que consiste em avaliar todas as hipóteses, pondo-as à prova, enquanto isso for possível. 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 [...] assim, em lugar de esmagar este movimento, é preciso, com todas as forças, impedi-lo de parar prematuramente.

E como descobrir o sentido da perfeição ideal sem permitir que o determinismo da ação seja acompanhado até o extremo de suas possibilidades? Impossível. É preciso ir até onde a ação pode ir, mesmo que isso exija um risco extremo: "[...] agir pelo que não é nada diante dos sentidos, nem mesmo do espírito. É essa aparente loucura que exige a razão quando ela vai até onde deve ir" (BLONDEL, 1993, p. 377).

Conseqüentemente, a filosofia ou ciência da ação ganha um acréscimo de luz em relação à sua tarefa própria. Por exigência da *crítica à superstição*, ela deve assumir como tarefa o estudo dos meios adequados a garantir a continuidade do progresso da ação. Não é sua responsabilidade realizar a ação humana, mas garantir, enquanto há possibilidade, que a ação humana esteja aberta a sua plena expansão e adequação.

### Considerações finais

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 "[...] 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). Ora, optando pela morte da ação, esse conhecimento inicial não se alterará, continuando a ser abstrato, porque renunciará a tudo o que poderia descobrir pela prova da extrema hipótese (GILBERT, 1989). O conhecimento, ao limitar-se ao que já era, será então privativo. De modo diverso, 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 ação levada às suas últimas exigências, o que permite descobrir se sua consumação seria realmente possível ou não.

Voltando às observações iniciais que fiz neste texto, desconfio que a aproximação entre a noção de sabedoria, como descrita em Agostinho, e a noção do sistema das ideias vitais de Ortega y Gasset possa ser feita desde que se entenda por "sabedoria" a "vida boa". A passagem da ciência para a sabedoria, em Agostinho, pressupõe uma conversão completa do homem a um amor ordenado, ou seja, de acordo com uma hierarquia tal de necessidades sem a qual o coração não poderia ser apaziguado. A filosofia da ação – que bebe dessa fonte – permite-nos entender do que se trata a proposta agostiniana, ao fazer alusão à escolha, de tons pascalianos, que se impõe no final do seu percurso, a favor ou contra a hipótese do *único necessário*. A morte da ação, se me é permitido mais uma vez afirmar, corresponde justamente à recusa em continuar acompanhando os possíveis desdobramentos da ação. Compreende-se, por essa consideração, em que consiste a distância abissal entre conhecimento e sabedoria.

Ortega y Gasset (2019), nos trechos finais de sua primeira aula de *Lições de Metafísica*, adverte que o ensino moderno em geral – e com isso também o de metafísica e, assim, de filosofia – tem cometido sempre o erro fatal de se desviar do seu alvo, por não ser capaz de provocar nos estudantes a necessidade imediata do saber. Carregada com o peso do acúmulo de informações sempre crescente, a pedagogia tem contribuído para a falsificação do estudar e do estudante, acometendo-o com a obrigação de fingir preocupação com uma ocupação em relação à qual não sente nenhuma necessidade íntima, indígena, autêntica. O único modo de resolver essa situação seria "[...] virar do avesso o ensino e dizer: ensinar não é primária e fundamentalmente senão ensinar a *necessidade* de uma ciência e não *ensinar a ciência* cuja necessidade seja impossível de fazer o estudante sentir" (ORTEGA Y GASSET, 2019, p. 29, grifo do autor). Trata-se, então, de ensinar um compromisso ou uma preocupação com a ocupação da ciência – e da filosofia – que não passa apenas por uma adesão da inteligência, mas, sobretudo, por uma conversão da vontade.

Nesse sentido, a *filosofia* é ao mesmo tempo amor pela verdade e pelo bem, necessidade au-

tônoma, íntima, direta da sabedoria. É, assim, um amor ordenado ao bem excelente, como afirma o estagirita. A respeito do texto de Aristóteles e à interpretação que foi deixada em suspenso, depois de acompanhar a fenomenologia da ação, pode-se dizer agora que os dois sentidos sugeridos são admissíveis, já que o fenômeno da metafísica serve de vínculo entre moral e ciência. A dicotomia existiria aí apenas no caso de se justificar a separação entre prática e teoria. A proibição ontológica, a de não poder recusar a hipótese do bem excelente, não se deve a que de outro modo se teria uma contradição de fato, o que é impossível – já que contradições, no estrito sentido do termo, não podem se dar entre fatos –, mas a que uma escolha se impõe de qualquer modo, ao ponto em que mesmo não querer escolher, já é escolher. A opção, e essa é a imposição ontológica, é obrigatória. Seja lá qual opção se assume diante dessa suprema hipótese, é preciso conviver com suas consequências – e aqui chegamos ao seu segundo sentido, que não exclui o primeiro, mas antes é exigido por ele. Uma dessas consequências ocorre no âmbito da investigação filosófica, uma vez que a opção se mostra como um imperativo hipotético, que, traduzido em linguagem blondeliana, poderia ser formulado do seguinte modo: é preciso dar o salto em direção à hipótese do *único necessário*, de modo a fugir do ciclo vicioso que os fenômenos representam para a questão da adequação da vontade, caso se queira saber realmente a resposta que essa comporta. Nesse sentido, as opções possíveis aqui não acarretam o mesmo resultado para a investigação. Uma delas permite o seu prosseguimento e a realização de uma metafísica em segunda potência, a outra os detém, o que está de acordo com o texto de Aristóteles. Nele, o estagirita não só aponta para a possibilidade de que o agente ignore o apelo ao bem mais excelente, como também afirma que fazê-lo é, como fica claro, “[...] tornar todo desejo fútil e vão” (ARISTÓTELES, 2014, p. 46).

Enfim, a incursão filosófica que acabamos de realizar permite vislumbrar como essas tradições filosóficas se unem para fazer entender por 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, por que não nos conservamos estáticos e, como os outros 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, que parte de uma necessidade imediata, direta e autônoma. Explica, ainda, por que nossa história não é um progresso linear, mas uma peregrinação cheia de percalços, em busca de nossa ação limite, além da qual não há nada de mais perfeito a ser realizado. Em outros termos, as exigências metodológicas da crítica à superstição, que constringem nosso conhecimento a não prescindir de nossa ação, nossa inteligência a não desdenhar de nossa vontade, traduzem uma ideia de naufrago, uma obrigação vital que perpassa toda e qualquer cultura e que garante tradicionalmente à filosofia sua relevância para o pensar e para a vida. Traduzem, ainda, a ideia de que não podemos reconhecer o bem supremo (questão de ciência) se, adiando-a indefinidamente, não realizarmos a prova última de sua consistência (questão vital), a saber, em linguagem agostiniana, a de nos colocarmos diante da questão sobre a possibilidade do conhecimento e posse da sabedoria, que traduz a mais profunda e marcante necessidade imediata do homem. Trata-se aqui de uma lógica profunda, que rege nossa existência, unindo pensamento e ação, e que não pode ser subvertida impunemente, no sentido de que, embora possamos virar nossas costas a ela, há um preço a ser pago, o qual inclui a derrocada de rumo na direção de um conhecimento que, revoltado e impaciente, corrompe-se pelo querer desordenado das coisas inferiores e, na crueza do naufrágio, empurra para a morte da ação.

## Referências

- AGOSTINHO. *A Trindade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- AGOSTINHO. *Confissões*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

AGOSTINHO. *O Livre-Arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

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

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

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

BLONDEL, Maurice. 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, 1997, p. 527-569.

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).

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução Fausto Castilho. São Paulo: Unicamp, 2004.

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

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2006.

ORTEGA Y GASSET, José. *Lições de Metafísica*. Campinas (SP): Vide Editorial, 2019

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

ORTEGA Y GASSET, José. *O que é Filosofia?* Campinas: Vide editorial, 2016.

---

### Galileu Galilei Medeiros de Souza

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em João Pessoa, Brasil; professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), em Caicó, RN, Brasil.

---

### Endereço para correspondência

Galileu Galilei Medeiros de Souza  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte  
Av. Dom Adelino Dantas, 58.  
Maynard, 59300-000  
Caicó, RN, Brasil.