



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EMERSON ARAÚJO DE MEDEIROS

**DA CIÊNCIA DA AÇÃO À EXPANSÃO DO SER EM MAURICE BLONDEL:
L'Action (1893) como uma fenomenologia vital**

Teresina
2024

EMERSON ARAÚJO DE MEDEIROS

**DA CIÊNCIA DA AÇÃO À EXPANSÃO DO SER EM MAURICE BLONDEL:
L'Action (1893) como uma fenomenologia vital**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Piauí (UFPI), na área de concentração e linha de pesquisa Linguagem, Conhecimento e Mundo, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Gustavo Silvano Batista

Teresina

2024

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

M488d Medeiros, Emerson Araújo de.
Da ciência da ação à expansão do ser em Maurice Blondel :
L'Action (1893) como uma fenomenologia vital / Emerson Araújo
de Medeiros. -- 2024.
208 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de
Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Teresina, 2024.
“Orientador: Dr. Gustavo Silvano Batista”.

1. Blondel, Maurice. 2. Ação. 3. Fenomenologia. 4. Expansão.
5. Ser. I. Batista, Gustavo Silvano. II. Título.

CDD 194



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela - Bairro Ininga
CEP 64.049-550 - Teresina - PI - Fone/Fax: (86) 3237-1134

ATA DA BANCA EXAMINADORA DA 1ª. DEFESA DE TESE DE DOUTORADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA APRESENTADA PELO DISCENTE EMERSON ARAÚJO DE MEDEIROS.

No dia vinte e oito de junho de 2024, às 09 horas, reuniu-se no Auditório da Pós-graduação no Centro de Ciências Humanas e Letras, a Comissão Examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia para a defesa de tese de Emerson Araújo de Medeiros, denominada "DA CIÊNCIA DA AÇÃO À EXPANSÃO DO SER EM MAURICE BLONDEL: *L'Action* (1893) como uma fenomenologia vital". A Comissão Examinadora foi composta pelos seguintes docentes: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista (orientador/UFPI), orientador; Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (examinador externo/UFT); Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso (examinador externo/UNICAP); Prof. Dr. José Ricardo Barbosa Dias (examinador interno/UFPI); e Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro (examinador interno/UFPI). A sessão foi aberta pelo Presidente, que deu início aos trabalhos, convidando o doutorando a fazer breve exposição sobre a Tese em julgamento, concedendo-lhe para isso o tempo máximo de vinte minutos. Após a apresentação, foi dada a palavra aos examinadores, iniciando pelos examinadores externos e depois os examinadores internos, dispondo de 20 minutos de arguição. O discente dispôs de 20 minutos para respostas, finalizando com a fala do orientador da Tese. Tendo o discente respondido a todos os questionamentos, a Comissão Examinadora pediu ao público presente que se retirassem da sala para análise e deliberação da Tese apresentada. Em seguida os examinadores deram a conhecer o resultado do julgamento ao público presente. O Senhor Presidente comunicou que a Tese foi APROVADA. A banca afirma a relevância da pesquisa realizada para o cenário filosófico nacional. Nada mais havendo a tratar o Presidente da Banca Examinadora deu por encerrada a sessão às 12h47. E para constar, foi lavrada a presente ata, devidamente assinada pelos membros da banca examinadora.

Teresina, 28 de junho de 2024

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista (UFPI) - Orientador

Prof. Dr. José Ricardo Barbosa Dias (UFPI) - Examinador interno

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro (UFPI) - Examinador interno

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT) - Examinador externo

Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso (UNICAP) - Examinador externo

Ao meu pai, Adalberto.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida e pelos dons recebidos.

Aos meus pais Adalberto (in memoriam) e Rosinha, obrigado por tudo e por tanto!

À minha esposa Jane, você é um milagre visível de Deus na minha vida.

A Lucca Pietro, meu filho, você é a mais pura descrição do amor.

A Samuel, Cida e Saulo, por sempre estarem ao meu lado em todos os momentos.

À Igreja Católica, de modo particular à Diocese de Caicó, nas pessoas de Dom Antônio Carlos Cruz, Padre Alysson Bruno e o Seminário São João XXIII, que me acolheram em Belo Horizonte por exatos 90 dias.

Ao meu orientador, professor e amigo Gustavo Silvano Batista, fundamental em toda a jornada. No decorrer dos 4 anos, tivemos a oportunidade de partilhar conhecimentos que frutificaram em amizade para a vida toda. Sem você, seria muito difícil chegar até aqui.

Aos amigos(as) que sempre estiveram ao meu lado.

Ao professor da Pontificia Università Gregoriana de Roma, Dr. Paul Gilbert sj, pela atenção, conselhos e indicações dadas no decorrer da pesquisa.

A todos os meus professores da vida toda, gratidão. Sem vocês, não teria ido tão longe.

Se existe uma novidade no método desta pesquisa, a mim me parece que consista nisso: a partir do primeiro despertar da vida sensível até as formas mais altas de atividade social, se desenvolve em nós um movimento contínuo do qual é possível evidenciar conjuntamente o concatenamento rigoroso e o caráter fundamentalmente voluntário. À medida que avançamos, através da longa investigação que nos toca a cumprir, se deverá observar que a necessidade óbvia de cada etapa é o resultado de uma vontade implícita (Blondel, 1973, p. 41).

Nós não trabalhamos venturosamente, no vago e indeterminado, mas a ordem das coisas dirige nosso esforço, sustenta nosso pensamento, orienta nossa ação por insensíveis contradições (Blondel, 1973, p. 224).

Tudo que chamamos de dados sensíveis, verdades positivas, ciência subjetiva, crescimento orgânico, expansão social, concepções morais e metafísicas, certeza do único necessário, alternativa inevitável, opção mortal e vivificadora, acabamento sobrenatural da ação, afirmação da existência real dos objetos do pensamento e das condições da prática, tudo isto não são mais que fenômenos do mesmo tipo (Blondel, 1973, p. 452).

A fenomenologia não pode contentar-se em analisar somente as potências do nosso pensamento. Abrange nossas múltiplas atividades para nelas descobrir o laço que as organiza interiormente [...] (Gilbert, 2004, p. 15).

RESUMO

A presente tese se dedicará a repensar a filosofia da ação de Maurice Blondel na perspectiva de uma fenomenologia vital, ou seja, discutir, a partir de uma perspectiva fenomenológica, os elementos básicos que constituem a ciência da ação enquanto um caminho no qual se dá a expansão do ser. Tal movimento próprio da filosofia de Blondel parece-nos compreensível fenomenologicamente considerando as demandas atuais da Filosofia, no horizonte básico da vida prática. Para tanto, o percurso da tese se desdobra em cinco momentos após a introdução: o primeiro busca contextualizar e refletir alguns elementos que fundamentam o pensamento de Blondel; o segundo momento apresenta e discute integrações que compõem a perspectiva fenomenológica acerca da ação, focando no horizonte da existência, sentido e destino humano, elementos básicos do pensamento blondeliano; no terceiro momento, discutir-se-á o fenômeno da ação como aquele que permite a elucidação da própria condição humana nos termos de expansão de horizontes individual e social; o quarto momento discorre sobre a possibilidade da expansão do ser da ação como processo natural da expansão do ser motivado por uma opção particular; e, por último, no quinto e último momento, objetiva-se mostrar como esses elementos apresentados contribuem para uma fenomenologia blondeliana vital, iluminando a vida como um todo e, especificamente, reiterando como esse movimento de expansão e clareza apresenta-se como um processo de compreensão e elucidação da experiência humana. Assim, o problema central a ser investigado é a identificação de uma fenomenologia blondeliana a partir da ciência da ação, considerando em quais condições poderiam responder os termos da síntese ou essência da vida como um todo. Este ponto joga luzes sobre o sentido e destino da existência humana enquanto percurso primordial, aberto e inconclusivo. Desse modo, o problema centrou-se em questões simples: por que Blondel não poderia se encaixar nas discussões que cercam a fenomenologia contemporânea? Por que Blondel não faz parte das discussões sobre fenomenologia nos círculos acadêmicos? Por que não explorar sua filosofia da ação numa perspectiva puramente fenomenológica? Por que a ciência da ação não é tratada como fenomenologia se a terceira parte da tese blondeliana se intitula “fenômeno da ação” já que tudo o que está desenvolvido ali é a experiência humana, seu sentido e destino? Vários desafios surgiram, como, por exemplo, inserir Blondel na discussão contemporânea e apresentar uma fenomenologia genuinamente blondeliana capaz de dialogar com as outras fenomenologias já amplamente conhecidas e discutidas, tudo isso sob a ótica da ciência da ação e expansão do ser focado na compreensão do sentido e destino humanos. Não estaríamos diante de uma nova abordagem fenomenológica como tantas outras amplamente já debatidas? A hipótese que se pretendeu averiguar é aquela de se pensar a expansão do ser trilhando uma série dos fenômenos que ocorrem ao transcorrer da vida, etapa por etapa, até chegarmos a uma perspectiva existencial analítica/descritiva da finitude com vistas à infinitude. Dessa forma, trata-se de uma fenomenologia que orienta o próprio pensamento para um ir além dele, nos termos de uma chave de leitura da própria vida concreta e integral para lidar com a existência nos termos de seu sentido e destino. Diante disso, nos caberia indicar uma fenomenologia capaz de, não somente descrever os fenômenos acerca da ação, mas que possibilite explicar a dinâmica da ciência da ação com vistas à expansão do ser, tendo no horizonte a existência humana, ou seja, a experiência que fazemos da própria vida individual. Tal possibilidade seria analisada na perspectiva de uma fenomenologia vital, sugerindo que a ação humana não consistiria apenas num comportamento ou processo de vida,

mas um caminho, pelo qual o ser humano expandiria seus horizontes individualmente e coletivamente, principalmente, averiguando se essa fenomenologia vital estaria em condições de adentrar no debate hodierno sobre fenomenologia.

Palavras-chave: Blondel. Ação. Fenomenologia. Expansão. Ser.

DISSERTATION

This thesis will focus on rethinking the philosophy of action by Maurice Blondel from the perspective of a vital phenomenology, that is, discussing the basic elements that constitute the science of action as a path in which the expansion of being occurs, from a phenomenological perspective. This movement, typical of his philosophy, seems phenomenologically understandable to us, considering the current demands of Philosophy, in the basic horizon of practical life. To this end, the thesis unfolds in five moments after the introduction: the first seeks to contextualize and reflect on some elements that underpin his thought; the second presents and discusses integrations that make up the phenomenological perspective on action, focusing on the horizon of existence, meaning and human destiny, cornerstones of his thought; the third will discuss the phenomenon of action as that which allows the elucidation of the human condition itself in terms of the expansion of individual and social horizons; the fourth moment discusses the possibility of the expansion of a being of action as a natural process of the expansion of being motivated by a particular option; and, finally, in the fifth and final moment, the aim is to show how these elements contribute to a vital Blondelian phenomenology, illuminating life as a whole and, specifically, reiterating how this movement of expansion and clarity presents itself as a process of understanding and elucidation of the human experience. Thus, the central problem to be investigated is the identification of a Blondelian phenomenology based on the science of action, considering under what conditions the terms of the synthesis or essence of life could respond. This point sheds light on the meaning and destiny of human existence as a primordial, open, and inconclusive path. Thus, the problem focused on simple questions: why could Blondel not fit into the discussions surrounding contemporary phenomenology? Why is Blondel not part of the discussions on phenomenology in academic circles? Why not explore his philosophy of action from a purely phenomenological perspective? Why is the science of action not treated as phenomenology if the third part of his thesis is entitled "phenomenon of action" since it approaches the human experience, its meaning, and destiny? Several challenges have arisen, such as including Blondel in the contemporary discussion and presenting a genuinely Blondel phenomenology capable of dialoguing with other ones already widely known, all of this from the perspective of the science of action and expansion of the being, focused on the understanding of human meaning and destiny. Wouldn't we be faced with a new phenomenological approach like so many others that have already been widely debated? The hypothesis that we intended to investigate is that of thinking about the expansion of the being by following a series of phenomena that occur throughout life, stage by stage until we reach an analytical/descriptive existential perspective of finitude with an infinity view. Thus, it is phenomenology that guides thought itself to go beyond itself, in terms of a key to reading concrete and integral life itself, to deal with existence in terms of its meaning and destiny. Because of this, it would be up to us to indicate a phenomenology capable of not only describing the phenomena surrounding action but also making it possible to explain the dynamics of the science of action with a view to the expansion of being, with human existence as its horizon, that is, the experience we have of our own life. This possibility would be analyzed from the perspective of a vital phenomenology, suggesting that human action would not consist only of a behavior or life process, but a path through which human beings would expand their horizons individually and collectively, mainly by

investigating whether this vital phenomenology would be able to enter the current debate on phenomenology.

Keywords: Blondel. Action. Phenomenology. Expansion. Being.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA E FUNDAMENTOS PARA SE PENSAR UMA FILOSOFIA BLONDELIANA.....	18
2.1 A Tese Blondeliana da L'Action (1893)	20
2.2 Fundamentos para se pensar A Filosofia da Ação	26
2.3 A crise modernista.....	30
3 ASPECTOS DE UMA FENOMENOLOGIA NA FILOSOFIA BLONDELIANA	48
3.1 Existência, Sentido e Destino: percepções Iniciais	50
3.2 A abordagem da existência humana na Filosofia da Ação	57
3.3 A perspectiva do olhar concreto na Filosofia da Ação.....	67
3.4 A Fenomenologia como método filosófico.....	78
3.5 A compreensão filosófica.....	89
3.5.1 Os falsos pontos de partida da investigação filosófica.....	94
3.5.1.1 Seria a reflexão o ponto de partida da investigação filosófica?	94
3.5.1.2 Seria a atitude crítica o ponto de partida da investigação filosófica?	96
3.5.1.3 Seria a intuição psicológica o ponto de partida da Filosofia?	100
3.5.2 Filosofia como tarefa: reflexão e prospecção.....	103
4 O FENÔMENO DA AÇÃO COMO ALARGAMENTO E PONTO DE CONVERGÊNCIA DA VIDA HUMANA	109
4.1 A ação na sua essência	110
4.1.1 Negar a ação acarretaria problemas?.....	114
4.1.2 Qual a solução positiva para o problema da negação da ação?.....	120
4.1.3 A vontade como força motora da dialética blondeliana.....	121
4.2 O fenômeno da ação como movimento vital	125
4.2.1 Fenomenologia da ação como crítica às ciências positivas.....	126
4.2.2 O corpo da ação e sua ciência como expansão voluntária e consciente	137
4.2.3 A expansão da consciência como desenvolvimento da ação voluntária e suas implicações reais.....	143
4.2.3.1 A expansão da ação entre intenção e exteriorização	144
5 DO FENÔMENO AO SER DA AÇÃO COMO ABERTURA E EXPANSÃO DO SER	161

5.1 Mesmo com as perspectivas aparentes de fracasso, a ação voluntária se mantém indestrutível	162
5.2 Da finitude à infinitude do sentido e do destino	170
5.3. Expansão do ser: da experiência do fenômeno da metafísica ao fenômeno do único necessário como opção vital pelo sobrenatural em resposta ao sentido e destino humanos.....	175
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS OU, POR UMA FENOMENOLOGIA VITAL	183
REFERÊNCIAS	200

1 INTRODUÇÃO

Com a intenção de investigar a atualidade e a relevância da filosofia da ação de Maurice Blondel¹, analisando os elementos que constituem a tessitura de seu pensamento, buscamos traçar nesta pesquisa um itinerário que pretende perceber, de forma ascensional, o desenvolvimento de uma perspectiva filosófico-fenomenológica que tem na ação o centro e a síntese da vida. Além disso, constituir etapa por etapa uma compreensão que sintetize a perspectiva fenomenológica de Blondel, tendo em vista as demandas filosóficas atuais. Como nos lembra Álvaro Pimentel, “filosofar é formular adequadamente os problemas, no contato com o chão da experiência, para encaminhar o pensamento às soluções efetivas” (Pimentel, 2012, p. 149). E como se caracteriza esse referido chão da experiência? Como a “ação humana em exercício” (Hummes, 1964, p. 7)².

Desse modo, a presente tese tem como objetivo entender o pensamento de Blondel enquanto uma fenomenologia vital, visando não apenas aproximar esse pensamento dos ambientes intelectuais que discutem fenomenologia hoje, mas também salientar a fecundidade desse pensamento que, para além de seu momento histórico, traz contribuições fundamentais para a Filosofia hoje.

Mesmo conscientes de que os estudos sobre fenomenologia têm conotações diversas, até entre os herdeiros de E. Husserl, gostaríamos de problematizar o nosso ponto de vista sobre a questão insistindo na tese de uma fenomenologia própria do nosso autor. Isso também nos permite ampliar o escopo de discussão da obra de Blondel para além dos círculos especializados, inserindo-o no debate mais amplo como um traço que mereça devida atenção e compreensão. Em poucas palavras, gostaríamos de defender a ideia de uma fenomenologia vital como elucidação do percurso da autocompreensão da experiência humana focada na ação, em termos blondelianos; o que, ao mesmo tempo, pode habilitar o filósofo da ação nos debates hodiernos sobre os sentidos do termo fenomenologia, ainda que vinculados a tradições filosóficas diferentes, pois se trata a ação do “nódulo da experiência

¹ As traduções dos trechos das obras em língua estrangeira nas referências para a língua portuguesa são de nossa responsabilidade.

² Sobre a centralidade da ação na autocompreensão humana, também há referência, por parte de Pimentel, no artigo *A ação criadora e o apelo da norma* (2012); e na obra: Ravaisson, F. *La philosophie en France au XIXe Siecle*. Paris: Hachette, 1868.

sensível, do conhecimento científico e da especulação filosófica” (Vila-Chã, 1993, p. 328).

Os encadeamentos fenomenológicos, no tocante à existência humana e à maneira como a vivemos no sentido amplo do termo, constituem-se de uma série de experiências pessoais que direcionam à construção de uma vida prática que olha para o todo, não para somente as partes do todo. De acordo com essa conotação, o pensamento centra-se no sentido e no destino humano; ou seja, trata-se de um percurso que parte da finitude para a infinitude, sempre com a intenção de focar na experiência de vida de cada um e na forma como tal experiência possa ser elucidada racionalmente a partir da concretude e da realidade da vida prática comum, continuamente cumprindo aquilo que chamamos de seriação dos fenômenos, os quais se sucedem e se apresentam ininterruptamente na realidade, sejam eles essenciais ou ocasionais.

A pesquisa que deu origem à presente tese pautou-se, principalmente, na obra *L'Action* (1893): Ensaio sobre uma crítica da vida e uma ciência da prática. Essa obra oferece os elementos fundamentais para pensarmos uma fenomenologia vital como um traço próprio do pensamento do autor que, ao buscar clarificar a aventura da vida humana, articula sentido e destino humanos como aqueles que especificam o ser do homem no mundo. Para tanto, no segundo capítulo, abordamos aspectos históricos da fenomenologia blondeliana; seu contexto reflete alguns elementos que fundamentam tal filosofia. O filósofo, que se reconhecia católico e admirador da cultura cristã, nasceu em um contexto histórico europeu, em que o cientificismo e o positivismo dominavam o pensamento intelectual, ocasionando o pessimismo quanto à existência humana, seu sentido e destino. O materialismo desenhava o mundo como um lugar inóspito e triste, e o materialismo puro condenava o pensamento filosófico a uma pobreza de perspectivas. A necessidade de apresentar um pensamento diverso deste e com aportes filosóficos capazes de dialogar com as correntes dominantes na Europa fez o filósofo da ação traçar seu pensamento a partir do olhar fenomenológico, sendo ele interpretativo e descritivo.

No terceiro capítulo, trabalhou-se um problema que se fez presente em toda a pesquisa e, principalmente, no cerne do pensamento blondeliano: a pergunta existencial sobre se a vida humana tem um sentido e se o ser humano, um destino. A filosofia da ação, a nosso ver, toda ela, é uma tentativa de responder a esse problema suscitado, e sobre isso é elaborado o projeto filosófico de Blondel. Desse modo,

compreendemos que tal filosofia está pautada no desenvolvimento fenomenológico acerca da ação e tem como intenção responder à pergunta existencial feita por cada ser humano em algum momento da vida. Fenomenologicamente, observa-se a própria vida e a realidade concreta, apresentando elementos de como o fenômeno da ação está estruturado e atrelado à vida humana, ou seja, sendo ela mesma a própria vida. Trata-se de um percurso que parte da observação dos fenômenos concretos e de como eles vão se integrando à existência humana, e, a partir desse primeiro olhar, analisar como a experiência vital e a fenomenologia vão se tecendo pouco a pouco sob o aspecto de uma filosofia estruturado por Blondel a partir da ação, como sendo o centro da vida.

Já o quarto capítulo mostrará que o ato de viver também é constituído de agir, pensamento e ação. Em suma, tais realidades são um mesmo e único acontecimento. O foco central é abordar exclusivamente o fenômeno da ação como aquele capaz elucidar a própria condição humana em termos de expansão de horizontes individual e social. A existência humana se concretiza através da ação, que resume em si mesma a infinidade dos fenômenos acerca da vida humana; fenômenos perceptíveis ou não, eles conectam a vida singular no todo. Tal relação é repleta de inquietude e de sensações de incompletude, e esse movimento vital impulsiona o homem, finito, na direção à infinitude como horizonte ou não de vida e de realização.

O quinto capítulo discorre sobre a possibilidade da expansão do ser da ação como um processo natural de alargamento motivado por opção particular do indivíduo. A ação, ponto final de todo querer humano, é determinada pelo fenômeno da vontade que é infinita e a vontade, ao se concretizar como ação, deixa de lado outras vontades que existiram ou existirão, movendo-se sempre pela sensação de incompletude do homem, o qual, a cada instante, almeja algo indefinível por não ser racionalmente compreendido. Dessa forma, o fenômeno da ação e a expansão do ser se complementam no processo fecundo da existência humana. O percurso traz ao ser humano, pelo movimento infinito da vontade, a percepção sobre a possibilidade de que a vida humana possua sentido e destino, a depender da opção que cada ser humano fará em vida sobre se existe algo para além dos fenômenos ou não. A necessidade de que a vida tenha sentido ou não se torna algo a se verificar continuamente por toda a vida. A resposta de que há algo para além dos fenômenos é uma resposta individual, cada um responderá em algum momento da vida sem tempo especificamente definido.

Concluimos que tudo até o momento se deu exclusivamente por meio da concepção dos fenômenos e o que deduzimos sobre eles. Fundamentado nesse quadro de discussão acerca do fenômeno da ação de Blondel, chegamos à conclusão de que vida e ação ou vice-versa são a mesma coisa, da mesma forma que não existe a vida sem o pensamento e o pensamento sem a vida. Daí transferimos a palavra ação denominando-a de vida ou vital. E por que fizemos isso? Porque a experiência de vida é uma experiência que pode ser melhor compreendida fenomenologicamente. Entendemos que fazer fenomenologia não é somente se questionar sobre as condições de possibilidade do conhecimento ou a compreensão consciente das essências ou dos sentidos das coisas em geral. Todavia, fazer e pensar a fenomenologia é também um modo de trazer à luz a estrutura de uma experiência básica, cotidiana, construtiva e contínua, que não se deixa dominar por discursos científicos externos a ela. Fazer fenomenologia é, antes de qualquer coisa, esforçar-se para elucidar a própria história e condição existencial humana, é interpretar o próprio sentido e destino da vida a partir dos contextos experienciados a começar da maneira como somos afetados por eles, é o esforço persistente em clarificar o mistério que sempre rondou a existência humana como um todo. Por conseguinte, pensar uma fenomenologia vital como chave para se ler Blondel e inseri-lo nos debates filosóficos travados nas academias hoje seria uma alternativa a mais dentre tantas também válidas, seria mais uma perspectiva ao interno da própria compreensão que carregamos hoje sobre concepções fenomenológicas.

Através da experiência e da tentativa de elucidação dos acontecimentos fenomenológicos, o ser humano então, como ser concreto, ao perceber o contraste do que é real e palpável aos seus sentidos, não poderá não vislumbrar a possibilidade de que existe alguma expectativa que aponte para além dos fenômenos em si e, conseqüentemente, a expansão do ser como horizonte de compreensão da vida como um todo. A sensação de busca incansável e infinita pelo todo da vida mediante a via dos fenômenos é traduzida pelo esforço incomensurável da compreensão de si e do mundo, ambos oriundos de um projeto de vida individual.

Ao se conscientizar desse percurso em que os fenômenos se sucedem indefinidamente, o ser humano poderá conjecturar para um cenário no qual a perspectiva da transcendência, que também é um fenômeno nesse primeiro momento, possa, de fato, responder as questões que mais angustiam a condição humana, se a “vida humana tem um sentido e o homem um destino” (Blondel, 1973, p. VII). A

probabilidade do único necessário já colocaria o ser humano a repensar a finitude com vistas à infinitude, ou seja, estaríamos diante de um ingrediente a mais na jornada da existência humana.

Portanto, todos que se interessam pelo pensamento de Blondel devem se dar conta que seu modo de pensar e escrever segue um fluxo cuidadoso e bem definido com intuito de evitar saltos e respostas prematuras no tocante ao dinamismo da fenomenologia acerca da ação. Essas características se tornam mais evidentes quando se observa, desde o princípio da *L'Action* (1893), que o filósofo, ao se questionar sobre o sentido e o destino humano, constrói fenomenologicamente sua perspectiva filosófica a partir da observação da realidade concreta e existencial humana com vistas à autocompreensão humana, partindo mais precisamente das observações empíricas da realidade concreta até o apelo do único necessário como possibilidade fenomenológica. Em outros termos, um percurso da finitude à infinitude como horizonte de compreensão da vida humana e expansão dos seres na direção do Ser.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA E FUNDAMENTOS PARA SE PENSAR UMA FILOSOFIA BLONDELIANA

O filósofo francês Blondel³, conhecido como o “filósofo da ação” ou “o filósofo de *Aix-en-Provence*”, defendeu a tese de doutorado intitulada *L’Action: Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*⁴ em 1893, sendo este o texto mais conhecido por apresentar a originalidade do seu pensamento e, ao mesmo tempo, toda uma técnica em abordar diretamente os problemas filosóficos próprios do ambiente europeu contemporâneo a partir da percepção fenomenológica da ação enquanto representa a síntese dos movimentos da vida.

Blondel elabora seu pensamento filosófico com o propósito de responder ao problema da vida humana alicerçado na análise fenomenológica, existencial, interpretativa e descritiva sobre sentido e destino humanos. Seu foco está pautado exclusivamente na sua experiência pessoal, e, por esse motivo, o filósofo persegue, desde o início, uma resposta capaz de elucidar a própria vida, além de almejar um resultado totalizante.

A pergunta que o guiará e que lhe servirá de fundamentação para se pensar uma filosofia desde o primeiro momento é aquela que acompanha todo o movimento

³Blondel nasce em Dijon, na região francesa da Borgonha, no dia 02 de novembro de 1861, sendo o caçula de quatro irmãos, e falece em *Aix-en-Provence*, no dia 04 de junho de 1949. Pertencia a uma antiga família de tradição católica e de prática religiosa regular. Faz seus estudos secundários no Liceu de Dijon, tendo como professor de Filosofia Aléxis Bertrand, que o introduz no estudo de Maine de Biran, São Bernardo, Pascal, Leibniz e de um contemporâneo que logo se tornará o mestre de Blondel, Léon Ollé-Laprune. Em 1879, frequenta a Faculdade de Direito e Letras da Universidade de Dijon e estuda Leibniz sob a direção de Henri Joly, que o introduz no tema leibniziano do vínculo substancial. Em 1881, ingressa na Escola Normal Superior, em Paris, onde frequenta os cursos de Ollé-Laprune e de Émile Boutroux que se tornará seu diretor de tese. Entre 1885 e 1891, após sua formação como normalista, ensina Filosofia nos Liceus de Chaumont, Montauban, *Aix-en-Provence* e no colégio Stanislas, em Paris, redigindo sua tese em períodos de licença, sobretudo a partir de 1889. A tese, intitulada “A Ação: ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática”, é defendida e aprovada no dia 7 de junho de 1893, dando a Blondel o título de “Docteur ès lettres”. Em 1894, casa-se com Rose Royer, com quem tem três filhos, Charles, Elisabeth e André. Em 1899, é nomeado professor titular na Universidade de Aix-Marseille, onde desempenhou sua missão até a aposentadoria prematura, em 1927, consequência de grave enfermidade visual” (Pimentel, 2008, p. 10).

⁴ A expressão utilizada como subtítulo da *L’Action: Ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática* traz uma questão muito bem delimitada por Blondel, que é aquela de, por meio da filosofia da ação, superar a aporia entre Aristóteles e Kant e superar a insuficiência das suas soluções para o problema que se arrastava por séculos. Segundo Simone D’Agostino (1999, p. 9,246 e 247): “A reflexão filosófica parecia incapaz de sair daquelas oscilações pendulares que já o jovem Blondel, há mais de um século, constituía a consequência mais grave das aporias abertas deixadas pela modernidade. Dividida entre o aristotelismo, que subordinava inteiramente a práxis à teoria, e o kantismo, que colocava a práxis em primeiro lugar, mas depois era obrigado a separá-la imediatamente da teoria, a filosofia, para o jovem Blondel, necessitava finalmente de uma via mediana que colocasse o papel superior da práxis salvando a sua unidade com a teoria. [...]. Kant e Aristóteles; o primeiro o inspirou a crítica da vida, o segundo a ciência da prática, o termo Ação está antes e acima, *praeter*, de ambos”.

experencial de todo ser humano: “Sim ou não, tem a vida humana um sentido e o homem um destino?” (Blondel, 1973, p. VII). Em decorrência, há todo um esforço para se chegar a um método ajustado que seja capaz de guiar os passos da elaboração da descrição analítica, interpretativa e descritiva que está por vir.

O método, que parte da observação de como os fenômenos acontecem e são percebidos pela experiência humana, é fundamentalmente pautado na observação das dimensões essenciais da existência humana sob a ótica da sucessão dos fenômenos entre si; além disso, aborda a experiência que o homem faz de si e da vida sempre sob a visão do todo e não das partes, onde o particular se encaixa na perspectiva do todo. Desse modo, a reflexão blondeliana interpela o problema do sentido e do destino humano sob o ponto de vista da integração de todas as suas esferas, buscando observar todos os fenômenos percebidos, sejam eles sensíveis ou não, e colocá-los numa perspectiva ascendente, no percurso da finitude para a infinitude, articulando minuciosamente todos os dados de que dispomos e somos capazes de percebê-los como tais.

Esses primeiros elementos apresentados até aqui nos conduzem a delinear aspectos essenciais da tese sobre *L’Action* (1893), considerados imprescindíveis a qualquer um que se aventure a conhecer o autor. Apoiados nisso, esforçar-nos-emos para articular desafios e aspectos que ajudem a compreender o ambiente cultural em que nasce a obra e algumas concepções históricas, teológicas e filosóficas que forneceram elementos para Blondel constituir sua reflexão.

O objetivo de trabalharmos essas questões como um capítulo é auxiliar o estudioso da filosofia da ação a compreender algumas condições específicas do seu tempo e que estão atreladas à toda a sua filosofia. Em outros termos, contextualizar, mesmo em linha gerais, onde Blondel se insere na Filosofia Contemporânea, bem como quais aspectos históricos estão entrelaçados com seu pensamento e, principalmente, contextualizar os problemas e as circunstâncias em que o filósofo contribuiu para o debate contemporâneo a partir da sua concepção fenomenológica acerca da ação, esforçando-se para apresentar o movimento natural de uma fenomenologia precisamente da vida concreta e prática.

2.1 A Tese Blondeliana da *L'Action* (1893)

Refletindo, especificamente, o texto sobre *L'Action* (1893) e o porquê da escolha do tema como pontapé inicial de um projeto filosófico, somos capazes de assegurar de imediato que não compreenderemos nenhum dos escritos de Blondel sem antes não atentarmos para a leitura rigorosa da sua tese, assim como defendemos que, sem o seu conhecimento prévio, dificilmente o leitor interpretará com profundidade as fases posteriores que representam o amadurecimento intelectual do autor⁵.

A tese se estrutura em cinco partes precedidas por uma introdução que interpela o leitor sobre o sentido da vida e o destino humano. Enquanto divisão entre os capítulos, percebe-se um desequilíbrio entre as partes quando se trata do número de páginas, pois se tem, por exemplo, a primeira parte com um número assaz reduzido de laudas e a terceira parte extremamente grande. Buscando responder se a vida tem sentido e destino, a tese blondeliana representa originariamente um complexo esforço analítico e descritivo para responder ao problema da existência de sentido humano a partir da relação entre estruturas particulares e universais, imanente e transcendente, finitude e infinitude, fenomenologia e ontologia (Blondel, 1973).

Dessa forma, a partir desses questionamentos, inicia-se um esforço analítico, reflexivo e descritivo, o qual tem como finalidade responder, etapa após etapa, as questões levantadas. A primeira parte da obra *L'Action* (1893) tem como título a pergunta sobre se existe ou não o problema da ação. A introdução apresenta a intenção primeira da tese, que é o problema sobre o sentido e destino da vida humana e como compreendê-la existencialmente. Na segunda, aparece um novo questionamento decorrente da primeira: se a solução do problema da ação é negativa. Nessas duas primeiras partes, Blondel assegura ao leitor sobre a efetividade do problema da ação: ele existe e exige uma resposta. Na terceira parte, cerca de

⁵ Segundo Izquierdo (1996, p. XV-XVII): "Podemos constatar uma evolução no pensamento blondeliano, como fez H. Bouillard, que distinguiu no filósofo dois momentos diferentes: um fenomenológico (la Accion de 1893) e outro ontológico (a fase de 1936 a 1937), opinião não compartilhada por todos os estudiosos do filósofo. Mas é condividido por todos que Blondel experimentou uma evolução intelectual com o passar dos tempos. Porém, segundo Izquierdo, sem querer entrar no mérito da questão, é possível distinguirmos três fases na filosofia blondeliana: a primeira, classificada como período apologético, que vai desde 1893 até 1907; uma segunda fase poderia ser classificada como período de transição; e, por fim, no terceiro período, que vai até sua morte, oferece-se uma visão completa da filosofia articulada sobre três grandes questões sobre o problema humano: pensar, agir e ser. Essa fase final é considerada pela pesquisa como as obras da maturidade do filósofo".

trezentas páginas, aborda-se diretamente o fenômeno da ação estruturada em cinco capítulos, todos voltados para a perspectiva fenomenológica da ação e da vida. A quarta trata do ser necessário da ação, enquanto a quinta aborda o tema do acabamento da ação em que ambas as partes abrem perspectivas para uma ontologia. As partes três, quatro e cinco fazem uma exposição gradual da natureza da ação em si, onde se busca responder aos problemas propostos nas partes um e dois, terminando como um todo, afirmando que existe sentido para a vida humana. Assim, o fio condutor do texto é a pergunta sobre se a vida tem um sentido e o homem um destino, questão que atravessa toda a filosofia da ação, de modo que Blondel responde de forma definitiva as perguntas na última linha da tese.

Vejamos como nasce, no nosso modo de enxergar o problema, a percepção inicial de Blondel:

[...] se deve investigar se não existe um movimento inicial que persiste sempre [...], a independência do espírito [...] implica não somente a infinita diversidade das consciências humanas [...], mas sobretudo porque em cada uma (das consciências humanas) [...] temos que reencontrar a aspiração primitiva para conduzi-las a todas, com total sinceridade, até o término de seu élan voluntário (Blondel, 1973, p. XX)

L'Action (1893) é a obra mais conhecida da filosofia blondeliana e, desde sua publicação, convive com várias críticas. Uma delas girava em torno do desacordo sobre se ela seria ou não uma tese filosófica, ou se seria teologia. Ao propor a ação como foco central de pesquisa, Blondel enfrentou inúmeras dificuldades relacionadas à desaprovação por parte das autoridades acadêmicas que entendiam que a Filosofia deveria se ocupar do pensamento, não da ação, ou sobre o fenômeno acerca da ação como chave central do texto. Não seria para Blondel tarefa das mais simples ter que se inserir no debate contemporâneo diante de tantas dificuldades acadêmicas já presentes desde o início da sua obra filosófica.

Segundo Vila-Chã (1993, p. 321):

Quando em novembro de 1893, aos 32 anos de idade, Maurice Blondel entregava ao grande público o texto da sua tese de doutoramento, ainda há pouco brilhantemente defendida, poucos seriam aqueles que arriscavam pensar ser *L'Action* uma verdadeira obra-prima da filosofia, obra primordialmente fundamental, tanto no contexto da produção deste filósofo do espírito cristão como em relação ao panorama mais global da evolução filosófica do século que se havia de seguir. Gerada como foi debaixo de um certo clima de suspeita e até desconfiança perante a novidade do tema – a palavra *action* nem se quer figura no *Dictionnaire des sciences*

philosophiques de Adolphe Franck, queixava-se um dos amigos do próprio Blondel! –, e sub intitulada *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, esta obra não só conecta com a grande tradição filosófica exemplificadas nas Críticas de Kant ou na Ciências da Lógica de Hegel e iniciada por nomes tais como Platão e Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes ou Espinosa, mas segue já também por um caminho que, graças aos esforços da mais exigente fenomenologia, haverá de levar a alguns dos mais altos cumes alcançados pelo pensamento contemporâneo: Husserl e Heidegger, Levinas ou Ricoeur. Na verdade, uma nova via se estava então abrindo para uma filosofia integral da vida no espírito.

L'Action (1893) recebeu praticamente críticas de todos os setores da vida acadêmica da época. Após sua defesa, a tese provocou um turbilhão de interpretações provocando ambiguidades ou distorções de interpretações sobretudo no tocante às questões filosóficas que talvez não tenham sido totalmente esclarecidas, ou ainda, não tenham sido compreendidas pelas autoridades competentes presentes na defesa do tema na instituição.

Pretender uma filosofia a partir da ação assinala a originalidade do pensamento blondeliano. Tal novidade lhe trouxe inúmeras celeumas devido às críticas terem procedimentos nos mais variados âmbitos pertencentes ao período histórico, em particular os “intelectuais – filosofia racionalista, filosofia ‘separada’ moderna, meios católicos – e incidido sobre outros aspectos – antirracionalismo, anti-intelectualismo, apologética, pragmatismo, modernismo, voluntarismo, kantismo” (Neves, 2000, p. 29).

Cogitar a filosofia da ação como intuição geradora de todo um arcabouço filosófico nos faz entender que essa ideia é fruto de um encontro entre espírito e projeto. Um espírito porque há, desde o início da *L'Action* (1893), uma tendência de delimitação das fronteiras com relação aos sistemas filosóficos, assim como assinalar suas diferenças e oposições. O filósofo se esforça, a partir das diversidades das doutrinas de pensamentos, para encontrar os pontos de convergências entre todas as correntes filosóficas.

A intenção primária de Blondel parece ser aquela de um conciliador, de descobrir um élan capaz de reagrupar tudo em um só ponto de convergência, e, decorrente disso, colocá-los na perspectiva do todo da vida. Em outras palavras, a filosofia da ação faz o movimento para encontrar o ponto central onde tudo se equilibra e tudo abarca na série da existência humana, esta seria a principal proposta da ação. Um projeto porque, a começar da busca da conciliação entre os sistemas, esforça-se para reunir em si as exigências da razão e os imperativos da fé, haja vista as fraturas expostas entre esses dois campos na filosofia moderna e agora da contemporânea.

De facto, o ponto de junção entre razão e fé, natural e sobrenatural, não será encontrado no pensamento abstrato, que deve manter – sob pena de o sobrenatural já não ser o sobrenatural, ou seja, um dom gratuito – a distinção entre os planos. A junção já está efetivamente realizada na ação, na vida, no compromisso concreto (Cartier, 1961).

Isso posto, *L'Action* (1893) tem como importância central confrontar-se diretamente com a crise sobre falta de sentido que pairava na cultura europeia entre os séculos XIX e XX, em especial, a forte onda do niilismo e a importância que as ciências positivas tiveram nessa época, a ponto de a Filosofia ter sido questionada sobre sua real necessidade e importância. Além de, no campo teológico, estar vivendo a chamada crise modernista, que trouxe consequências também para o debate filosófico europeu do período.

Sobre essas bases, constitui-se a tese blondeliana sobre a ação, que se preocupa em trazer para a perspectiva acadêmica o problema sempre debatido sobre o sentido da vida e o destino humano, interrogações consideradas essenciais durante a história da Filosofia, mas que, talvez, menos importantes na virada do século XIX para o século XX.

Encarar o sentido do real significa, para o filósofo da ação, encarar o problema da crise da cultura moderna. Por isso mesmo, a rigorosa análise que *L'Action* (1893) faz sobre as circunstâncias da importância da ação humana como centro da vida e a ação como aquela que dá sentido à vida, traz forte consistência tanto do ponto de vista da elaboração da fenomenologia em torno da ação, quanto da abertura de percurso para se pensar a expansão da vida humana como um todo mediante o progresso ou acréscimo de ser quando nos permitimos a perseguir sobre a possibilidade ou não de encontrarmos o sentido e o destino humano individual.

Sobre esse ponto, poderíamos dizer que *L'Action* (1893), inicialmente, não foi compreendida no meio acadêmico como uma intervenção radical no debate filosófico europeu e que trouxesse questões de fundo para entrar na discussão filosófica (Sorrentino, 1993). Isso porque se tratava de uma cultura cada vez mais enraizada e vivida sobre a égide niilista, dessa forma, a tese blondeliana teve muitas dificuldades em ser reconhecida, primeiramente, como uma questão puramente filosófica. Isso só veio a acontecer de modo natural com o passar do tempo, porém, devido à sua entonação no tocante à abordagem sobre a crise de sentido da cultura europeia, ela

foi classificada como um texto de características apologéticas, haja vista o caráter moderno e anticristão arraigado na cultura europeia do período em questão.

À vista disso, poderíamos dizer que o cenário apresentado não era dos melhores porque havia uma forte desconfiança do ponto de vista intelectual e filosófico sobre as pretensões da obra blondeliana, contrastando com muitas correntes de pensamentos vigentes, dentre elas: materialistas, positivistas, niilistas, entre outras. A opinião acadêmica majoritária desse momento atual, tendo em suas raízes os matizes supracitados, tende a negar o caráter de uma possível validade da Metafísica como exercício da razão – tida, todavia, pela tradição filosófica como imprescindível – e se contrapõe a todo pensamento que vá de encontro a essa afirmação.

Com Blondel não é diferente: ele busca estabelecer uma crítica a esse tipo de pensamento reinante sustentando que a vida humana não é privada de significado e rodeada de pessimismo, pelo contrário, é aberta à dinamicidade do espírito humano. O filósofo da ação vai de encontro às correntes filosóficas dominantes na época por colocar a pergunta sobre o sentido e destino da vida como preponderantes na elaboração da filosofia da ação e por considerá-las que tais questões são postas em algum momento na vida singular.

Destarte, a ação em termos blondelianos é apresentada como a síntese de todos os movimentos espontâneos e voluntários da vida humana, destacando ainda que ela é caminho ascendente, em que, partindo do olhar atento da realidade sensível, inicia-se um percurso que vai da finitude à infinitude, sob a ótica de um ser que se vai construindo pouco a pouco no decorrer da existência e percebendo que questões essenciais da vida precisam ser analisadas na perspectiva do todo, não somente das partes.

L'Action (1893) nasce num contexto profundamente marcado pela Filosofia Materialista e Positivista. Ora, o ambiente cultural que se instalava em Paris no final do século XIX não era dos melhores. Estava-se diante de um forte pessimismo intelectual que tinha como pano de fundo o cientificismo vulgarizado e arraigado na negação de toda e qualquer espiritualidade humana, em especial, a metafísica tradicional.

A justificação desse quadro cultural tinha por base o determinismo da natureza humana. Somava-se a essa perspectiva o forte pessimismo, inspirado em nomes como Schopenhauer, que acentuava a crise, apresentando a ideia de um mundo desencantado, vazio e angustiante. O sentimento de decadência instalado na Europa

do *fin-de-siècle* deixava bastante clara a visão trágica da condição humana mergulhada no forte pessimismo histórico. A Filosofia estava diante de uma das etapas menos favoráveis da sua história, a ponto de Ortega y Gasset classificar essa época como uma idade antifilosófica⁶. Contra a tradição filosófica, erguia-se um forte contexto materialista e positivista. Facilmente se percebia, como nunca na história, aquele idealismo cartesiano que pregava a ciência positiva como nova senhora da natureza, reduzindo qualquer outra forma de racionalidade a pretensos modos arcaicos e ultrapassados de conhecimento. Acrescentava-se a essa perspectiva histórica e cultural a política imperialista, o nascimento de correntes ultranacionalistas e os discursos filosóficos que recriavam o sentido da existência humana a partir de um imanentismo amplamente difundido. Remeter-se ao pensamento de Blondel implica considerar todo esse contexto social, político e cultural pelo qual o continente europeu passava e que marcará as cinco primeiras décadas do século XX (Pimentel, 2012).

Não passa despercebido na biografia de Blondel o fato de ele se reconhecer profundamente católico e adepto convicto da cultura cristã. Talvez esse detalhe tenha feito com que seu pensamento não tivesse tido o alcance que certamente mereceria da filosofia da época. “Por parte da Academia, Blondel foi acusado de negar à filosofia o caráter racional e autônomo⁷, subordinando-a à fé e, por parte dos católicos, de negar a gratuidade sobrenatural” (Zilles, 2016, p. 105), assim como, foi acusado por intelectuais católicos da época e pela própria Igreja de que sua filosofia não era condizente com a tradição⁸ cristã, como veremos mais adiante com a chamada crise modernista. Porém, essas duas teorias não passaram de más interpretações ou falta

⁶ Por mais de uma vez, em suas conferências que deram origem à obra *O que é filosofia?*, afirma o pensador espanhol: “Os sessenta últimos anos do século XIX foram, dizia eu ao terminar minha primeira conferência, uma das etapas menos favoráveis à filosofia. Foi 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. Como não é possível arrancar da mente humana, desperta para a cultura, sua dimensão filosofante, o que aconteceu foi reduzi-la a um mínimo” (Ortega Y Gasset, 2016, p. 30).

⁷ Blondel foi abertamente perseguido por sua postura intelectual. No início de sua carreira docente, por diversas vezes, teve sua candidatura a professor universitário negada em razão dela, e só conseguiu começar a lecionar em universidades por intervenção direta de seu diretor de tese, Émile Boutroux (Souza, 2014).

⁸ A Tradição, em termos eclesiásticos, é pensada por Blondel (1992) como aquela que não se reduz ao que está simplesmente escrito no decorrer dos séculos nas trincheiras da igreja, mas, vai muito além. Significa que ela não é apenas aquilo que está escrito e se exaure nela, pelo contrário, a Tradição é potência vivente de tudo aquilo que se manifesta também para além do que está escrito, ela é a luz que atesta a presença de Deus na história cotidiana de cada homem e da humanidade.

de um conhecimento mais aprofundado sobre *L'Action* (1893) e as convicções intelectuais que moviam o filósofo.

O texto blondeliano é uma exímia hermenêutica sobre o desenrolar da vida mesma em movimento, ou, uma fenomenologia vital. Ele faz um grande esforço analítico, interpretativo e descritivo com o intuito de desvelar fenomenologicamente a forma como a vida acontece de fato, além, claro, de apresentar à tradição cristã uma proposta que oportunize o diálogo com as várias perspectivas filosóficas contemporâneas, totalmente arreadas para com a filosofia cristã.

L'Action (1893) é um texto focado na observação existencial da vida humana que, a partir das observações fenomenológicas da realidade, procura um ponto comum que seja capaz de concatenar todas as esferas da vida humana: a ação. Esta abarca toda a complexidade da vida humana, nada escapa dela e, por essa razão, é imprescindível pensar uma filosofia que apresente um ponto de partida específico. Esse olhar passa pela interpelação da existência humana, descreve o processo fenomenológico da vida e deságua na ação como sendo o centro de tudo, e ainda dá o pontapé inicial para refletir sobre a possibilidade ou não da expansão do ser, no sentido de que estamos num processo de construção existencial que durará toda a vida. Ou seja, há um movimento contínuo e imparável que nos faz avançar na busca de compreensão de nós mesmos, conseqüentemente, somos conduzidos a pensar se “a vida humana tem um sentido e o homem um destino?” (Blondel, 1973, p. VII) para que, como decisão particular e intransferível, possamos responder sim ou não. Dessa resposta dependerá toda a vida e, conseqüentemente, a possibilidade de expansão do ser.

2.2 Fundamentos para se pensar A Filosofia da Ação

A pretensão com o tema não é fazer um levantamento acurado das influências recebidas por Blondel na tessitura da sua filosofia, mas elencar algumas perspectivas filosóficas que o influenciaram direta ou indiretamente na elaboração do seu pensamento, assim como elencar alguns aspectos dessas filosofias criticadas por ele. As contribuições absorvidas por Blondel não significam afirmar que este as tenha assumido na sua integralidade, pelo contrário, mesmo acolhendo aspectos de diversos pensadores, o filósofo de *Aix-en-Provence* procurou sempre tecer críticas aos filósofos, bem como acrescentar aquilo que ele considerava estar faltando nesses

pensadores, de forma que a filosofia da ação, passa a ser um grande manual de filosofia, no sentido de que nele se faz presente um percurso que parte da finitude à infinitude, iniciando das constatações fenomenológicas em torno da ação em direção à expansão do ser enquanto progresso crescente de descobertas e convicções concernentes ao sentido e destino humanos. A expansão do ser representaria, num primeiro momento, a abertura de horizontes de compreensão existencial. Trata-se de uma caminhada ascensional do ser que implica crescimento e compreensão cada vez mais acurada da vida humana. Tudo representaria elementos imprescindíveis na originalidade da filosofia blondeliana.

A gênese da reflexão blondeliana recebe esfumaturas de vários filósofos, dos quais destacamos a leitura feita por Blondel de Agostinho, Aristóteles, Tomás de Aquino, René Descartes, Pascal e Leibniz, Kant, Maine de Biran, seguindo a linha histórica da filosofia, além de seus mestres mais próximos, dos quais destacamos: Léon Ollé-Laprune e Émile Boutroux. Além destes, destacam-se ainda Alexis Bertrand, Henri Joly, Auguste Valesin e Victor Delbos, vindo a ter grande amizade principalmente com os dois últimos.

A filosofia francesa da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX era dividida em três blocos de pensamento: o neocriticismo de Cournot, Renouvier, Hamelin e Brunschvige; as posições de Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier e Graty, que buscavam superar a ruptura entre sujeito e objeto, homem e natureza, essa postura será aquela adotada por Blondel na filosofia da ação; e, por fim, a corrente ligada ao positivismo de Comte e à antropologia de Durkheim (Izquierdo, 1996, p. XVIII-IX)⁹. Cada um deles, dentre vários outros mestres e filósofos não citados aqui, trouxe influxos e aspectos novos para o filósofo da ação.

Podemos destacar ainda a crítica de Blondel ao idealismo alemão. O fato de abrir diálogo com o idealismo lhe obrigou a fazer muitas leituras com o intuito de confrontar essa perspectiva de pensamento. Isso ocasionou aspectos positivos para sua filosofia, mesmo tomando distância da reflexão idealista. Cada filósofo e cada texto que Blondel teve acesso trouxe, de alguma forma, influência positiva, sejam elas concordando e acrescentando algo ou discordando. Desse modo, compreender a filosofia blondeliana implica também conhecer um pouco da filosofia alemã da época.

⁹ Para aprofundar a discussão acerca da filosofia francesa, berço do pensamento blondeliano, indicamos a obra *Maurice Blondel et la philosophie française*, organizada por Gabellieri e Cointet (2007).

Quais elementos filosóficos poderíamos destacar de mais relevantes na tessitura da filosofia da ação? Citaremos, inicialmente, duas perspectivas filosóficas extremamente importantes para Blondel e que, a partir delas, é elaborada sua tese de doutorado como tentativa de encontrar um ponto de equilíbrio entre duas correntes filosóficas: Aristóteles e Kant. De Aristóteles, poderíamos destacar, dentre tantas coisas retomadas por Blondel, a importância de olhar para a realidade e a experiência empírica das coisas, a relevância dos sentidos para o conhecimento, a constituição de fato de uma filosofia da natureza e o princípio de não contradição como princípio primeiro do conhecimento. Estamos diante do realismo aristotélico. Já para Kant, a ideia de que uma filosofia da natureza seria totalmente desprovida de sentido, ou seja, o sujeito pensante é quem organiza e cria a própria estrutura das coisas e do mundo em prol de si. Estamos diante do formalismo kantiano.

Destaca-se de Agostinho no pensamento blondeliano o problema da inquietude. Ao refletir sobre o homem, Agostinho encontra o problema fundamental da existência humana, isto é, uma inquietação permanente no ser humano que o impulsiona a buscar o Sumo Bem como fundamento da experiência humana, tal como fez Platão. Outro ponto importante destacado é o *cogito* agostiniano bem antes de Descartes: *si enim fallor, sum* (se me engano, existo), como tentativa de se fugir do ceticismo universal, ou ainda, “aquele que não é, não pode nem mesmo errar”, do qual a expressão agostiniana: “se eu erro, sou”. Estamos diante da nossa consciência existencial e da primeira certeza da vida, o *cogito*.

Quanto a Descartes, além de conhecer o *cogito* cartesiano, Blondel, ao ler Ravaisson, diz que “Descartes viu a realidade nua, senti dolorosamente o quanto essa visão é insuficiente, o quanto a realidade é mutilada. Era falso, e eu queria algo vivo” (Blondel, 1928, p. 42). Descartes, ao se referir ao princípio da evidência, busca somente a certeza e a clareza das ideias, vindo Blondel com *L'Action* (1893) buscar superar o racionalismo cartesiano.

Quanto a Pascal, destacamos que Blondel retomou do seu pensamento a ideia de que a filosofia continha sementes de totalidade e de unidade, assim como destaca a incompetência da razão em explicar o todo da realidade. Já de Leibniz, mesmo idealizando um mundo que fosse ordenado e lógico, ele sempre buscou um elo entre os diversos elementos, um que unisse a todos (Saint-Jean, 1965), que seria o estudo das mônades e, por ela, a busca pelo *vinculum substantialis*. Leclerc (2000) ainda aponta outras influências recebidas por Blondel, das quais destacamos Platão,

Espinosa e Kant. Além de conhecer e receber influência dos filósofos acima, Blondel também se deixa conduzir pelos pensamentos de São Paulo na carta aos romanos, como também, São Bernardo de Claraval.

Quando analisamos atentamente a fenomenologia que ocorre acerca da ação, é notório que houve, da parte de Blondel, um debate intenso com o idealismo alemão¹⁰. Essa discussão está presente, principalmente, na *L'Action* (1893) de forma de crítica, especialmente quando a filosofia da ação indica ser um contraponto ao pensamento alemão. Por outro lado, de acordo com Peter Henrici (1975), Blondel não deixou de sofrer influências do pensamento alemão, como, por exemplo, o princípio do *Ganzheit* (princípio da totalidade ou integridade de Leibniz, dentre outros). Nesse rol, podemos citar ainda as leituras¹¹ feitas de Kant, Max Scheler, Hegel, Schopenhauer, Schelling, Fichte e da psicologia fisiológica de Wundt, dentre outros¹².

Por trás da filosofia da ação, há vários outros filósofos, como, por exemplo, Félix Ravaisson, Maine de Biran, dentre outros, mas, por hora, restringir-nos-emos a esses nomes. Esse panorama serve apenas para ilustrar um pouco a plataforma sobre a qual a filosofia blondeliana é erigida. Já no tocante a uma fenomenologia em termos blondelianos, podemos dizer que ele recebeu, de certa forma, influências do idealismo alemão, em especial Max Scheler e Hegel na sua Fenomenologia do Espírito. Dessa forma, não estamos em condições de afirmar se ele chegou a ter algum contato com Husserl, ou vice-versa. Sabemos apenas que, enquanto fenomenologia, os dois teceram críticas às ciências positivas.

É muito ampla a influência de Blondel herdada por diversos e notórios pensadores do século XX. Poder-se-iam citar, sucintamente, somente a título de informação, Henri Duméry, Jean Lacroix, Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jean Guittou, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Xavier Zubiri, Henri de Lubac, Joseph Maréchal, Teilhard de Chardin, Xavier Tilliet; e aqui, no Brasil,

¹⁰ Peter Henrici, no seu artigo *Maurice Blondel di fronti alla filosofia tedesca* (1975, p. 626), traça a diferença entre o método blondeliano e o método alemão. Eis então a originalidade do método blondeliano: este funda um juízo absoluto e o funda no presente, sobre a totalidade já dada da ação, enquanto o método dos alemães vai em busca de um saber absoluto que permanece irremediavelmente futurista.

¹¹ “Em 1890, Blondel teria lido, ao menos parcialmente, a Fundamentação da Metafísica dos Costumes, os Prolegômenos e algumas parte da Crítica da Razão Pura de Kant; o Sistema do Idealismo Transcendental e as Lições sobre o Método dos Estudos Acadêmicos de Schelling; duas obras de Schopenhauer; e, provavelmente, a Destinação do Homem de Fichte. Com Hegel e com a sua Lógica, ele terá contato diretamente somente após a publicação da *L'Action*” (Henrici, 1975, p. 622).

¹² Segundo Peter Henrici (1975, p. 630): “Blondel [...] não sofreu nenhuma influência por parte daqueles pensadores de tradição alemã que hoje nos interessam mais: Karl Marx, Kierkegaard e Nietzsche”.

destaca-se Henrique Cláudio de Lima Vaz¹³ que deixa entrever na sua filosofia aspectos da filosofia blondeliana e João de Scantimburgo, que publicou duas obras sobre Blondel¹⁴. Somado a isso, acrescenta-se o quanto Blondel ainda suscita novos estudos. Basta citar a criação da *Association des Amis de Maurice Blondel*, que reúne estudiosos do mundo inteiro com intuito de explorar seu pensamento, e vários centros universitários importantes que se dedicam a investigar sua filosofia: *Pontificia Università Gregoriana di Roma*, a *Université Catholique de Louvain-la-Neuve* e seu *Centre d'Archives Maurice Blondel*, o *Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles* e a *Université Catholique de Lyon*, sede do *Centre Blondel Lyon-Aix* (Souza, 2014). Apesar da herança destacada, Blondel sempre deixou claro que não seguiu literalmente nenhum filósofo específico, de modo que sua originalidade intelectual foi capaz de sempre absorver e, ao mesmo tempo, acrescentar algo ou tecer alguma crítica a tais pensadores.

2.3 A crise modernista

Levantadas algumas questões referentes à estrutura da *L'Action* (1893) e à constituição dos fundamentos filosóficos defendidos por Blondel, gostaríamos de destacar um terceiro momento considerado imprescindível quando se estuda a filosofia blondeliana, trata-se do modernismo e, conseqüentemente, a crise modernista¹⁵, um movimento de cunho teológico ocorrido na Europa, mais fortemente

¹³ De acordo com Oliveira (2013, p. 10): “Nos anos que estudou na Universidade Gregoriana, Lima Vaz teve a oportunidade de entrar em contato com o chamado tomismo romano [...]. também teve a oportunidade de entrar em contato com textos de autores de língua francesa que o ajudaram a ampliar o horizonte de reflexão. Entre esses autores podemos citar: Teilhard de Chadin, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Mounier, Henri de Lubac e Maurice Blondel”. Oliveira (2022, p. 76-85) ainda delinea as aproximações filosóficas possíveis entre o pensamento blondeliano e o de Lima Vaz”.

¹⁴ Scantimburgo (1979; 1993).

¹⁵ O termo modernismo é abordado aqui na perspectiva teológica e refere-se diretamente a uma crise ocorrida no interno da igreja católica europeia, em especial na França, Itália e Inglaterra. Essa observação se faz necessária para distinguirmos do modernismo no sentido literário e artístico ocorrido em várias culturas da Europa e fora dela. Ou ainda podemos citar Cardoso (2022, p. 55) que acrescenta: “o Modernismo, como é aqui entendido, se mostra um movimento tipicamente católico. Ainda que se poderiam estabelecer relações entre Modernismo e a crítica histórica surgida no interior das Igrejas da Reforma. Não se pode negar que foi dentro de uma atmosfera católica que o Modernismo encontrou o oxigênio que o manteve vivo por algumas décadas na Igreja Católica. Para alguns, inclusive, o Modernismo como perigo e ameaça nunca morreu no ambiente católico, mas encontra-se apenas em estado de latência, podendo despertar a qualquer momento”. Neste mesmo artigo, Cardoso (2022, p. 56-57), citando Martina (1997, p. 104-105), após discorrer sucintamente sobre características do movimento modernista e nos apresentar preliminares do concílio Vaticano II, traz uma observação interessante de Karl Rahner sobre a questão: “a luta da Igreja contra o modernismo foi, com certeza,

na França, Itália e Inglaterra, e que o filósofo da ação se viu mergulhado na problemática vindo a ser acusado pela Igreja católica e teólogos neotomistas da época de fazer parte de tal movimento. Essa rotulação lhe trouxe muitas dificuldades porque a intenção do filósofo jamais fora aquela de confrontar a Igreja Católica, muito pelo contrário, era aquela de buscar pensar a fé com pressupostos da filosofia moderna e trazer a Igreja novamente para o centro das discussões que estavam sendo travadas no campo da Filosofia, das ciências, da Teologia, enfim, dos novos reflexos da cultura hodierna.

Poder-se-ia questionar, neste momento, qual o porquê de trazermos para cá uma discussão de cunho teológico ocorrido no âmbito eclesiástico que recebia críticas da cultura e da filosofia moderna e como Blondel se viu no meio desse debate a ponto de enfrentar diversos problemas, tanto de ordem intelectual quanto de ordem pessoal. Em outras palavras, qual a relevância desse tema para a pesquisa e por que entendemos que ele é essencial para todo e qualquer estudo acerca da filosofia blondeliana?

Num primeiro momento, destacaríamos que a publicação da *L'Action* (1893) estava voltada para repensar a questão sobre o sentido da vida diante de uma cultura mergulhada no niilismo propagado e vivenciado na Europa, principalmente quando a questão sobre o sentido não era mais um problema para a cultura da época, em que a civilização europeia não acreditava mais numa crise de sentido radical. Por consequência, o texto blondeliano foi classificado por intelectuais como um texto tipicamente apologético, em defesa da fé ou da religião. No centro da *L'Action* (1893), está a questão sobre o sentido da vida que reflete como a ação em si mesma dá consistência ou inconsistência à questão do sentido. Fica claro, portanto, todo o esforço de Blondel em desafiar a crise de sentido a começar da concepção da ação como sendo o centro da vida e aquela qualificada para ser provedora de sentido,

também a luta decidida e vitoriosa em defesa de sua autoconsciência teológica em seu alcance supremo, de sua posse de uma Revelação divina e de uma legitimação sua que deriva de Deus e não dos homens. Todavia, foi também considerada empiricamente a luta de um integralismo que queria dominar a vida inteira diretamente em sentido eclesiástico, de uma neoescolástica que se fechava a uma relação positiva com a filosofia moderna, adotando um estilo de pensamento e de vida da restauração, proveniente da primeira metade do século XIX, estilo que não era adequado nem à grande tradição da Igreja, nem ao presente, nem conseguia manter viva a legítima herança da *philosophia perennis*; a luta de um conservadorismo social e hierárquico, que acreditava não poder encontrar por toda parte a verdade e a graça de Deus, mas apenas a concha que a Igreja se tinha construído para si desde o tempo do Iluminismo. A Igreja perdeu essa luta contra o modernismo, pois com o tempo, em razão de sua essência, não podia de fato *querer* conduzi-la”.

vindo, assim, a combater a crise dos valores e a repensar o valor do sentido religioso (Sorrentino, 1997).

Acreditamos que a filosofia blondeliana é fruto da experiência que o homem faz da vida, uma experiência aberta, em que se projeta, por meio da ação enquanto ponto de fusão de todos os reflexos existenciais, a busca de sentido. Trata-se da procura constante e infinita do homem que quer a todo custo averiguar as condições que envolvem sua existência e, certamente, compreender-se enquanto ser humano a caminho na direção de algo que não se sabe bem o que seja, ou talvez de perspectivas de vida capazes de abrir horizontes de compreensão, dentre eles, uma possível expansão do ser ao mesmo tempo em que percebe que existe uma relação estreita entre finitude e infinitude.

A estratégia filosófica está atrelada ao cultivo do ser e sua compreensão no contexto amplo da existência, de tal modo que a filosofia da ação se esforça para pensar o ser, e não o nada ou o não ser, e, ao pensar o ser, pensa-se na condição de expansão e crescimento deste à medida que a vida vai sendo construída após cada ação realizada.

Num segundo momento, se perguntássemos a Blondel o que definiria a Filosofia Moderna¹⁶, certamente, iríamos ouvir que o conceito de imanência seria sua condição essencial (Blondel, 1990). Esse tema amplamente pensado e trabalhado por Blondel lhe trouxe prejuízos quanto à empregabilidade deste em suas obras. Isso se dá porque seu pensamento não descarta as perspectivas apresentadas e difundidas pela Filosofia Moderna, que continha traços kantianos segundo seus críticos. Porém, quando acusam o filósofo de *Aix-en-Provence* de praticar o método da imanência, é necessário ressaltar que ele se vê obrigado a utilizar a expressão, haja vista que sua tese sobre *L'Action* (1893) foi abordada na perspectiva imanentista e, assim, divulgada pelos seus críticos de maneira depreciativa, mais especificamente na visão dos teólogos. Reforçando suas pretensões, nos diz Blondel em notas enviadas diretamente a Lalande (1999, p. 520):

¹⁶ Segundo Forni (1950, p. 14): “A Filosofia Moderna é essencialmente racionalista e imanentista; crer de encontrar, no âmbito de uma pesquisa autônoma todas as verdades necessárias para a vida, negando resolutamente a religião”.

A expressão método de imanência nasceu da censura que inicialmente se dirigiu à tese da *L'Action a Revue de métaphisique* (suplemento de novembro de 1893) e da resposta que fui obrigado a dar, mostrando que, longe de me instalar de imediato numa transcendência ruínosa para a filosofia, me coloquei na plena realidade concreta, na plena imanência, anteriormente a qualquer concepção sistemática, a qualquer princípio estagnado. E este trâmite de um pensamento que simplesmente quer usar tudo aquilo que ele próprio possui está muito longe de resultar num imanentismo que engendra inelutavelmente uma atitude completamente oposta.

Há diferença, portanto, entre o método da imanência empregada por Blondel e a doutrina da imanência¹⁷ pensada por Kant, que se fundamenta no racionalismo e no imanentismo, como também há mal-entendido da parte dos críticos da filosofia blondeliana que o acusam de ser um imanentista e defensor da Filosofia Moderna em detrimento, por exemplo, do tomismo, haja vista o imbróglio que coloca Blondel diretamente no centro das discussões teológicas da sua época. Para o filósofo de *Aix-en-Provence* na *L'Action* (1893), imanência e imanente designam, segundo Lalande (1999, p. 520):

[...] de um ponto de vista estático, o que reside em algum sujeito de uma forma permanente e integral; de um ponto de vista dinâmico, o que procede de um ser como expressão do que ele traz essencialmente de si; e ao mesmo tempo aquilo que regressa e se incorpora neste ser, como a satisfação de uma necessidade infundida, como a resposta procurada a um apelo interior, como o complemento de um dom inicial e estimulante. É, pois, o oposto daquilo que é acidental e extrínseco, transitório e transitivo, simplesmente exterior ou definitivamente exteriorizado.

A noção de imanência na filosofia da ação não é aquela segundo a qual sem ela não seria concebida uma legítima transcendência; a imanência abordada na filosofia da ação é aquela pensada como método, do qual poderíamos nos questionar abertamente sobre em que consiste esse método de imanência descrito por Blondel (1990, p. 73; p. 78-79; p. 88):

O método de imanência consistirá então em colocar em confronto, na consciência mesma, aquilo que nós parecemos pensar, querer e fazer, com aquilo que pensamos, queremos e fazemos realmente; para que nas negações fictícias ou nos propósitos artificialmente desejados ainda se encontrem as afirmações profundas e as necessidades incoercíveis que elas implicam. [...] significa somente observar que os nossos pensamentos se

¹⁷ Antonelli (2006, p. 31) citando Blondel nos diz: “O método de imanência não se confunde com a doutrina da imanência. Assim, sem renegar os princípios do método crítico, sem ser infiel à noção de imanência, sem deixar de se ater aos fatos e aos atos para explicá-los, eis que parece possível julgá-los absolutamente e encontrar neles o fundamento de um discernimento radical: eis, numa palavra, que a noção de uma regra, de um critério, de uma verdade transcendente se impõe justamente em nome dessas ideias da imanência plenamente desenvolvida”.

organizam inevitavelmente em um sistema conexo; e é este determinismo, subjacente ao exercício da liberdade que permite a filosofia de constituir-se enquanto ciência. [...]. Somente uma renovação fundamental do método e da doutrina pode trazer, assim nos parece, do grande movimento do pensamento humano nos últimos cinco séculos toda a vantagem necessária.

Ora, uma vez que o ser humano experiencia a heterogeneidade e a pluralidade como condição intrínseca da própria existência, que a multiplicidade das coisas parece se concatenarem entre si, Blondel se dá conta de que é preciso explorar o fato de que tudo parece se encadear entre si e é necessário refletir sobre o fato de que existe, a partir da observação concreta do real, uma unidade na multiplicidade. Essa convicção será determinante para a sua filosofia e lhe orientará durante todas as suas obras filosóficas. Mas, para que isso aconteça, Blondel deverá “inicialmente assegurar todos os fundamentos racionais da sua construção integral” (Berger, 1946, p. 108), ou seja, a construção de uma filosofia a partir não do olhar de uma filosofia racionalista nos moldes de Kant, mas imanente, no sentido de observar os fatos e as realidades que nos rodeiam e, a partir deles, perceber o grau de ascensão das coisas, da finitude à infinitude como processo de expansão e concatenação de todas as coisas. Assim, a imanência é para Blondel (Lalande, 1999, p. 520):

[...] a característica da atividade que encontra no sujeito onde reside, não só, sem dúvida, todo o princípio ou todo o alimento, ou todo o termo do seu desenvolvimento, mas pelo menos um ponto de partida efetivo e um fim real, qualquer que seja, aliás, aquilo que haja entre as extremidades desta expansão e desta reintegração finais.

Se analisássemos a própria existência alicerçados somente sobre o horizonte do imanente puro e radical como postura de vida, poderíamos correr o risco de aprisionarmos ou até mesmo cancelarmos qualquer possibilidade de expansão do ser no sentido de que este estaria fechado em si mesmo e para si mesmo. Seria o mesmo que deletarmos do ser humano a possibilidade de abertura e fecundidade da vida e, principalmente, sentir-nos-íamos prisioneiros da própria imanência, posição essa que vai de encontro ao que acusaram Blondel, de ser imanentista, ou seja, “o imanentismo é um sistema que nega ou negligencia qualquer realidade transcendente, o que leva a confinar o sujeito em si mesmo” (Tonquédec, 1933, p. 8).

Tal concepção é incompatível com a relação entre pensamento e vida, assim como, com a inquietação natural sentida pelo ser humano no decorrer da vida enquanto busca sempre sentido para ela. Em outros termos, o ser está em constante

expansão, segundo Blondel (1990, p. 67), “nada pode entrar no homem que não corresponda de algum modo a uma necessidade de expansão”. Portanto, “Blondel afirmou com veemência a necessidade de o sujeito sair da sua imanência, para reconhecer realidade diferentes da sua e em particular a de Deus” (Tonquédec, 1933, p. 8).

Num terceiro momento, destacaríamos as dúvidas que pairavam sobre o pensamento blondeliano e a condenação por parte da Igreja ao movimento modernista. Cabe ainda destacar, inicialmente, que houve uma celeuma em torno da *L'Action* (1893) se ela era realmente uma obra teológica mais que filosófica. A tese de Blondel foi tachada pelos teólogos da época de promover uma continuidade¹⁸ entre dois aspectos: o natural e o sobrenatural; já os filósofos lhe imputavam de confundir claramente os temas teológicos com os filosóficos, acusando-o de cometer erro no procedimento metodológico, vindo o filósofo a se explicar mais tarde num outro texto, intitulado de *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896). Contudo, não há dúvidas quanto à profundidade filosófica do autor, mesmo se, em determinado momento, foi interpretado por alguns intelectuais da época como sendo um texto tipicamente apologético, principalmente porque o filósofo de *Aix-en-Provence* era um cristão católico por excelência, fato que marcará todo o seu pensamento.

Por conseguinte, quando olhamos três textos blondeliano, *L'Action* (1893), *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896) e *Histoire et dogme* (1904), enxergamos aquilo que poderíamos chamar de o primeiro Blondel do ponto de vista da sua maturidade intelectual, e ainda poderíamos classificar os dois últimos textos como obras apologéticas em defesa da fé e em busca do diálogo com os novos tempos culturais vividos, sem deixar de levar em consideração o fato do seu compromisso com a fé e o cristianismo católico. Esses elementos foram suficientes para colocá-lo no centro da crise religiosa envolvendo a Igreja.

¹⁸ Tonquédec (1932, P. 70): “Continuidade não é sinônimo de unidade, nem mesmo de união em todos os seus aspectos”.

O Modernismo¹⁹ tinha na sua raiz as preocupações com o ambiente cultural que caracterizava o continente europeu²⁰. Esse movimento defende a tese de que é necessário se fazer uma revisão nos instrumentos apologéticos²¹ utilizados pela cultura cristã com intuito de abri-la à modernidade e o que ela teria a oferecer ao debate. Assim, se por um lado a discussão oferece a oportunidade de se iniciar um debate sobre as condições da apologética de dialogar e responder aos anseios e transformações que estavam em curso na cultura da época (Rovighi, 2011), por outro, há uma resistência católica com relação a essa postura, motivada pela pretensão modernista de conciliar fé e razão por meio da separação dos seus respectivos âmbitos, de modo a negar qualquer racionalidade à fé, além de reforçar a escolástica como centro da filosofia católica. A esse respeito, na Encíclica “*Pascendi dominici gregis*”²² (1907), sobre os erros modernistas acerca dos princípios filosóficos, o Papa Pio X afirmou que:

O fundamento da filosofia religiosa dos modernistas assenta sobre a doutrina que chamamos agnosticismo. Por força dessa doutrina, a razão humana fica inteiramente reduzida à consideração dos fenômenos, isto é, só das coisas perceptíveis e pelo modo como são perceptíveis; nem tem ela direito nem aptidão para transpor estes limites. E daí se segue que não é dado à razão elevar-se a Deus, nem lhe reconhecer a existência, nem mesmo por intermédio dos seres visíveis. Segue-se, portanto, que Deus não pode ser de maneira algum objeto direto da ciência; e também, no que respeita à história, não pode ser considerado sujeito histórico. [Do agnosticismo deduzem] que deve ser atea a ciência bem como a história, e em seu âmbito não há lugar senão para os fenômenos, expulso de uma vez Deus e tudo o que é divino...[...] no *sentimento religioso* deve-se reconhecer uma espécie de intuição do coração; por esta, o homem tem contato imediato com a *realidade*

¹⁹ A discussão acerca do Modernismo opôs duas escolas: a francesa, considerada como a fonte do modernismo; e a italiana, onde prevalecia o neotomismo, tal discussão se espalhou também para outros países europeus.

²⁰ Para compreender alguns outros fatos históricos ocorridos nesse período conturbado que antecedeu a crise modernista, consultar Castelo Branco (2022); Cardoso (2022): textos considerados chaves para entender a crise modernista. E aqui, nesse momento, referimo-nos especificamente ao contexto histórico inicial trazido pelos dois autores, já que abordaremos doravante alguns pontos históricos importantes para a discussão.

²¹ “Em seu sentido negativo, a apologética designa a parte da teologia tradicional, que tem por objetivo defender racionalmente a fé cristã contra todo e qualquer ataque a um de seus dogmas; em seu sentido positivo, é a parte da teologia que visa estabelecer, através de argumentos históricos e racionais, o fato mesmo da Revelação cristã” (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 15).

²² Neves (2000, p. 35) faz a seguinte ponderação entre o movimento modernista e a encíclica papal: “aliás, foi mesmo a *Pascendi* que, pela primeira vez, sistematizou as características do movimento modernista – tendência para uma renovação da teologia, da exegese, da doutrina social da igreja, de acordo com o que se consideravam as necessidades da vida contemporânea. A origem desse movimento remonta a 1897, data em que a criação dos institutos católicos favorece a efervescência intelectual e em que a vontade de renovação é alimentada pelo crescimento do movimento democratizante nos meios eclesiais e cristãos. Ganhando expressão vários meios – igreja, história, filosofia, literatura – e, assim, adquirindo matizes particulares, a difícil síntese sistemática das suas características só parcialmente terá sido feita na *Pascendi*”.

de Deus e recebe tal persuasão da existência de Deus e da sua ação, tanto dentro como fora do homem, que supera de longe qualquer persuasão que poderia receber da ciência. [...] A fé... se ocupa unicamente daquilo que a ciência declara ser para si *incognoscível*. Portanto... a ciência ocupava-se com a realidade dos fenômenos, onde não há lugar para a fé; a fé, pelo contrário, ocupa-se da realidade divina, que de todo é desconhecido à ciência. Conclui-se, enfim, que nunca poderá haver conflito entre a fé e a ciência (*In*: Denzinger-Hunermann, 1999, n. 3475; 3484).

Ora, separados os âmbitos da razão e da fé, é verdade que o conflito entre ciência e fé perde significado (e é solucionado), mas também, pelo mesmo ato, renuncia-se a qualquer pretensão de acolher a ação divina (e a revelação) como um fato histórico e racionalmente compreensível, o que impacta diretamente sobre a interpretação da doutrina da Encarnação do Verbo Divino, centro da fé e da cultura cristãs.

Com efeito, para os neotomistas e a Igreja, o modernismo levou a um esvaziamento do sentido do sagrado e a uma grande exaltação da razão, somente perdendo força a partir da segunda metade do século XX. A condenação do Modernismo foi seguida, posteriormente, por um outro movimento cultural que o suplantou, ainda que por outros motivos, é o que chamamos de Pós-Modernismo. O intuito de fundo do modernismo era aquele de, a partir das perspectivas filosóficas e culturais da época, provocar a Igreja a se atualizar doutrinalmente para melhor dialogar com os novos tempos e assumir aspectos contemporâneos do pensamento, assim como ver que a Teologia e a Filosofia defendidas pela Igreja precisam se abrir para as novas perspectivas culturais próprias da Europa. Porém, a intenção da Igreja permaneceu inalterada, vindo mais uma vez a retomar a tradição escolástica e sua reestruturação como medicamento contra o movimento modernista de âmbito católico. É necessária a abertura e o diálogo de ambas as partes, e isso não implica, para a Igreja e o cristianismo, perder a essência da sua missão, que é pregar a palavra de Deus a todos os homens de boa vontade.

Entendemos que o pensamento blondeliano teve uma dúplice empreitada. Por um lado, concebemos todo um esforço em colher aspectos da Filosofia Moderna e a elaboração da filosofia da ação estabelece uma crítica profunda a aspectos filosóficos contemporâneos, principalmente com relação à questão sobre o sentido da vida e o destino humano amplamente deixados de lado por essa corrente de pensamento; por outro lado, buscou por meio de pressupostos filosóficos modernos repensar os meios de se fazer filosofia cristã católica que fosse capaz de abrir uma frente de diálogo com

os novos anseios culturais da época, ou seja, apresentar uma alternativa que colocasse frente a frente duas visões de mundo, o de cristão católico e o pensamento europeu vigente naquele período. Então, a tese sobre *L'Action* (1893), a *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896) e *Histoire et dogme* (1904)²³ apresentam elementos capazes de se pensar numa alternativa, a partir de pressupostos modernos, a introduzir novamente a filosofia cristã no centro do debate filosófico europeu com intuito de abrir frestas para um possível diálogo entre duas visões de mundo diversas uma da outra.

A fé precisa ser pensada a partir das novas concepções culturais que não podem simplesmente ser ignoradas pelo pensamento católico, por isso é chegado o momento para se pensar a fé com pressupostos próprios do tempo moderno ou podemos dizer ainda que o Modernismo é uma “doutrina que reinterpreta a letra e o espírito da ortodoxia católica através da aplicação do método crítico e à luz da razão” (Neves, 2000, p. 35). Diante desse quadro, há uma ofensiva filosófica e teológica da Igreja Católica na direção para condenar o movimento modernista iniciado no meio intelectual católico. O movimento modernista surgiu no âmago da Igreja com a prerrogativa de defendê-la, a partir das conjecturas modernas próprias do período histórico vivido, das críticas e, ao mesmo tempo, alargar os horizontes de reflexão que possibilitassem ainda mais dialogar com as tendências culturais e filosóficas do período denominado moderno. Essa nova postura não foi bem recebida pela Igreja, que combateu com veemência as perspectivas modernas.

Influenciada pela crise modernista, a leitura da *L'Action* (1893) incita um acalorado debate, no meio do qual Blondel é acusado de ser autor de uma filosofia puramente imanentista²⁴. Essa acusação custará caro ao filósofo de *Aix-en-Provence*, porque servirá como pano de fundo para extrair diversas interpretações, muitas errôneas, sobre sua reflexão filosófica. O motivo se dá quando os modernistas veem na obra de Blondel um típico método de imanência, segundo o qual, “a existência

²³ Em ambos os textos utilizamos a bibliografia disponível em língua italiana, acompanhada por aquela francesa disponível.

²⁴ Segundo Pimentel (2008, p. 13): “Blondel pretendeu na *Ação* (1893), descrever a existência humana sem ocultar nada do que lhe fosse essencial, pretensão que permanece a mesma na *Trilogia*. Assim, a filosofia deve abordar também o problema religioso, ao lado de outros problemas. Mas como fazê-lo sem desnaturá-lo? Blondel formulou um método original, que, posteriormente foi batizado de ‘método da imanência’, e que consiste, basicamente, em admitir que a fé religiosa, em sua expressão, utiliza as mediações racionais que lhe são mais adequadas. A noção essencial é aquela do “Sobrenatural”, definida, a partir da análise fenomenológica da vontade, como o ‘absolutamente impossível e absolutamente necessário ao homem’. Tal definição respeita a noção de *dom* e insere a fé na trama de nossa existência, como possibilidade fundada na razão, embora não dedutível de razões”.

humana, crescentemente orientada à imanência da história, via fecharem-se diante dela as infinitas perspectivas da transcendência real” (Pimentel, 2012, p. 147).

Tal concepção chama a atenção das autoridades eclesiais que colocam o filósofo de fora da ortodoxia católica. Assim, Blondel é acusado de modernista porque a sua obra é compreendida pelos expoentes da época como imanentista, mesmo não sendo precisamente essa a ideia do filósofo (Fumagalli, 1997). O filósofo da ação passará anos da sua vida tentando mostrar não ser um modernista e explicar que a sua filosofia da ação não vai de encontro à racionalidade da fé cristã. Pelo contrário, aquela se prestaria a esclarecê-la ainda mais, através da perspectiva da ação, descoberta como aberta à transcendência e, assim, ao sobrenatural.

Acredita-se que o fato de estar presente no centro dos debates em torno da filosofia historicista, do positivismo inspirado por Augusto Comte, da filosofia idealista, do criticismo, do diletantismo e do pessimismo, assim como, dos debates fenomenológicos, evolucionistas e panteístas, dentre outros, tenha conduzido Blondel a pensar sua filosofia não somente a partir de um ângulo, como, por exemplo, a ciência. Ou, nas palavras de Branco (2022): “... a crise modernista resulta do encontro entre teologia cristã e as diversas ciências experimentais que avançam e se afirmam”. O fato em questão é que em meio a esse turbilhão de perspectivas filosóficas, teológicas e toda a pressão feita pelos avanços das ciências, Blondel necessitava discernir entre as várias posturas intelectuais do seu tempo e apresentar sua originalidade filosófica a começar das suas intuições acerca dos fenômenos, da realidade concreta. Sua postura se centra no discernimento da própria experiência pessoal (Saint-Jean, 1965)²⁵.

Num quarto e último momento, destacaríamos a discussão acerca da importância da história e da exegese para a Teologia, tema considerado central quando nos referimos à crise modernista e à tessitura do pensamento blondeliano. A questão sobre a história traz um debate acalorado entre dois personagens inicialmente, e que acabaram envolvidos em celeumas teológicas da época, e, por que não dizer, também questões filosóficas e epistemológicas: trata-se do teólogo Adolf von Harnack (1851-1930), Alfred Loisy (1857-1940) e, em seguida, Blondel

²⁵ Para um maior aprofundamento sobre o meio intelectual, no qual Blondel escreve sua obra mais conhecida, pode-se recorrer a obra *Genèse de l'Action* (Blondel, 1882-1893), de Raymond Saint-Jean. Nela se pode encontrar detalhadamente uma exposição sobre o positivismo, o idealismo e o criticismo, o neo-cristianismo e o simbolismo, e para cada uma dessas correntes Blondel expõe seus argumentos filosóficos, contestando-os.

(1973, 1990 e 1992), dentre outros. O debate entre Harnack e Loisy é o pontapé inicial que origina o movimento modernista.

Quando Harnack, historiador da Igreja, publica a obra *A essência do cristianismo* (1900), posteriormente traduzida para o francês, em 1902, ele objetiva fazer um estudo sobre a essência do cristianismo puramente do ponto de vista histórico, elaborando a discussão acerca dos fatos históricos bíblicos. A pergunta inicial do texto de Harnack era “O que é o cristianismo?”, resposta que se apresenta durante o texto somente sob o ponto de vista da ciência da História. Segundo ele, somente a História consegue compreender a essência do que é ser cristão. Decorrente dessa afirmação, entra em causa uma outra questão que vem a ser afetada por seu posicionamento: trata-se do dogma da Igreja.

De acordo com Harnack, o dogma é fruto de um processo de helenização da mensagem cristã. Nesse sentido, o teólogo alerta para uma fissura entre o que é o evangelho de fato e o que é o evangelho pregado pela Igreja, e, conseqüentemente, o que se compreende e o que se define como dogma eclesiástico no molde que está posto. Conforme Harnack, não há continuidade entre ambos devido ao fato de o dogma eclesiástico ter recebido influência direta do processo de helenização do cristianismo. Em outros termos, poderíamos, a grosso modo, dizer que o Harnack sugere a remoção dos dogmas da Igreja. Tal perspectiva nos indicaria pensar que a reflexão eclesiástica sobre Cristo seria diversa daquela em que se pensa o Cristo concreto. Isso se daria pelo fato de que a mensagem cristã se aliou ao pensamento filosófico grego. Harnack atém seu pensamento nos evangelhos sinóticos para escrever sua teoria na *Essência do cristianismo* (Harnack, 1980).

O pensamento de Harnack trouxe intenso debate e inúmeras críticas entre os intelectuais da época, dentre eles, destacamos o teólogo Loisy, que concentrou seus estudos na exegese bíblica e a crítica histórica dos evangelhos. O livro publicado como contrarresposta a “*A Essência do cristianismo* de Harnack” foi “*L’Évangile et l’Église*” (1902), e, logo em seguida, veio um pequeno livreto intitulado “*Autour d’un petit livre*” (1903)²⁶, ambos conhecidos como o livro vermelho, por sua capa ter essa coloração. O último livro agravou ainda mais a relação de Loisy com a Igreja. As duas obras provocaram inúmeras reações a ponto de, em 1903, seus escritos serem censurados pela Igreja.

²⁶ Esse texto é uma extensão do *L’Évangile et l’Église* (1902).

Em *L'Évangile et l'Église* (1902), Loisy confronta Harnack dizendo-o que, na tentativa de explicar “A essência do cristianismo”, acabou nos dando uma essência abstrata do próprio cristianismo, ou seja, fornece uma realidade a-histórica do próprio cristianismo. Loisy, como crítica a Harnack, além de abordar os evangelhos sinóticos, atém-se ainda ao evangelista João e Paulo para contrapor *L'Évangile et l'Église* a “A essência do cristianismo”.

De acordo com Loisy (1975), a forma como Harnack compreende o cristianismo é aquela de que ele não precisa evoluir com o decorrer dos tempos, passando-nos a ideia de que o cristianismo, desde o seu início, já é um fruto maduro, completo e concluído. De acordo com as perspectivas de Loisy, o cristianismo precisa, sim, desabrochar com o desenrolar da história. É indispensável que haja um amadurecimento natural da mensagem cristã em correspondência com o fato histórico por ser ela uma semente apta a germinar.

Conforme as expectativas de Loisy, o método utilizado por Harnack reduz o cristianismo a fragmentos, e isso não interessa à História, que como ciência, observa o vivo, o ser vivo, e não morto. Podemos concluir, nesse momento, que estamos diante de duas perspectivas bem delimitadas pelos dois teólogos: temos, de um lado, o panorama do fato dos evangelhos, de outro, o panorama do fato histórico, ambos como centro da celeuma em torno da cultura católica da época.

Essa discussão conduz Loisy a analisar sempre mais a importância da história e o fato histórico em si mesmo, de modo que acaba subordinando a Teologia à História. “Loisy religa a Igreja ao evangelho como a seu germe [...] e vê o cristianismo eclesial em seu processo de desenvolvimento, assimilação, adaptação e evolução histórica, que revela a poderosa fecundidade da essência” (Gibellini, 1998, p. 156). Há uma relação entre Igreja e evangelho, e nas palavras de Gibellini (1998, p. 154):

A Igreja deve ser vista como a continuação do Evangelho; ela é seu desenvolvimento histórico; sem a Igreja, o Evangelho não seria pregado e não estaria ainda hoje presente na história; a Igreja é o Evangelho presente na história; ela é que o interpretou e adaptou aos vários povos nas mutáveis condições da história.

Por conseguinte, a título de síntese até aqui, temos duas posições divergentes: a de Harnack na “A essência do cristianismo” (1902), que alerta para a divergência entre os fatos históricos bíblicos e a pregação eclesial evidenciando a necessidade de retornarmos à essência do cristianismo como ponto forte de cada

cristão, rejeitando, assim, a Igreja como intérprete autêntica do Evangelho; e “*L’Évangile et l’Église*” (1902) de Loisy, que defende a continuidade por parte da Igreja em levar avante a interpretação autêntica do Evangelho. Com esse posicionamento, Loisy acentua a importância da História para compreensão e vivência do Evangelho, deixando clara a força do evangelho histórico para o percurso cristão, tornando-se o cristianismo, literalmente, uma evolução natural do processo histórico, deixando transparecer que “o progresso do desenvolvimento eclesial da pregação evangélica deveu-se não a uma fiel execução da intenção-ordem de Jesus, mas a uma espécie de necessidade histórica imanente (Antonelli, 2006, p. 47). De um lado, a acusação de abstração enquanto retorno à essência do cristianismo, do outro, o olhar exclusivo para a História como carro-chefe do cristianismo, onde se juntam Evangelho e Igreja. A colocação de Loisy traz para a discussão o perigo de a Teologia ser forçadamente submetida ao fato histórico.

Blondel, após ter publicado *L’Action* (1893), a *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l’étude du problème religieux* (1896) publica *Histoire et dogme: les lacunes philosophiques de l’exégèse moderne* (1904), em que, como o próprio título apresenta, discute-se tanto a questão filosófica quanto a questão da exegese bíblica, tornando-se a obra blondeliana também uma resposta ao próprio Loisy sobre questões abordadas no tocante ao destaque dado ao fato histórico. Essa perspectiva fez perceber a existência de “um hiato entre os fatos bíblicos (história) e as crenças cristãs (dogma)” (Bouillard, 1961, p. 45), e, conseqüentemente, o problema passa a ser aquele de encontrar a autoridade própria de cada um desses campos de pesquisa tanto da história, quanto com relação ao dogma.

A crítica principal que Blondel faz a Loisy é aquela de perceber que seu posicionamento focado no fato histórico apresenta alguns problemas cruciais, dentre eles, a interrupção do diálogo, por exemplo, entre a História e a própria história sagrada e seus dogmas defendidos como fruto da vivência de uma Igreja que está sempre a caminho, a relação entre história e fé enquanto testemunho vivo dos cristãos. Esse aspecto assusta Blondel, que resolve entrar diretamente no debate com Loisy através da obra intitulada *Histoire et dogme* (1904).

O filósofo da ação ocupa boa parte do texto destacando que qualquer posicionamento que interrompa as relações entre História e dogma, História e história sagrada é totalmente equivocada. Para isso, Blondel (1904) destaca duas críticas

iniciais: o risco de cairmos no extrinsecismo e o risco do historicismo, consideradas pelo filósofo como posições perigosas para o campo da fé. Qualquer posicionamento que obstrua essas relações traria para o cristianismo e para a Igreja um problema grave, que seria a relação entre o Cristo histórico com o Cristo real, ou ainda poderíamos nos questionar como seria a passagem do fato histórico para a história da fé no vínculo homem e Cristo, e a própria história de fé no decorrer dos tempos. Segundo Blondel (1992), o problema reside na falta de abertura entre a História e o dogma, a discrepância entre a fé e o fato histórico. “Separar sistematicamente o ponto de vista histórico de tudo que é metafísico ou teológico não se sustenta” (Castelo Branco, 2022, p. 90) porque, conseqüentemente, estaríamos abolindo definitivamente o sobrenatural da história (Blondel, 1992).

Para tanto, Blondel, ao pensar as lacunas da exegese moderna e refletir o processo de como se dá a passagem dos fatos históricos para o dogma enquanto história de fé, percebe que existem dois posicionamentos internos para com a questão que não se correspondem satisfatoriamente, que são o extrinsecismo e o historicismo. O primeiro possui a deficiência de analisar a História como algo notoriamente extrínseca à própria fé – como se a História devesse necessariamente depender da fé. Já a fé parece, nesse caso, mutilar a própria História, em outras palavras, o extrinsecismo, ao priorizar a fé, acaba condenando a própria História. O segundo, apoiado na verificação dos fatos puramente históricos, apresenta-nos o perigo de incorreremos no erro de acreditarmos que a verdade está apenas no suceder dos fatos históricos. Existe uma relação comprometida entre o extrinsecismo e o historicismo, que é a falta de cumplicidade entre ambos, isso acaba provocando a desfiguração do sobrenatural, que significa para Blondel “aquilo que é absolutamente impossível e absolutamente necessário” (Blondel, 1973, p. 238), no sentido de que há ausência de algo na ordem natural das coisas, e por outro lado, constatamos a necessidade de um ordenamento sobrenatural da realidade.

O sobrenatural conduz o homem para além de si mesmo, enxergar as coisas para além do que elas são em si mesma, principalmente oferecer ao ser humano uma perspectiva de vida aberta à realidade concreta do Verbo. Desse modo, “a história não é suficiente para o dogma, nem os fatos para a fé” (Blondel, 1992, p. 47). Faz-se necessário achar o elemento que seja intermediário entre a História e o dogma, ou seja, encontrar a ponte que opere a síntese entre ambos mantendo sua conexão e preservando a sua devida conexão, sem, portanto, comprometer a relativa

independência que ambas possuem. Segundo o ponto de vista blondeliano, existe uma questão de fundo que ordena toda a pesquisa acerca da História e do dogma, que é a questão sobre em que momento ou sobre qual terreno propício poderíamos afirmar a mutuação entre a História e o dogma. Eis a questão de fundo que norteia todo o texto e que o filósofo lançará mão de uma solução (Blondel, 1904):

Uma vez que nem os factos nem as ideias bastam por si só para a fé, serão os fatos, ou serão as ideias, ou não serão os factos nem as ideias, que serão solicitados a fornecer o elemento capaz de síntese? Para saber o que a história pode e deve fornecer ao dogma, que o dogma pode e deve fornecer para a história, parece necessário perguntar-se a si próprio: sobre qual terreno comum se realiza a troca de um para o outro, e como acontece entre eles os contatos úteis? (Blondel, 1904, p. 45).

Qual seria então o elo entre o extrinsecismo e o historicismo? A Tradição ou a Tradição Vivente. Blondel repensa o conceito de Tradição como aquele capaz de fazer dialogar com o extrinsecismo e o historicismo, história de fé e História, e nos fornece um primeiro esboço do que seja a Tradição (Blondel, 1992, p. 110-111):

A fé nos dogmas supõe já a fé vivente [...], para compreender plenamente o dogma, é necessário ter virtualmente em si a plenitude da Tradição que o gerou. Assim parece resolvida a dificuldade que nos bloqueava desde o início deste estudo: o princípio da síntese não está somente nos fatos ou somente nas ideias, a Tradição resume em si os dados da história, o esforço da razão e as experiências acumuladas da ação fiel.

O conceito de Tradição é visto no pensamento blondeliano como mediação, por isso mesmo, precisamos encontrar um princípio que seja capaz de sintetizar os polos entre a História e o dogma, ou história dos fatos e história de fé, isso porque tanto os fatos quanto as ideias não são suficientes para fazer a mediação necessária que resolva o problema entre ambos. Apenas um princípio distinto das Sagradas Escrituras e da Igreja possibilitaria fundir esses horizontes e fazê-los aderir juntos. Portanto, a ideia comum da Tradição, segundo Blondel (1992, p. 105), “é aquela de uma transmissão, principalmente oral, de fatos históricos, de verdades recebidas, de ensinamentos comunicados, de práticas consagradas e de costumes antigos”. Mas esse conceito comum não diz tudo sobre o alcance da Tradição, e continua Blondel (1992, p. 105-106):

O longo intervalo que nos separa das origens, a infidelidade crescente e engenhosa da recordação popular, o esforço crescente da humanidade para fixar literalmente todas as reminiscências do passado e todas as esfumaturas do pensamento, a erradicação da vida moderna que perde o sentido da continuidade, o hábito de confiar tudo as escrituras e à impressão, como uma memória cuidadosa, não resulta por todas essas razões, de um enfraquecimento progressivo da Igreja e da atenuação da própria tradição? Certo, em oposição à Escritura que se refere aos testemunhos diretamente apostólicos, se dá especialmente o nome de Tradição ao imenso eco da Revelação oral nas primeiras literaturas cristãs e nas obras dos Padres da Igreja, já que esses escritos fixam uma memória que pode remontar às origens, sem que estejam registrados no Novo Testamento.

O conceito de Tradição não pode se reduzir simplesmente à interpretação de textos, a sua fecundidade vai além de tudo aquilo que está escrito, não se trata apenas dos ensinamentos escritos, ela é, antes de tudo, uma realidade viva e vital. A Tradição pode ser comparada à memória enquanto representa o esforço perene do ser humano em coletar suas impressões inéditas, ou seja, a captura para si das impressões da vida vivida. A Tradição se funda nos textos, mas também “se funda sobre a experiência sempre em ato que o permite de ficar, num certo sentido, mestra dos textos ao invés de ser dominada por eles” (Blondel, 1992, p. 108). É na Tradição que encontramos os dados de toda a História, que percebemos todo o esforço da razão em compreender e explicar a vida humana, assim como as ações do ser humano como experiência de um povo sempre a caminho. Desse modo, a Tradição, “essa força conservadora e perseverante é ao mesmo tempo educadora e iniciadora. Voltada amorosamente para o passado onde está o seu tesouro, vai para o futuro em que está a sua conquista e a sua luz” (Blondel, 1992, p. 108).

Nesse sentido, juntando as perspectivas das obras blondelianas da *L'Action* (1893), *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896) e *Histoire et dogme: les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904), poderíamos pensar a Tradição também como fruto de uma fenomenologia prática da história vivida individualmente e coletivamente no decorrer dos tempos, que tem a como arcabouço principal a transmissibilidade e as próprias experiências individuais acerca dos fenômenos que vão se apresentando no decorrer da existência e que vão sendo concatenadas pelo pensamento como um caminho aberto ao infinito.

Certamente, o conceito de Tradição está atrelado na discussão teológica ao conceito de Revelação. Mas, se formos pensar do ponto de vista dos fenômenos presentes em todo esse contexto, certamente, poderíamos admitir que o conceito de

Tradição está unido ao suceder-se dos fenômenos práticos da vida humana, tratando-se de uma integração prática da vida cotidiana, uma vez que, para Blondel (1973, 452), “tudo (...) não é mais que fenômenos do mesmo tipo”.

Assim, a tarefa do filósofo seria aquela de preparar o futuro, de abrir estradas para que o espírito humano seja capaz de experimentar o novo que está a caminho, buscando organizar e estimular o progresso da consciência e da vida enquanto aberta a possibilidades de construção de sentido (Blondel, 1992). Somente a ação do homem ultrapassa o próprio homem, e é em cada nova ação que o ser humano experimenta progressivamente sua expansão, pensada aqui como aquela que busca responder sobre o problema da vida e o sentido humano, percorrendo o caminho que vai da finitude à infinitude.

Por essa razão, destacamos também que os textos blondelianos sobre *L'Action* (1893), *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896) e *Histoire et dogme: les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904) representam o eco de uma filosofia fortemente marcada pela hermenêutica. Blondel, principalmente nos dois últimos textos acima, faz todo um esforço hermenêutico para compreender o tempo presente e encontrar, por meio do cristianismo católico, ferramentas para retomar o diálogo com a filosofia moderna, fato que o tomismo marcadamente centrado na escolástica havia perdido o elo do diálogo. Estamos diante de textos marcados profundamente pelo espírito de interpretação do autor, de modo que Blondel faz todo um esforço hermenêutico no qual, partindo de interrogações acerca dos traços culturais do seu tempo e da filosofia dominante neste período, busca, na condição de cristão católico, conduzir a filosofia cristã a encontrar o seu espaço na filosofia europeia dos séculos XIX e XX.

Nesse seu árduo trabalho, destaca-se a maneira forte como Blondel (1973) pensou a ação e a busca de sentido e destino humano; Blondel (1990) coloca os fundamentos iniciais da sua reflexão filosófica; e em Blondel (1992) se esforça para refazer os elos entre finitude e infinitude, imanente e transcende.

A hermenêutica em Blondel vai além da esfera religiosa, ela se porta como anti-intelectualista porque busca compreender a relação vivente entre homens que querem compreender a si mesmos, e, em especial, a condição vital e experiencial de cada vida singular, ou seja, o encontro consigo mesmo.

Não há como compreender a filosofia da ação sem o devido conhecimento desses fatos marcantes da biografia do filósofo. Eles representam a base da sua filosofia que, partindo de um olhar fenomenológico das coisas, caminha progressivamente em busca de entender todo o mistério que envolve a existência humana.

No apogeu de todo esse debate, o filósofo de *Aix-en-Provence* se viu obrigado a fechar, em 1913, os *Annales de Philosophie Chrétienne* de sua propriedade por ordem das autoridades eclesiásticas. Com esse episódio, Blondel se recolhe e passa um longo período reservado e em silêncio, refletindo sobre seu pensamento e amadurecendo suas convicções intelectuais e humanas. Essa fase de sua vida será interrompida no final da década de vinte com diversas publicações que virão à tona formando uma *Trilogia* – *La Pensée* (em dois tomos de 1934), *L'Être et les êtres* (1935) e a publicação revista e renovada da obra *L'Action* (dois tomos, de 1936 e 1937). Também se fala de uma *Tetralogia*, se se acrescentar às obras-chave o escrito *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* (dois tomos, 1944 e 1946) (Souza, 2014).

A filosofia de Blondel, passada essa época tumultuada, forneceu subsídios para o Concílio Vaticano II, especialmente para a *Gaudium et Spes*, que trata da abertura que a Igreja deve ter para com a chegada dos novos tempos. Outro desdobramento dessa história se constituiu a partir de uma carta que João Paulo II enviou ao Arcebispo de Aix, Dom *Bernard Panafieu*, em ocasião dos cem anos da obra *L'Action* (1893). Nela, o Papa reconhece a importância que Blondel teve para a construção da filosofia cristã no final do século XIX e primeira metade do século XX. Recorda os tempos de profunda crise, especialmente quando desenvolve sua filosofia se perguntando sobre o sentido da vida e do destino humano.

3 ASPECTOS DE UMA FENOMENOLOGIA NA FILOSOFIA BLONDELIANA

Ao constatarmos a realidade à nossa volta e suas mais variadas acepções, nos damos conta de que toda ela é permeada de fenômenos, sejam estes materiais ou espirituais. Damos-nos conta também que é impossível sistematizá-los e apreendê-los na sua totalidade, pois pensá-los e percebê-los fazem parte da dinâmica e da compreensão da vida, principalmente quando sentimos que esses fenômenos nos perpassam a todo instante e nos atraem, fazendo-nos mergulhar no mais profundo da existência, além, claro, de nunca apreendermos por inteiro pelo simples fato de serem fenômenos, manifestações materiais ou espirituais.

Dada a observação de que os fenômenos acontecem infinitamente no tempo e no espaço da estrutura do mundo tal e qual concebemos, poderíamos afirmar que a percepção da realidade na qual estamos inseridos nos faz expressar a afirmação de que o nosso pensamento nada mais é que a compreensão superficial do fenômeno, principalmente quando estes se apresentam com roupagens culturais, políticas, sociais, religiosas, temporais e históricas, dentre outras. É a partir dessa visão que Blondel construirá seu arcabouço filosófico, compreendendo os fenômenos sempre na perspectiva do movimento da vida e os analisando na perspectiva da ação e da vida prática como um todo, investigando suas aparições e manifestações, bem como a forma como eles se apresentam ao ser humano, que é quem os apreende, os interpreta e pertence a eles também enquanto inseridos no movimento contínuo da vida.

O reconhecimento dos fenômenos está implicado no movimento da vida e vice-versa, impossível separá-los de alguma forma. Esses aspectos seguem seu transcurso natural e apontam para a existência enquanto esta busca sentido dentro do campo dos fenômenos. Por conseguinte, há um movimento contínuo de escolhas infinitas por parte do humano dentro do mundo dos fenômenos que não cessará jamais, permanecendo como condição primeira para se pensar a vida humana e o seu entorno. Essa consciência da universalidade dos fenômenos é um fato determinante no arcabouço filosófico de Blondel, mais especificamente na sua obra *L'Action* (1893) e no percurso da busca de sentido da vida.

A filosofia blondeliana tem o seu ponto de partida na busca pelo sentido da vida humana para, em seguida, observar tudo que é inerente a essa própria vida. Daí vem o olhar atento ao mundo real e concreto, àquilo que nos é imanente, e pelo próprio

real, concreto e imanente, experimentarmos, a partir do determinismo das coisas, a contingência enquanto ela mesma também é um fenômeno dentre os demais.

A sensação que se tem é aquela de estarmos envolvidos, pessoal e coletivamente, num ciclo contínuo de fenômenos circunstanciais que acabam nos enclausurando no processo infinito das manifestações perceptíveis e vividas dentro de um espaço temporal. Tal percepção nos impulsiona a observar, cada vez mais, os fenômenos e, ao mesmo tempo, nos questionarmos se existe algo, mesmo no ciclo dos fenômenos, que dê sentido de alguma forma à existência. Com isso, restam-nos duas escolhas: ou o conformismo para com a teoria de que tudo é fenômeno e dele não se há outra oportunidade senão se conformar; ou a audácia de investigarmos ou até mesmo percebermos que existem perspectivas para além deles, a depender de uma opção pessoal que se faça no campo dos fenômenos.

A nossa consciência atesta que os fenômenos não somente nos perpassam ou nos atravessam, mas também se fazem presentes em nós mesmos através da nossa consciência, que os apreende e interage na perspectiva da construção da própria vida, eles nos envolvem interna e externamente. Dessa maneira, poderíamos dizer que a fenomenologia em Blondel é, num primeiro instante, a percepção e a vivência daquilo que está em torno ao humano, é a experiência que o ser humano faz de si e da existência numa perspectiva contingente da realidade em que se está inserido. É manifestação e, ao mesmo tempo, a apreensão consciente daquilo que está diante de nós e, especificamente, diante desse quadro, nos faz buscar algum tipo de sentido para a vida.

O presente capítulo buscará esclarecer concepções específicas desse pensamento filosófico que melhor caracteriza uma compreensão daquilo que seria uma fenomenologia da vida prática em termos blondelianos. Levantaremos aspectos essenciais que estão na base da filosofia da ação a partir de esfumaduras evidentes na *L'Action* (1893). Nosso primeiro olhar está voltado para a questão sobre o sentido e o destino da vida enquanto nos faz enxergar o caráter existencial da vida humana e por considerarmos ele como ponto de partida de toda a filosofia da ação; o segundo momento está voltado diretamente para a realidade concreta, real, haja vista ser ela imprescindível para se iniciar qualquer estudo em Filosofia, especialmente quando partimos da ideia de que toda a realidade é composta de fenômenos; especificações do que seja fenomenologia; e, por fim, abordaremos a fenomenologia como método na filosofia blondeliana da ação. Convém deixar claro, desde o primeiro momento, que

o presente texto é construído na perspectiva da expansão do ser e, portanto, da via da finitude à infinitude, numa abordagem ascendente.

3.1 Existência, Sentido e Destino: percepções Iniciais

O tema ora abordado está presente, direta e indiretamente, em todos os escritos de Blondel, mais especificamente nas primeiras páginas da *L'Action* (1893), quando o filósofo se interroga sobre o sentido da existência humana e seu respectivo destino (Blondel, 1973). O texto, nutrido por essa pergunta central, é elaborado etapa após etapa com a intenção de responder à questão existencial proposta. Assim, o desenrolar de questão não deixa de trazer à tona uma perspectiva ontológica implícita na *L'Action* (1893)²⁷, mas, primordialmente, estamos diante de um pensamento filosófico focado na busca de sentido como ponto chave de toda a filosofia da ação blondeliana.

Diferentemente de Aristóteles, que pensa a ontologia como um sistema totalitário voltado a um princípio primeiro e totalizante para o qual tudo concorre e tudo se fecha nele (Aristóteles, 2015), para Blondel, a ontologia é vista, segundo a nossa visão, na perspectiva da expansão de horizonte do ser enquanto abertura à vida, que percorre a via da finitude à infinitude, trata-se de abertura infinita da vida humana a uma construção em que nunca chegaremos a um ponto final e definitivo dentro do mundo dos fenômenos.

Entendemos que os demais textos blondelianos não deixam de ser um aprofundamento para as questões suscitadas na *L'Action* (1893), de maneira que todos os seus escritos expressam sempre uma perspectiva progressivamente aprofundada e ascendente da vida humana que escolhe, age e delinea seu percurso existencial entre o determinismo da natureza e a liberdade humana. Pensar o sentido da vida para Blondel (1973) é o mesmo que arquitetar, etapa após etapa, a caminhada humana, suas nuances, o real, os fenômenos e a tentativa de expandir os horizontes de compreensão da existência enquanto tal. Por isso a pesquisa se preocupa também em enxergar a expansão do ser como condição de compreensão fruto de um esforço

²⁷ Tese defendida por Cornati (1998) intitulada: *L'ontologia implicita nell'Action (1893) di Maurice Blondel*. Nela, Cornati busca articular e destacar de modo abrangente a presença de uma ontologia implícita presente na *L'Action* (1893), apresentando perspectivas novas no tocante à discussão contemporânea acerca de uma ontologia em termos blondelianos como advento das obras mais tardias de Blondel, especialmente a Tetralogia.

individual para, dentro da realidade dos fenômenos, olhar a existência como aquela que carrega consigo a fusão de todas as perspectivas do ser humano.

A escolha do título da tese de doutorado intitulada *L'Action* (1893): *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*²⁸ tem o intuito de ser uma resposta universal e totalizadora sobre o problema da vida humana, em especial, pensar na ação como sendo aquela que concentra em si a integralidade das dimensões e dinâmicas da vivência humana, sejam elas internas ou externas, em que a experiência existencial tende a se expandir à medida que as ações vão se efetivando no transcurso da vida.

Na introdução da obra acima mencionada, o estudioso de Blondel se defronta com algumas questões consideradas norteadoras em todos os textos blondelianos: “Sim ou não? Tem a vida humana um sentido e o homem um destino? Eu atuo, porém, sem saber nem mesmo em que consiste a ação, sem ter desejado viver, sem conhecer exatamente quem eu sou, ou ainda se sou” (Blondel, 1973, p. VII). Estaria o homem condenado à vida e à morte? Qual o tamanho da responsabilidade do sujeito diante das determinações da vida e da morte, a respeito das quais ele não teve a oportunidade de opinar? (Blondel, 1973). As várias especulações são afrontadas durante o transcurso da existência e representam um conjunto de perguntas e respostas que vão sendo construídas ao longo de uma vida²⁹ inteira.

Esses questionamentos nos colocam diante do problema da vida e, ao mesmo tempo, nos obrigam a respondê-los ou, pelo menos, afrontá-los em algum momento, exigindo-nos uma atitude individual da parte do sujeito agente. São perguntas que nos acompanham silenciosamente diante do mistério da vida e que, certamente, nos exigirá algum tipo de resposta em dado momento, seja ela qual for. Essa é uma questão considerada universal e incontornável para todos os homens; e que, obrigatoriamente, será colocada em algum momento da vida, exigindo-nos uma resposta, seja positiva ou negativa, frente ao mistério que envolve o problema da existência humana no tocante à possibilidade do seu sentido ou não.

²⁸ Em uma carta enviada a Boutroux, datada de 16.IX.1886 intitulada: *Letres Philosophiques* (1961, p. 10), Blondel escrevia: “Entre o aristotelismo que subvaloriza e subordina a prática ao pensamento, e o kantismo que separa e exalta a ordem prática em detrimento do outro, há algo a definir, é isto o que, de modo muito concreto, através da análise da ação, me proponho definir”.

²⁹ Segundo Blondel (1973, p. 93): “A vida é, pois, a organização de um pequeno mundo que reflete o maior, e manifesta por sua disposição íntima a dissimetria e a variedade do universo”. E diz a nota 26 da mesma página: “Esta dissimetria talvez nem sempre seja a condição necessária e suficiente para definir a vida e determinar o critério objetivo do que é biológico. Também indica, mesmo que apenas em corpos brutos, a representação e influência particulares do arranjo geral em um sistema fechado”.

Cabe salientar também nessa discussão que a pergunta sobre o sentido da vida e seu destino destacados na *L'Action* (1893) pode até parecer uma questão de cunho predominantemente psicológico, um estado de consciência de aspectos diversos e opostos que se sucedem coerentemente por toda a vida, inclusive, esse foi o teor de algumas interpretações contemporâneas sobre a filosofia da ação de Blondel. De acordo com a interpretação de Charles Denis, diretor da revista *Annales de Philosophie Chrétienne*, temas como o sentido da morte, da dor, da amizade e da liberdade estão na base do pensamento blondeliano quando interpela o sentido e o destino da vida humana, e seu pensamento possui este substrato psicológico.

Todavia, o filósofo de *Aix-en-Provence* rechaça a teoria e solicita à revista uma explicação. Segundo Blondel, o problema se a vida humana possui um sentido e o homem um destino mais que um problema psicológico é, de fato, o problema humano, esse é também o problema de toda a filosofia; antes, é o objeto da própria filosofia, uma vez que, para a filosofia da ação, o objeto da filosofia é pensado necessariamente por meio da relação entre pensar, querer e ser (Izquierdo, 1996).

Poderíamos acrescentar, ratificando o que fez Blondel, que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, também postula as questões acerca do problema humano, principalmente quando aborda o tema do “Ideal do sumo bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura” (Kant, 2013, p. 639). Lá o filósofo declara que “o interesse da minha razão (tanto especulativa quanto prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1-Que posso saber? 2-Que devo fazer? 3-Que me é permitido esperar? (Kant, 2013, p. 639). Essas interrogações não deixam de ser também postas como questões que tratam do problema humano e a busca de sentido, o mesmo que fez Blondel usando outras terminologias. Tanto Kant quanto Blondel experimentam com essas perguntas um certo desequilíbrio interior que, em Kant, estão nas palavras saber, fazer e esperar; e, em Blondel, segue a dinâmica das palavras saber, querer e fazer (1973, p. IX): “entre o que sei, o que quero e o que faço há sempre uma desproporção inexplicável e desconcertante”.

O problema se a vida humana tem um sentido e o homem um destino, coloca sobre as costas do ser humano um peso perpétuo de responsabilidade a si mesmo, ainda que este não tenha optado pela própria existência ou desejado viver em algum momento dessa história vital, simplesmente fomos convocados ao existir de fato e somos cobrados a responder pela própria vida. Parece que essa perspectiva se assemelha a Heidegger (2021) quando reflete o homem com um projeto atirado ao

mundo e que tem como tarefa principal assumir esse ser-aí em que a existência corresponde a toda a fonte de sentido, na qual não existe uma fonte superior capaz de lhe proporcionar sentido. Mas, diferentemente de Heidegger, os lançados a existir são pensados aqui sob a ótica do problema humano sobre “se a vida tem um sentido e o homem um destino? [...] Estaríamos então condenados a vida [...]” (Blondel, 1973, p. VII), tudo isso acontece e nós não tivemos a oportunidade de escolher absolutamente nada. A conotação que se aborda aqui é de uma dinâmica viva segundo o desabrochar da vida. É sob a ótica dos fenômenos intrínsecos à existência e a expansão da vida enquanto abertura à possibilidade de se ir além dos próprios fenômenos, como também encontrar um norte que lhes dê sustentação e, por que não, uma chave de leitura diferente que possibilite tirar alguma conclusão positiva quanto ao destino humano e sentido da vida. Desse modo, uma vez lançados ao existir, cada um é responsabilizado por tudo que age, pensa e escolhe. Cada tomada de decisão implica algo para si mesmo e para os outros seres humanos, além, claro, de responder de alguma forma ao problema da existência.

O fardo de levar adiante a própria vida que tem prazo de validade nos faz perceber que toda a realidade é composta de fenômenos, que a vida também é um fenômeno, talvez isso seja a causa para buscarmos na fragmentariedade da realidade um ponto de convergência que sirva de alicerce para se refletir a existência como um todo. Isto é, existe no ser humano um desejo infundável de satisfação e de busca constante por algo que não se sabe bem o que de fato seja, há sempre a sensação de que nos falta alguma coisa e, por esse motivo, uma inquietude repousa sobre nossa existência.

A percepção de insegurança provoca no ser humano o desejo de pensar o problema humano na sua complexidade. Por isso mesmo, é impossível a questão do sentido e do destino da vida humana não serem colocadas em algum momento da nossa vida, assim como é impossível não respondermos de alguma maneira, e a resposta mais clara e objetiva está na ação e na prática, uma vez que elas sintetizam todas as forças humanas.

O passo importante nesse movimento totalizante que nos abarca é descobrirmos aquilo que se encontra oculto ou velado em todo o processo da vida. Partimos do pressuposto de que não se pode desejar o nada, pois ele não existe, querer o nada é o mesmo que querer algo, logo, conseqüentemente, há algo a se buscar perenemente em vida.

Por isso, o agir humano se torna responsável em traçar perspectivas que possam vir a responder pelas angústias experimentadas pelo humano e as frustrações frente ao concreto da existência. Estamos imersos na realidade do mundo dos fenômenos, onde percebemos que o mundo fatural é uma vivência presente em nossa história de vida, e nem tudo depende do desejo velado que há em nós. O fluxo da vida é ininterrupto, exigente, somos convidados a existir e decidir sobre nós mesmos e tudo quanto ocorre a nossa volta, e o que melhor expressa o que o ser humano é de fato é a ação, síntese mais perfeita e, ao mesmo tempo, inacabada dos fenômenos.

Partindo do pressuposto de que a ação é a síntese da vida (Blondel, 1973), é fundamental olharmos para a existência humana a fim de encontrarmos algo que lhe seja intrínseco, como, por exemplo, a busca pelo sentido da vida e seu destino, a dinamicidade da vida e os incontáveis aspectos atrelados a ela. Investigar a vida é investigar a ação e o modo como esta se processa no desenrolar da vida. Seguindo essa linha de raciocínio, ação e vida se retroalimentam abrindo caminho para as condições de possibilidades da existência humana enquanto abertura ao ser, abertura para as coisas e construção de horizontes pelo ser humano. Por isso, é impossível parar de agir, todo instante de tempo vivido é uma ação de forças que se sintetizam do interno para o externo do homem produzindo algum efeito progressivo, seja ele positivo ou negativo do ponto de vista do todo da vida. Do agir ninguém escapa e, para Blondel, até o próprio pensamento já é uma ação, nada escapa dela (Blondel, 1973), ela reúne em si todos as possíveis respostas que se possam ter sobre o mistério da existência.

A necessidade de se questionar sobre a existência acarreta tomadas de decisões e as ações decorrentes desses questionamentos expressam a construção de um sujeito que decide e age buscando responder seus mais íntimos questionamentos. A integração desses vários elementos acaba moldando o destino humano, construído a partir de escolhas feitas durante toda uma vida, e contribuem para, ascendentemente, procurarmos, cada vez mais, aperfeiçoarmos nossas decisões e nossas ações numa concepção universal.

Nessa dinâmica do particular para o universal e do finito para o infinito, precisamos esclarecer que nossas escolhas são feitas a partir de uma realidade concreta que se apresenta a cada momento, mas que nunca são tomadas de decisões e escolhas completamente confiáveis e fáceis, tendo em vista que, devido à realidade do fenômeno imbuída em todas as esferas materiais e espirituais da vida, as escolhas

são feitas sempre com alguma desconfiança, uma vez que elas jamais são feitas com plena lucidez, haja vista as deficiências e limitações do pensamento humano em se apropriar com clareza sobre o que se esconde por trás da realidade fenomênica. Em outras palavras, jamais poderemos, de forma alguma, ser senhores dos nossos atos, fato atestado a partir da experiência de vida de cada ser humano (Blondel, 1973).

O percurso existencial interpretativo/descrito na filosofia da ação parte da percepção sobre o movimento da vida enquanto abertura de possibilidades que, pela ação, abre-se a perspectivas infinitas. O percurso infinito da ação representa também o caminho infinito da vida enquanto construção de sentido e compreensão de si mesmo. Cada agir representa uma resposta que o homem dá para a vida e para si, e, em decorrência, o trabalho da Filosofia está em se esforçar para buscar interpretar os vários aspectos intrínsecos desse movimento real e aberto. Por real, compreendemos na pesquisa não somente aquilo que diz respeito exclusivamente ao sensível e ao empírico, mas também “ele é constituído pela diferença que separa o conhecimento de toda a ordem das eficiências fenomenais e a vontade que procura neste determinismo o seu alimento e o seu fim” (Gilbert, 1989, p. 297), ou seja, aliados ao sensível e ao empírico está o conhecimento subjetivo movido pela vontade de conhecer.

Nesse contexto, sentido da vida e ação são uma mesma realidade, de forma que se questionar sobre o sentido da vida é o mesmo que se questionar sobre a ação, porque a ação é o componente primeiro da vida humana. “[...] a ação é um fato na minha vida, o mais geral e o mais constante de todos; é a expressão em mim do determinismo universal; ela acontece apesar mim” (Blondel, 1973, p. VIII). Decorrente disso, percebe-se que há uma relação intrínseca entre a ação, o sentido e o destino por essas se moverem simultaneamente no contexto existencial humano. Assim nos diz Blondel (1973, p. 469-470) sobre o destino:

[...] ele designa a evolução necessária da vida, independentemente de qualquer intervenção do homem na trama dos acontecimentos que se desenrolam nele e fora dele; e ele designa, ao mesmo tempo, o modo pessoal como chegamos aos nossos fins últimos segundo o uso mesmo da vida e o emprego da nossa vontade. É, pois, indispensável mostrar que existe uma lógica da ação e que o encadeamento das operações voluntárias está sujeito a um rigoroso determinismo.

A dinâmica da vida exige um andamento contínuo de ações e decisões em que pensamento e vida se entrelaçam caracterizando a realidade mesma da ação e da

vida. Para o filósofo de *Aix-en-Provence*, a ação sintetiza a vida, nada escapa da ação, até mesmo o ato de pensar é também uma ação (Blondel, 1973). Por isso mesmo, é impossível interrompermos o movimento da vida precocemente sem buscar dar um passo a mais em direção da construção do nosso eu existencial porque qualquer opção, seja ela positiva ou negativa, incide diretamente na construção do eu individual e coletivo, no sentido que as minhas decisões dizem respeito também ao outro. Deixar de buscar esse algo a mais, que é fruto de uma escolha pessoal, contradiz as mais profundas aspirações do ser humano enquanto expansão da vida orgânica e intelectual, e por que não também coletiva e social.

Para tanto, todo o problema da vida e a sua solução passam pela ação. Ela unifica em si todas as experiências da vida humana e representa uma síntese viva de forças que convergem para cada ato. A ação é fonte inesgotável e nada foge a ela. Dessa forma, não cessamos de caminhar em direção a alguma coisa ou buscar um sentido para tudo isso, temos sempre a sensação de que algo está por vir, de que estamos buscando algo que venha nos oferecer algum tipo de resposta ou um porto seguro (Blondel, 1973). Cada ação se refere sempre ao todo da vida, nunca as partes, ela é uma edificação infinita dentro da realidade fragmenta e composta por fenômenos de toda a natureza.

Portanto, a compreensão que temos com relação à inevitabilidade da ação na vida humana nos coloca obrigatoriamente na questão sobre o sentido humano, “Sim ou não? Tem a vida humana um sentido e o homem um destino? (Blondel, 1973, p. VII). Conclui-se que não se trata de uma pergunta simples, ela não que requer uma resposta isolada. O problema do sentido e do destino humano exige, por um lado, a consciência sobre o prosseguimento necessário da vida segundo a tessitura dos acontecimentos internos e externos ao homem, e, por outro, a forma como buscamos atingir os nossos fins segundo a orientação da nossa vontade. Desse modo, a resposta ao problema humano passa pela compreensão da totalidade da vida humana, ou seja, sobre a integralidade e a universalidade da experiência humana enquanto perdura toda a existência.

Trabalhamos com a possibilidade de que há alguma expectativa na realidade vivida capaz de assumir contornos de progresso existencial enquanto construção de sentido e destino humano como escolha que parte do particular para o universal. Essa perspectiva filosófica intuída parte do pressuposto de que o nada não existe, impossível escolher o nada porque, de fato, tudo é uma escolha. Seguindo essa visão,

estamos mergulhados desde o primeiro momento no fio da fronteira da existência enquanto dotada de sentido, por isso mesmo, devemos ir fundo para averiguar as possibilidades de que dispomos para encontrar um sentido na existência humana e se contrapor àqueles que, porventura, negam o sentido da vida. Esse problema só se resolve por meio da ação. Por isso mesmo, acreditamos que todas as obras de Blondel, a iniciar pela *L'Action* (1893) até a última publicada, é uma resposta a essa questão, haja vista o imenso esforço que o texto faz para percorrer detalhadamente todos os fatores implicados neste (Blondel, 1973).

3.2 A abordagem da existência humana na Filosofia da Ação

Não precisamos fazer grandes esforços para percebermos que, durante toda a vida, o homem sente naturalmente uma certa inquietação interior que o leva a se questionar sobre sua existência, sentido e destino, como também experiencia em cada agir uma desproporção entre aquilo que ele decide e projeta para si com aquilo que acontece de fato na prática. Essa percepção municia o filósofo da ação a investigar fenomenologicamente a vida humana a partir da verificação dos acontecimentos, de como eles acontecem de fato e, a partir daí, compreender como a existência humana possa progredir em horizontes de compreensão de si mesma. No suceder-se das ações, damos-nos conta da inquietude experimentada e, ao mesmo tempo, da necessidade em colmar de alguma forma as incertezas existenciais, ou seja, verificar se há algo na própria existência e nos fenômenos que aponte uma direção que venha a entender ou pelo menos abordar mais claramente o problema da existência e seu sentido.

É necessário entender os fenômenos na acepção natural e imanente da realidade da vida com o objetivo de compreendê-los como fatos inerentes à existência humana. Disto resulta a impossibilidade de negarmos que os fenômenos se mesclam com o existir humano e que eles compõem a realidade tal qual a concebemos. Em outras palavras, de acordo com essas afirmações, somos levados a reconhecer que a vida, as coisas e a realidade nada mais são que fenômenos que se apresentam numa cadeia infinita de relações que se manifestam, eles nos perpassam apresentando-nos a força e a importância da vida subjetiva como aquela que resume em si toda a cadeia dos fenômenos.

A vida subjetiva é aquela que nos habilita a perceber os fenômenos, averiguá-los e compreendê-los no transcorrer da vida, assim como é esse mesmo aspecto subjetivo do ser humano que nos permite constatar a contingência envolvida na sucessão dos fenômenos e, pela percepção, interrogar-se sobre se na vida tudo é fenômeno ou existe algo para além deles.

Esse aspecto subjetivo nos coloca num impasse: ou se afirma que tudo é fenômeno ou se assevera a possibilidade de existir algo para além deles, ou seja, uma realidade metafenomenológica. Essa última proposta apela para a expectativa de se ultrapassar a barreira dos fenômenos verso um algo a mais que possa responder e nutrir algumas questões referentes ao sentido da vida e seu destino, mais precisamente encontrar fora do mundo fenomênico uma direção ou caminho que lhe conduza a ancorar a existência humana, permitindo-lhe enxergar os fenômenos na direção do “único necessário” (Blondel, 1973, p. 338), pensado por Blondel como “uma verdade viva dentro do desenvolvimento da ação querida” (Blondel, 1973, p. 340).

Nesse percurso, estariam implicadas a via particular e a universal como condição primeira para superar a barreira dos fenômenos e se chegar ao único necessário, pensado aqui como o resultado da vontade humana diante do percurso existencial em produzir sentido para a existência humana. Esse movimento da vontade é ininterrupto e perdura toda a existência humana. Em outros termos, no percurso fenomenológico a fenomenologia prática se coloca como busca infinita de produção de sentido. Nessa concepção, a vontade ou o querer humano busca aquilo que não pertence e não é conhecido pela realidade dos fatos. Trata-se do movimento da vontade humana enquanto imparável e, ao mesmo tempo, impelida a se equilibrar entre o real e o ideal enquanto forças que querem se equipararem. Significa “incorporar na ação voluntária esta ordem ideal que é o fim transcendente da ordem natural” (Blondel, 1973, p. 298).

Para Blondel, as interrogações sobre o sentido da vida são uma questão universal, todos nós a colocaremos em algum momento das nossas histórias. Trata-se de um “problema inevitável. O homem o resolve inevitavelmente, e esta solução, verdadeira ou falsa, porém voluntária e necessária, cada um a leva nas suas próprias ações” (Blondel, 1973, p. VIII). O filósofo acrescenta que, por tudo isso, é fundamental estudarmos a ação (Blondel, 1973), porque ela representa a própria vida enquanto vida concreta e real, uma vez que a vida humana é a expressão mais lúcida do homem que age infinitamente com o intuito de progredir nas próprias ações.

O conhecimento sobre a ação humana como aquela que resume em si todas as esfumaturas da vida é, segundo Leclerc (2000, p. 131): “o modo mais direto de pensar filosoficamente a realidade do homem, aquela que todos nós codividimos, cada um a seu próprio modo”. Impossível parar de agir, cada ação é sempre abertura a uma nova ação, e isso acontece infinitamente no transcorrer de toda a vida de modo que ação e vida são uma mesma e única realidade, impossível de separá-las.

Nesse sentido, compreender a filosofia da ação é se ater necessariamente ao tema do problema humano da existência. Ela é parte do mundo concreto e, ao mesmo tempo, o apreende de modo racional, interage com este e se percebe como integrada a ela. Quando a existência humana, que também é uma realidade concreta, dialoga com o mundo concreto, constata uma tensão de perspectivas, como se houvesse uma dialética de realidades inerentes ao homem, que seriam a experiência do imanente e a possibilidade do absoluto, do determinismo, da liberdade e do contingente.

Esta realidade descrita nos apresenta de forma clara aspectos da dinâmica da vida humana e a forma como seu transcorrer natural se dá. Trata-se de uma sucessão de acontecimentos fenomênicos e infinitos presentes na realidade que intercorrem independentemente de mim e dos meus desejos, de sorte que “se eu não ajo segundo meu próprio movimento, há algo em mim ou fora de mim que age com independência de mim, e normalmente atua contra mim” (Blondel, 1973, p. IX).

A existência humana reconhece e fundamenta o mundo concreto direcionando-o dialeticamente para si na perspectiva da construção da vida e na intenção de manipular a realidade, da mesma maneira em que pode ela ser transformada de algum modo por essa mesma realidade envolvente. Esse diálogo entre existência humana e realidade concreta faz o ser humano perceber que existe uma dialética velada nesse percurso, que é a tensão entre imanência e abertura dos seres para uma perspectiva que esteja para além dos fenômenos, no sentido de se estar diante de um novo horizonte na busca de sentido para a existência humana e seu sentido³⁰.

As questões sobre se “a vida humana tem um sentido e o homem um destino” (Blondel, 1973, p. VII) aparecem apenas na introdução, não mais no restante da obra

³⁰ Há um texto de Duméry (1963) que aborda a relação entre imanência e fenomenologia sob a ótica da razão e da religião a partir da *L'Action* (1893). Aqui, o autor faz todo um esforço para apresentar a noção de imanência blondeliana com a ideia de que o espiritual ou o divino fazem parte da experiência humana, mas, com um detalhe, a partir da ideia de fenomenologia. Em outros termos, está em jogo os princípios da fenomenologia contemporânea, que é aquela de descrever as experiências conscientes do sujeito.

L'Action (1893). Porém, entendemos que essas perguntas perpassam o pensamento blondeliano por inteiro, não obstante, acreditamos que elas, apesar de nos remeterem a uma questão puramente existencial, não sejam questões tão somente existenciais. A intenção do filósofo de *Aix-en-Provence* parece apontar para todos os elementos da vida que encontram na ação o centro da existência, pois, como sabemos, há uma convergência entre todos os aspectos da vida para a ação e vice-versa. Assim, pensar a existência e seu sentido significa, igualmente, refletir sobre tudo que é inerente à vida humana analisada sob uma ótica mais abrangente, e não apenas enquanto filosofia puramente existencial (Blondel, 1973). Essa compreensão seria uma espécie de pontapé inicial para se adentrar na discussão em torno da fenomenologia da ação que se apresentará logo mais na subsequência dos capítulos.

Compreendemos que o texto blondeliano da *L'Action* (1893) faz todo um esforço para elaborar uma filosofia que parte das questões referentes ao problema de sentido da vida humana e, olhando diretamente para a questão, o filósofo traça um percurso de construção aberta que descobre na ação a perspectiva central para a resolução do problema, especialmente quando essa é vista como aquela capaz de reagrupar em si todas as expressões da vida humana. Ação e vida e vida e ação se confundem na reflexão blondeliana de forma que, no caminho da vida, detecta-se ao determinismo da natureza, ao peso das responsabilidades e à liberdade frente às ações e às escolhas da vida, sempre pensadas na forma de uma fenomenologia atrelada às perspectivas da ação prática (Blondel, 1973). Por isso, olharmos para a realidade concreta da vida se faz tão necessário.

Em todos os instantes da vida, o ser humano é ação e experiência pura. O pensamento é essa experiência porque se encontra implicado em todas as etapas e os instantes da vida e, a ação, tal e qual pensada por Blondel, sintetizaria todos esses elementos por estar “voltada não a ideia de ação, mas à ação efetiva, que encarna nossas decisões e as torna eficazes” (Pimentel, 2008, p. 12), ou seja, trata-se de uma fenomenologia da vida prática em que estão presentes todos os demais fenômenos referentes à existência humana e sua construção de sentido.

Dessa forma, nossa intenção é abordar a ação como aquela que concentra em si o peso do significado da vida, que, por decisão pessoal intransferível, dá sentido à existência à medida que carrega consigo o peso das decisões humanas e a consciência de um destino que se constrói de acordo com a sucessão dos seus atos. A característica e a fisionomia da ação acabam, de certa maneira, aprisionando-nos

e nos deixando dependentes de tal forma que ação e vida se mesclam formando uma só coisa, como bem demonstra Archambault (1928, p. 13):

“Eu ajo. A ação é um fato. Mais que um fato, ela é uma necessidade. Mais que uma necessidade, ela é uma obrigação. É necessário agir – mas entre o que eu sei, o que eu quero e o que eu faço, sempre aparece uma desproporção desconcertante”.

O propósito de Blondel, segundo a nossa percepção, está bem definido: abordar a união entre existência e agir humano ao mesmo tempo em que ambas se implicam na compreensão do fenômeno da ação, e, pouco a pouco, sucessivamente, avançam ato após ato no processo de significado e destino da vida. Observamos claramente que essa perspectiva, que deriva da observação da vida concreta e real, estabelece de forma consistente as raízes da sua filosofia e, concomitantemente, projeta todo o arcabouço filosófico que será construído ao longo da sua vida, especialmente na Trilogia.

Construída etapa após etapa e sobre o prisma de expansão do ser como movimento natural da vontade, o texto blondeliano, partindo da concretude da vida através de uma análise fenomenológica, analisa as condições de possibilidade da ação humana descobrindo que ela vai além dos horizontes da existência imanente e, com isso, abre possibilidades para que cada ser humano em particular responda em algum estágio da existência “se a vida humana tem um sentido e o homem um destino” (Blondel, 1973, p. VII). A perspectiva de expansão dos seres trazida para a pesquisa é fruto de várias articulações oriundas do fenômeno da ação e suas consequências práticas.

Está presente nas entrelinhas da *L'Action* (1893) uma expansão velada que, certamente, é pensada por Blondel. Identificamos que se trata de uma construção progressiva que parte da finitude para a infinitude a partir da observação dos fenômenos da ação enquanto síntese da vida humana. Quanto mais a análise do filósofo se aprofunda na compreensão da ação e na busca de sentido humano, mais percebemos uma construção positiva (progressiva) capaz de se buscar na sucessão infinita dos atos humanos a prosperidade individual e coletiva quanto à edificação das sociedades humanas. Buscar na cadeia infinita das ações algum sentido para a vida enquanto movimento da vontade humana implica naturalmente numa percepção da vida enquanto portadora de significados, de forma que, quanto melhor agimos, mais

reflexos trazemos para a coletividade social, e, por conseguinte, vive-se melhor. Isso implica dizer que cada escolha individual provoca expansão de horizontes, vindo a refletir diretamente na formação de uma sociedade melhor coletivamente.

Segundo Cornati (1998), a questão sobre a existência e sentido da vida humana em Blondel não se reveste de uma reflexão exclusivamente existencial, de modo que poderíamos fazer o seguinte questionamento: “o complexo fenômeno humano de existir e de agir [...] representa uma soma extrínseca de elementos, ou então, entendida na sua totalidade, é calibrada *a priori* de significados?” (Cornati, 1998, p. 431). Busca-se, dentre outras fronteiras, ater-se também a uma visão totalizante da existência, na qual é fundamental perceber seu movimento espontâneo e dinâmico manifestado em cada ato realizado, produzindo, assim, a abertura do ser humano às possibilidades e às perspectivas de vida, isto é, a busca incansável e interminável de respostas ainda não colocadas muitas vezes e não resolvidas inteiramente, se é que serão resolvidas em algum estágio da vida.

Enfim, estamos diante do fenômeno do existir. Compreender sua abrangência e seu significado não é tarefa fácil, especialmente quando na perspectiva blondeliana do fenômeno prático da vida se percebe o ciclo ininterrupto dos acontecimentos e da contingência em meio ao esforço individual de expansão e abertura à vida como um todo.

Corroborando que o filósofo da ação não pensa em termos de uma filosofia existencialista pura, poderíamos acrescentar ao que foi dito por Cornati (1998, p. 431) que “ao contrário do existencialismo, Blondel jamais desassocia a dimensão subjetiva do destino da sua dimensão objetiva” (Freitas, 1993, p. 333). Ou seja, a dimensão subjetiva e a objetiva não são jamais pensadas separadamente, antes se complementam e formam um todo orgânico expressando a efusividade da existência humana enquanto força atrelada à experiência que o ser humano faz do viver, haja vista a potência da vontade envolvida em todo esse processo.

As dimensões subjetivas e objetivas são aliadas na empreitada da existência humana e formam uma única e mesma realidade: a humana. Logo, constituem e engendram a experiência existencial do ser humano como a mais pura qualificação do ser do homem no mundo, movimento esse impulsionado pela vontade humana que quer sempre mais na cadeia dos fenômenos, especialmente quando interagem a realidade das determinações da natureza e a realidade do querer humano, dialética essa que percorre toda a existência humana. De acordo com Alfaro (1985, p. 33) “a

verdade é que a experiência que o homem faz de si mesmo está inseparavelmente unida à experiência que o homem faz do mundo”, destarte, pensar o homem significa pensar a totalidade da vida com todas as dimensões existenciais aí implicadas do próprio mundo, haja vista sua indissociabilidade. Isto é, a experiência existencial faz parte da própria natureza humana, ela é condição imprescindível para se pensar o sentido humano, como, por exemplo, a relação consigo mesmo, com o outro, com o mundo e com a própria história³¹.

Quanto ao destino humano, poderíamos acrescentar que ele representa para o pensamento blondeliano “não um método preciso, mas exige uma verdadeira abertura para a nossa experiência, em todas as suas dimensões” (Leclerc, 2000, p. 200). Por isso mesmo, de acordo com a perspectiva do filósofo de *Aix-en-Provence*, a subjetividade assume um papel determinante, no sentido que a experiência que fazemos da vida aponta para a questão do sentido humano e para o todo da vida e, principalmente, expressa a relação articulada que o homem faz entre pensamento e experiência concreta.

Segundo Blondel (1973, p. 469-470):

[...] a palavra destino tem dois sentidos, e ambos são igualmente legítimos. Esta palavra equívoca significa o desenvolvimento necessário da vida, independentemente de qualquer intervenção do homem na trama dos acontecimentos que ocorrem nele e fora dele. E ao mesmo tempo designa a maneira pessoal com a qual conseguimos nossos fins últimos, de acordo com o uso mesmo da vida e o emprego da nossa vontade. É, pois, indispensável mostrar que existe uma lógica da ação e que o encadeamento das operações voluntárias está sujeito a um rigoroso determinismo”.

A abordagem acima nos faz conceber o sentido humano como um transcórre natural da vida, que é percebido por quem de fato a experiencia, somos tentados a constatar a subsistência de um apelo intrínseco de consistência ontológica presente em toda a trama existencial quer queiramos ou não, não se trata somente do homem que busca o sentido da vida, mas também do sentido que encontra esse mesmo ser

³¹ Blondel influenciou o pensamento de Alvaro e, em uma análise rápida, percebemos traços muito semelhantes entre os dois, principalmente o método defendido por Alvaro, bastante semelhante ao de Blondel. O resumo desta muito bem estruturado encontramos em Branco (2012, P. 85): “O método alvariano se dá, então, nestes três momentos: o existencial, porque parte da experiência vivida pelo homem no ato mesmo de existir; o fenomenológico, como descreve os fenômenos que permitem à realidade mostrar-se, desvelando os indicativos e as perguntas concretas nela implicados; e, por fim, o transcendental, na busca dos pressupostos ontológicos para a compreensão da experiência vivida no fenômeno”.

humano e o convida ao discernimento existencial no arcabouço da vida inteira. O transcorrer natural também nos conduz à questão sobre o fim último de todas as coisas e, por conseguinte, somos convidados a pensar seriamente a relação entre finito e infinito, imanente e transcendente, conscientes de sermos confrontados em todos os instantes da vida pelo determinismo impregnado na realidade existencial, combatido evidentemente pela opção em buscar em vida superar pela ação como centro da vida e, pela vontade, o determinismo natural das coisas. Por isso, a ação pensada por Blondel é fonte de fecundidade e inesgotabilidade que, aliando-se naturalmente à liberdade, provoca uma expansão de energia vital de frente ao determinismo natural e, como efeito, abre novas perspectivas no tocante à existência humana, principalmente o ressignificado da pergunta sobre o sentido da vida e o destino humano.

Porém, apesar de tudo isso, a ação não pode simplesmente ser analisada como uma euforia extrema. Ela está, muitas vezes, limitada ao campo do determinismo e, em muitos casos, nossas próprias atitudes e atos se voltam contra nós mesmos; em outros casos, conduzem-nos a caminhos diversos daqueles planejados por nós mesmos. A ação parece perder sentido quando nos aprisionamos ao campo simplesmente dos fenômenos e não enxergamos nada para além dele. Com isso, afirmamos que a ação nunca é suficiente e satisfatória em si mesma, a ponto de percebermos uma certa impotência diante do todo. “Todos nós carregamos o sentimento vivo de não sermos donos de nós mesmos” [...], de que serve ao homem ganhar todo o mundo? [...], o homem não se basta e não se possui a si mesmo” (Blondel, 1973, p. 327), isso porque “antes, durante e depois dos nossos atos, há dependência, constrangimento e fraqueza”. (Blondel, 1973, p. 331). Experimentamos uma “impotência radical” (Blondel, 1973, p. 333) diante do todo. Por isso mesmo, diante desse quadro, “na raiz dos nossos atos se apresenta uma misteriosa incógnita. É como uma semente de sofrimento, de opressão e de morte semeada em nossa vontade” (Blondel, 1973, p. 328).

Após o ponto de vista acima, outro se faz necessário também abordar quando pensamos a fenomenologia da ação, trata-se de uma nova perspectiva trabalhada em consonância com a percepção do fracasso da ação, trata-se da constatação de que a ação nunca se basta a si mesma. Ação e vontade e vontade e ação estão entrelaçadas de tal forma que seria impossível falarmos em uma indestrutibilidade da ação voluntária. Quando pensadas numa relação intrínseca, elas se abrem a novos

parâmetros permitindo que a ação ultrapasse a barreira dos fenômenos numa caminhada ascendente motivada pela opção em encontrar significados alternativos para ela. Dito isso, destacamos três concatenamentos elaborados por Blondel (1973, p. 333):

O sentimento de aparente fracasso da nossa ação é um fato somente enquanto implica em nós uma vontade superior às contrariedades da vida e as negações empíricas. – A presença em nós daquilo que não é querido põe em evidência a vontade querente em toda a sua pureza. – E este mecanismo interno não faz mais que manifestar a necessidade em que se encontra a vontade de querer e de pôr-se a si mesma.

Há um movimento na vontade, e falaremos disso mais adiante, que impulsiona a ação a sempre mais buscar um sentido que de fato se faça presente no ciclo dos fenômenos, que poderíamos delimitar aqui como a metafísica dos fenômenos. Ou seja, uma vez que tudo não é mais que fenômenos do mesmo tipo e, inclusive a Metafísica, que também é fenômeno, acoplar-se-ia na ação por meio da vontade querente, até, enquanto fenômeno, buscar um motivo fora do próprio fenômeno para prosseguir na abertura de compreensão da vida e dos seres. Diz Blondel (1973, p. 296-297):

A originalidade da metafísica está, portanto, em preparar a ação para trazer à tona seu verdadeiro motivo para fora de tudo o que já está realizado na natureza ou no agente mesmo. Essa propõe ao pensamento o que não tem nada de positivo ou de real, e o propõe como mais real que o próprio real, porque é o que deve fazer-se, é o que já está compreendido na ambição do querer humano. Não é que aqui se deva concluir que a metafísica é a categoria do irreal. Isso seria um equívoco total. A metafísica veicula em si todo o objetivo e todo o subjetivo, como elementos necessários de uma síntese ulterior formada por ela. É um fenômeno novo, que abarca todos os demais. Evidencia em nós aquilo que transcende a nós mesmos. Há, pois, um duplo fundamento, o que já está feito e o que ainda não está feito. [...] A metafísica tem assim sua substância na vontade operante. Somente se resulta verdadeira sob este aspecto experimental e dinâmico. É uma ciência não tanto do que é, mas sim do que se faz ser e se tornar.

Em outras palavras, por mais que a Metafísica continue se transformando, por mais que ela seja transitória como todos os fenômenos da vida são, ela acaba contribuindo enquanto fenômeno com o pensamento humano, de modo que ela acaba por buscar, juntamente com a razão, uma alternativa a mais no tocante à organização do mundo e da vida humana como um todo (Blondel, 1973). Tanto o pensamento quanto a vida são inseparáveis, elas se retroalimentam em busca de fecundidade e estruturação, que têm por finalidade criar um melhor arcabouço humano no transcurso

existencial, além de facilitar escolhas e ações. Temos aqui, portanto, a consciência de que o fenômeno da Metafísica é um fenômeno do pensamento, e acrescentaríamos ainda que a Metafísica, enquanto fenômeno do pensamento, também exigiria, cada vez mais, uma nova forma de ação e novas perspectivas no tocante à busca de sentido para a existência humana.

O tema do problema da vida humana, sua existência, sentido e destino nos leva a intuir que há, no contexto da filosofia blondeliana da ação, a percepção que existe um encadeamento lógico das coisas que convergem para a ação como síntese da vida, ou poderíamos dizer ainda uma lógica da ação em todo esse movimento dialético da vida. A lógica da ação representa a descrição real de uma lógica inerente ao concatenamento rigoroso do engendramento do destino humano quanto ao seu resultado final. Ela seria a zona de convergência de todos os elementos que compõem a realidade humana. Nesse contexto, todos os fenômenos são solidários entre si e encontram na ação o seu ponto de sustentação.

Constata-se também que tudo está entrelaçado e alinhado no caminho dos acontecimentos naturais da vida e da constatação da força do determinismo presente na natureza. Ainda na dinâmica entre existência, sentido e destino, observa-se que há no existir humano uma correlação experienciada entre determinismo e liberdade (tema estudado mais adiante) que nos faz perceber um movimento contínuo e ininterrupto inerente à existência, uma dialética, um fluxo que escorre indefinidamente e que somente o ser humano está em condições de absorver e responder. A vida e o pensamento e a vida têm essa tarefa árdua de posicionar e reposicionar o ser humano no mundo e na vida, esforçando-se sempre para, por meio da ação, situar-se diante do problema da vida humana.

Frente aos desafios reais do viver, é necessário perceber e se decidir acerca do determinismo da ação e da liberdade. Tal perspectiva nos leva a escolhas: ou optamos em concordar que tudo na nossa vida já está determinado e apenas seguimos o fluxo natural das coisas, ou decidimos pela construção individual de optamos pela liberdade da ação, que livra o homem da escravidão do determinismo. Nesse processo, não podemos nos demitir da vontade, do desejo que cada homem experimenta dentro de si. Rever o dilema da ação, por um lado o determinismo, por outro, a vontade, que apresenta ao homem o caminho de fuga do determinismo e, conseqüentemente, a ação libertadora de ir cada vez mais além das suas expectativas. Se por um lado se experimenta o universal do determinismo, por outro,

a liberdade da vontade de escolher e construir a si próprio. Em ambos os casos, a ação está implicada. Eis aí o problema da vida que será enfrentado por todos os homens e em todas as culturas em algum momento, a resposta virá em algum momento da história particular de cada um.

Assim sendo, ao compreendermos a discussão blondeliana enquanto constituição de uma fenomenologia prática que lhe é peculiar, destacamos que o cerne do seu problema filosófico é direcionado notoriamente para a busca de sentido da existência humana, mais especificamente a pergunta sobre se a vida humana tem um sentido. Assim, poderíamos sustentar, já num primeiro momento, que somente a dinâmica da ação é aquela que abraça por inteiro a esfera da existência humana, por isso mesmo devemos colocar a ação como sendo o centro da vida e o ponto de partida para se pensar uma filosofia. Somente ela está em condições de expressar com profundidade o que, de fato, é o homem existencial, rodeado de todo um dinamismo espiritual que o caracteriza como tal.

Podemos concluir, preliminarmente, que, ao analisarmos a existência humana e a ação como sendo o ponto central que resume em si a dinamicidade da vida, assim como, concluir que o transcorrer dos fenômenos apontam para uma ontologia implícita na filosofia da ação em que na série inteira dos fenômenos há um ordenamento ontológico das coisas, detectamos que a ação seria a fonte inesgotável dessa relação aberta e construtiva entre a via da finitude e a via da infinitude, numa relação ascendente a depender do agente e das opções que esse mesmo agente venha a abraçar. A ação seria para a existência humana sua fonte de sustentação e o sentido da vida seria o sentido da ação por ser ela o elemento irreduzível da vida humana. Em outros termos, ação e existência humana se confundem.

3.3 A perspectiva do olhar concreto na Filosofia da Ação

As considerações feitas até aqui buscam levantar aspectos da fenomenologia blondeliana na filosofia da ação, representando para a pesquisa o início de um delineamento para esclarecermos como se dá a perspectiva fenomenológica da ação no arcabouço blondeliano. Exploraremos agora o terceiro critério desse intento, que é aquele de compreender como o aspecto real das coisas e da vida se constituem dinamicamente na fenomenologia da ação. Faremos o esforço em analisar e compreender o peso que Blondel atribui ao mundo concreto e real, tal qual é percebido

e experienciado por nós e, a partir disso, mostrar como se dá ainda mais o processo fenomenológico no seu pensamento.

Passados 35 anos da obra *L'Action* (1893), Blondel é entrevistado por Frédéric Lefèvre que lhe questiona sobre vários elementos da sua filosofia. Essa entrevista originou um texto intitulado *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (1928), vindo a anteceder uma série de textos que Blondel ainda irá publicar, como por exemplo, *La Pensée*, *L'Être et les êtres*, *L'Action I e II*, *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, obras consideradas como seu testamento filosófico. Isso posto, a publicação do *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (1928) traz explicações e traços principais que nos ajudam a compreender melhor a filosofia da ação, dentre eles, a intenção primitiva e constante que motiva o pensamento blondeliano, assim como elementos de uma filosofia do concreto, inspirações e fontes que lhe ajudam a construir sua perspectiva filosófica, retificações e esclarecimentos sobre alguns pontos da sua filosofia, e perspectivas de obras que ainda estão por vir. Ou seja, o texto retrata o itinerário filosófico percorrido por Blondel até o ano de sua publicação em 1928 (Lefèvre, 1928) e ainda apresenta com mais clareza aspectos de uma filosofia que se encontra em elaboração.

O que nos atrai a atenção na entrevista é uma pergunta direcionada ao próprio Blondel em que se aborda um ângulo específico da sua filosofia a partir de uma curiosidade do entrevistador, que vale a pena ressaltar aqui por ser este um dos temas centrais que serve de fundamentação para comprovarmos ainda mais a nossa busca em esmiuçar na série dos acontecimentos a fenomenologia peculiar do filósofo da ação. Vimos tanto na obra *L'Action* (1893), quanto no *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (1928), a necessidade imprescindível de olharmos, antes de tudo, para a realidade concreta, para o estado real das coisas, somente a partir daí poderemos observar o que esse fenômeno tem a nos dizer e o que podemos conhecer dele. Pergunta Lefèvre a Blondel (1928, p. 52):

[...]. Porque é interessante evitar as confusões que tanto tem contribuído para acusá-lo de obscuridade e para tornar suspeito um pensamento aparentemente ambíguo. No entanto, a fim de dissipar qualquer equívoco, uma questão preliminar ainda me parece útil. Você foi chamado de "o filósofo do concreto". Mas será que esse termo não tem vários significados, e não entra em jogo empregos diferentes no mundo real?

[Blondel]: Sim, e às vezes até substituímos o concreto pela própria ideia do concreto, isto é, uma abstração tanto mais traiçoeira quanto se disfarça especificamente de seu oposto.

Há um interesse do filósofo da ação desde o primeiro instante da sua carreira acadêmica para com a realidade concreta, provavelmente contra o formalismo kantiano muito presente na sua época, de maneira que esse olhar permanecerá vivo nos textos durante toda a sua vida e entendemos que sua filosofia é uma ascensão entre dois polos, da finitude para a infinitude, do imanente ao transcendente. Isso justifica o nosso foco em destacar no seu percurso fenomenológico os tópicos anteriores referentes à existência humana para somente agora introduzirmos outro de fundamental importância, que é o título dado a Blondel de filósofo do concreto, em que parece concordar com a qualificação.

Ao concordar em ser intitulado como o filósofo do concreto, este nos chama a atenção para o esforço de pensamento focado diretamente no mundo real e concreto que nos afeta diretamente por estarmos envolvidos e sermos parte dele. Outro fator que cabe salientar na resposta acima deixa claro que não se trata da ideia do concreto, pensada como mera abstração, mas da realidade concreta e real onde cada ser humano enquanto singular que é, a vive, a experimenta e é parte dela também. Feitos esses destaques, facilmente se percebe que há todo um empenho filosófico que possui como intento construir um pensamento arraigado na condição de existência de cada ser humano, uma reflexão preocupada em olhar a vida para o fato ou para o *hic et nunc*, e não simplesmente se praticar uma reflexão que seja isolada do mundo concreto, caindo na pura abstração.

Defendemos, junto com Blondel, que a experiência que fazemos do real nos deixa entrever que ela é uma construção que está sempre a caminho e inacabada, e sujeita a percalços e avanços. O entendimento da realidade concreta nos faz colher as primeiras sensações e intuições no processo do conhecimento nos possibilitando afirmar que essa realidade é fragmentada e, por si só, difícil isolá-la do restante das outras realidades concretas também experienciadas. Assim, somos conduzidos a afirmar também com o filósofo que toda a realidade e tudo aquilo que está atrelado à vida é repleto de nuances, que a realidade é toda ela esfacelada, de sorte que todo e qualquer entendimento deve ser sempre visto na perspectiva do todo, jamais isoladamente.

Essa dinamicidade fenomenológica inerente ao real e ao concreto traz insegurança e dificuldades para o ser humano. Toda a nossa vida é uma experiência de fenômenos constantes que fazemos a cada instante, são inúmeras as impressões e conclusões tiradas no dia a dia, basta citar, por exemplo, a experiência de viver, de

se sentir, de morrer, de nascer, de escolher, de pensar, de agir, etc. Enfim, é isso que fazemos em cada momento da vida. Por isso, a experiência vivida é também uma experiência fenomenológica por provocar no ser humano sempre uma instabilidade, uma imprecisão, uma hesitação, ela é repleta de variações, de forma que nunca temos total domínio sobre nossas escolhas e conclusões e todo o caminhar existencial é acompanhado por um certo medo e insegurança sobre se as tomadas de decisão foram as mais acertadas ou não com relação à busca de sentido para a própria vida.

Diante disso, o ser humano é convidado necessariamente a buscar na fragmentação fenomenológica da realidade alargar seus horizontes, abrir-se para o todo e nunca simplesmente para as partes ou para um fato em si, tal qual fazemos quando estamos diante de uma obra de arte, exemplo destacado por Blondel (Lefèvre, 1928, p. 113):

Se nós quisermos, pela arte e pela literatura, ter mais acesso à ciência do real, ou seja, do concreto, as singularidades individuais trazem consigo a presença e o valor do universal, [...], não é suficiente ter satisfações intuitivas fragmentárias, nem, menos ainda, teorias gerais e construções metafísicas.

Está em jogo o fato de que a ciência do concreto se especifica no que se tem de mais singular, de mais particular, e a especificidade desse singular carrega consigo um valor de universalidade em que o singular se reconhece como parte do todo, que sintetiza as partes e responde por elas. Ou ainda, o particular e o real se compreendem sempre na perspectiva do todo, do universal, onde ambas se complementam mutuamente e se colocam no percurso de abertura e ampliação de conhecimentos sempre novos.

Blondel, citando Pascal, que diz que o homem é todo ele natureza, defende que a própria natureza é toda ela impregnada de um realismo espiritual, onde cada ser acaba fornecendo um tom que lhe é peculiar e singular, formando, de acordo com a conexão entre singular e universal, uma só unidade sinfônica do concerto total (Lefèvre, 1928). A condição real e concreta da vida enquanto singular faz parte de uma realidade que congrega toda a realidade fragmenta, ou seja, as partes formam o todo da realidade e, conseqüentemente, estão orientadas ao universal, deixando a experiência que o ser humano faz da realidade mais rica e integrativa, haja vista o conhecimento que já temos acumulado no decorrer nos tempos.

Ao analisarmos o vínculo existente entre singularidade e universalidade, damos conta de que fazem parte dessa mesma realidade dois aspectos, a saber: o material e o espiritual, que juntos, formam a estrutura do real. Fica claro para nós que as partes fazem parte do todo, no sentido de que ambas se complementam enquanto o singular pertence ao todo, e o todo pertence ao singular, tudo isso na perspectiva do conhecimento acerca da realidade. As duas formam o alicerce de todo o real. De acordo com Blondel:

O singular é a repercussão, no ser original, da ordem total, como o universal está presente em cada ponto real que contribui para a harmonia do todo. Eles, portanto, se concordam e se abraçam no concreto, o concreto que, como a palavra mesma indica, significa por sua uma unidade expressiva e distinta, e uma multiplicidade efetiva e sintética (Lefèvre, 1928, 79).

Tudo se dá no plano pessoal e singular. Por isso mesmo, o dado objetivo é uma captura do real pela pessoa que realiza essa empreitada que dura toda a vida, enriquecendo a experiência que ele faz de si mesmo e do mundo real como acúmulo progressivo de perspectivas e sínteses sempre novas. Trata-se de uma averiguação pessoal e intransferível, como bem diz Blondel (1973, p. XII): “necessito de uma verificação pessoal, e verificarei, custe o que custar. Nada pode fazer este controle em meu lugar; é meu e todo meu [...]; é meu e todo meu o que coloco na experiência”. É um trabalho solitário e pertencente único e exclusivamente a mim mesmo. Todas as provas, experiências e certezas que vamos admitindo com o passar do tempo é resultado da experiência pessoal que, gradualmente, aumenta com cada nova ação que se executa.

É necessário termos toda uma atenção em atribuir ao real o seu devido lugar na pesquisa filosófica, e, em decorrência, devemos ter todo um cuidado também em abrimos o fato do real à possibilidade de um conhecimento que lhe venha integrar e acrescentar-lhe algo, principalmente quando somos conscientes da interação entre o real conhecido e aquele que conhece. Por isso que, desde o início, frisamos aqui o mundo real como ponto de partida de um percurso ascendente.

O real é percebido e sentido na perspectiva fenomenológica, da mesma forma que a nossa consciência é também uma consciência fenomenológica, formada através da percepção dos fenômenos. “Conhecer é ser o que se conhece, [...] convertê-lo em si” (Blondel, 1973, p. 454). Esse é o esforço que é feito durante toda a vida e marca a nossa integração com o mundo real e concreto numa eterna busca por

compreensão da nossa condição de ser no mundo, principalmente por isso ocorrer no tempo e no espaço. Não é o suficiente para o ser humano apenas perceber as coisas como são, seus dados sensíveis, por exemplo, são fundamentalmente importantes. Dizer que quem percebe é também percebido e afetado pelo ser das coisas. Existe nessa relação um processo fenomenológico de um real e concreto percebido e outro que, ao perceber, sente-se profundamente tocado e transformado por ele. Talvez essa interação provoque no ser humano o desejo cada vez mais premente de buscar conhecer a si próprio e as coisas, ou seja, mais uma vez, estamos nos deparando com a possibilidade de abertura dos seres, enquanto parte do todo, a percorrer um caminho que se encontra totalmente acessível à perspectivas novas e desconhecidas. Existe um fluxo contínuo que cabe ao ser humano parar ou continuar.

Desse modo, defendemos que a filosofia de Blondel é toda ela uma interpretação e descrição daquilo que acontece com a própria vida de fato; há uma descrição fenomenológica daquilo que acontece com a experiência humana no decorrer da existência, e a plataforma de onde essa descrição se dá é a da realidade concreta, vivida e sentida por todos nós. Daí a explicação para a filosofia de Blondel ser abordada como a filosofia do concreto, por ser alicerçada na perspectiva do que acontece de fato. Ela é um discernimento com o olhar voltado para a experiência humana enquanto vida vivida e suas mais variadas dimensões implicadas nessa vivência. Trata-se de uma filosofia que olha para a experiência que fazemos da vida, buscando qual o vínculo que resumiria em si todos os aspectos da vida, e o que melhor resumiria toda essa perspectiva seria a ação, como falaremos mais adiante no decorrer deste trabalho³².

Está claro que o filósofo do concreto lança mão de uma filosofia que é, *a priori*, centrada na concretude da vida. Porém, o realismo pensado aqui é diferente de um realismo ingênuo, que acredita na correspondência entre pensamento e pensado, entre sujeito e objeto, segundo o qual a verdade seria a adequação entre a coisa e o

³² Para Simone D'Agostino (1999, p. 245:) "O realismo ao qual aspira Blondel não é um realismo ingênuo, puro objetivismo, que às vezes parece ser aquele peripatético. O mérito de Kant, e, também, por isso, a passagem através do idealismo transcendental tinha tido sua importância, era aquele de constituir o valor subjetivo do conhecimento. Kant, entretanto, deve ser corrigido com Aristóteles e vice-versa; é esta, em poucas palavras, a grande intuição histórica filosófica que guia todo o itinerário da *Action* entre aristotelismo e o kantismo". Continua Simone D'Agostino (1999, p. 246): "Blondel dedicará a sua tese de doutorado francesa à análise concreta de algo mais além e anterior aos méritos e as lacunas do aristotelismo e do kantismo, e que ele apresentará etapa por etapa, detalhadamente, como o ato opera a síntese entre matéria e forma, fenômeno e noumeno, sujeito e objeto, senciante e sensível: a ação".

intelecto. Uma filosofia pautada na ação só poderia indicar e frisar a importância que o olhar para a realidade concreta teria para a sua reflexão filosófica. Para o filósofo da ação, a verdade é a adequação entre a vida e o intelecto, isto é, a adequação entre a experiência que o homem faz de si, suas experiências fenomênicas e o intelecto (Blondel, 1973).

Essa atitude não deixa de ser um reflexo do contexto europeu do século XIX e do século XX. A obra *L'Action* (1893) nasce da necessidade de se iniciar um diálogo com o pensamento moderno que está pautado nos valores, bem como nas perspectivas das ciências positivas e das pesquisas científicas desenvolvidas nesse período, de modo que essa proposta fecha os olhos para todo e qualquer pensamento de cunho metafísico e busca de sentido da vida humana, assim como, as dificuldades encontradas pela filosofia, como bem considerou Ortega y Gasset, que classificou esse período da história como a menos favorável à filosofia, ou, idade antifilosófica³³.

Blondel tem clareza da nova fase das ciências, seus avanços e a produção técnica decorrente desta. Por isso, não pode passar despercebida, no seu arcabouço filosófico, a discussão acerca das ciências positivas e suas consequências para a Filosofia. Assim, com o intuito de dialogar com o pensamento moderno, é importante partir da observação do mundo real e sua concretude, tal qual fazem as ciências, porém, o real como alicerce da Filosofia, e não o racionalismo abstrato. Por essa razão, a filosofia da ação, logo no início, questiona sobre o problema enfrentado pelo ser humano acerca do seu sentido e destino (Blondel, 1973), tendo em vista a constatação dos fatos e a percepção de um determinismo natural que nos aprisiona, mas que é combatido pela liberdade e opção que fazemos durante toda a vida.

No processo do conhecimento, tanto a ciência quanto as demais áreas do saber, dentre elas a Metafísica, são importantes no processo da existência porque ambas se inserem no campo dos fenômenos enquanto são manifestações percebidas pelo ser humano. Está presente na *L'Action* (1893) toda uma preocupação em fincar uma filosofia que constate de fato o dado real e material, semelhante ao que fazem as ciências, mas também, não negar a possibilidade de abertura ao fenômeno da

³³ Por mais de uma vez, em suas conferências que deram origem à obra *O que é filosofia?*, afirma o pensador espanhol: “Os sessenta últimos anos do século XIX foram, dizia eu ao terminar minha primeira conferência, uma das etapas menos favoráveis à filosofia. Foi 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. Como não é possível arrancar da mente humana, desperta para a cultura, sua dimensão filosofante, o que aconteceu foi reduzi-la a um mínimo” (Ortega Y Gasset, 2016, p. 30).

Metafísica surgida nas experiências que o homem faz diante das manifestações que percebemos no decorrer da existência.

Diante do exposto, reparamos que a filosofia do concreto é a expressão mais clara do realismo blondeliano que, propositalmente, aponta para o pensamento de um realismo integral na filosofia da ação (Blondel, 1928; 1973). O realismo blondeliano “nos conduz a buscar concretamente o élan espiritual do homem diante do progresso da cultura tecno científica” (Cointet, 2000, p. 8). A meta é abrir uma frente de diálogo com o pensamento moderno e, principalmente, com as ciências dadas à sua pretensão, nesse período da história, de ser a única capaz de responder pelo todo da vida, visto que ela trouxe para si a responsabilidade de nos apresentar uma resposta última sobre todas as coisas.

O realismo da filosofia da ação visa “integrar concretamente todas as dimensões da existência humana e do mundo que nos circunda em uma síntese compreensiva que respeita os diversos aspectos do real” (Leclerc, 2000, p. 113). Entende-se levar em consideração os dados relevantes apresentados pela ciência e as outras áreas do saber humano, assim como a abertura espontânea do homem a um outro si mesmo, a uma transcendência que, de acordo com Blondel, está no centro da imanência.

De acordo com o entendimento acerca do realismo integral, a filosofia da ação revela, mesmo que implicitamente, uma dialética inicial apoiada na perspectiva fenomenológica, em que interagem nas entrelinhas dois conceitos: o real e o Real, segundo aborda Neves (2000, p. 111):

Ora, se o Real absoluto nos escapa em virtude da sua transcendência e da exigência de um percurso total, o real concreto é ratificado pelo próprio sujeito no confronto em que sempre se encontram. O real concreto é o espaço em que a ação do homem se exerce, onde o seu pensamento se desenvolve, onde a vida decorre. Assim, se a Verdade só o é enquanto total, deste modo coincidindo com o Real e com o Ser, concebe-se também uma outra forma de verdade que se estabelece na relação do homem com o real concreto e na determinação da sua progressiva autenticidade ontológica. É esse real concreto que a inteligência vai efectiva e progressivamente assimilando; é uma verdade gradual a ser estabelecida e continuamente aperfeiçoada.

A intenção de Blondel é acentuar o dinamismo existente na realidade concreta enquanto vivida pelo ser humano, assim como, o aspecto fenomenológico de duas realidades que se integram entre si, a saber: o real e o total. A relação entre ambas é de uma construção constante e aberta, e marcada pelo movimento existente no

tocante à expansão do ser pelo conhecimento e seu progresso na busca de sentido, o algo a mais das questões existenciais. Esses fatores evidenciam aquilo que chamamos de realismo integral, ou seja, a integralidade entre a vida e o pensamento que se encontra na ação, como veremos mais adiante. O realismo é integral porque busca compreender, a partir da experiência humana, a integralidade dos mais variados elementos que compõem a existência humana e sua realidade, vindo a elaborar uma síntese inteligente que mescla experiência existencial e mundo real com suas múltiplas nuances. Ele também é integral porque não se pode cancelar na filosofia da ação de Blondel o percurso existencial/experiencial que aponta para a relação entre finitude e infinitude como presentes no realismo integral. Ou ainda, o encontro entre objeto e sujeito enquanto interagem na busca de compreensão da realidade.

Seguindo essa linha de raciocínio, o realismo integral de Blondel apresenta também uma espécie de realismo crítico, no sentido de que não se pode contentar-se nem com o dogmatismo, nem com o ceticismo, fazendo-se necessário que tanto o real quanto a realidade sejam abertas ao infinito, ou ao transcendente, tornando-se uma espécie de realismo espiritual. O realismo significa, no pensamento blondeliano, o mais puro envolvimento do real no infinito, e, com isso, o real, além de ser atestado pelos nossos sentidos, também tem em si o seu dinamismo espiritual.

Tal experiência envolve a esfera de todos os fenômenos, quer sejam materiais ou espirituais; e cada experiência realizada é uma espécie de síntese deliberada pelos seres que se colocam no fio da fronteira entre o particular e o universal, finito e infinito, objetivo e subjetivo. Há, assim, um movimento constante de novas descobertas, de interação e de integração que assumem contornos de desconstrução e construção fenomenológicas.

Da experiência do real e com o real, colhemos as percepções e as sínteses que necessitamos para empreender uma fenomenologia em termos blondelianos. O processo de compreensão fenomenológica se dá a partir da experiência da própria existência, da própria vida, através, inicialmente, dos dados que colhemos objetivamente do real e que são colocados à prova com a própria experiência de vida. Disso resulta, pouco a pouco, um acúmulo natural de conhecimentos decorrentes da vivência/experiência que vai se alargando progressivamente durante toda a vida, em que a ação seria a síntese de todos esses movimentos internos e externos do ser humano. Destaca-se aqui a necessidade de observarmos o real como fator decisivo

no desenvolvimento da fenomenologia da ação que começa a ser trabalhada por Blondel.

Estamos falando, até o momento, de uma proposição filosófica que é diretamente atrelada à vida e, conseqüentemente, uma experiência cotidiana concreta e aberta em que os diversos fatores da realidade se fazem presentes na complexidade da vida. De acordo com essa visão, em que a Filosofia não é separada em nenhum momento de algum fato da realidade, o filósofo da ação toma distância do racionalismo cartesiano enquanto este nos aprisiona na nossa suficiência ilusória, deixando-se iluminar pela própria experiência, reconhecendo seus limites e seu inacabamento (Leclerc, 2000).

Essa imersão do filósofo de *Aix-en-Provence* numa filosofia que obrigatoriamente se inicia da percepção da própria vida concreta e real, coloca o ser humano na condição de ser seu próprio “laboratório vivo, dada a complexidade e multiplicidade de fenômenos que em si mesmo experimenta” (Neves, 2000, p. 132). A essa altura, é muito difícil pensar qualquer ruptura do ser humano com o mundo real e concreto, e vice-versa, trata-se de uma sinfonia de linguagens em que todos, sujeito e objeto, estão todos dentro da mesma pauta musical intercalando-se entre si. Daí a nossa preocupação, desde já, em separar radicalmente a relação objeto e sujeito, por ambos fazerem parte da realidade concreta.

Blondel, preocupado em pautar, cada vez mais, sua filosofia na realidade concreta, questiona-se sobre o perigo de cair na abstração diante de todo esforço para compreender o concreto, e diz: “prevejo o risco de cair no abuso que critico, limitando-me a considerações abstratas sobre o concreto, o concreto de que todo o meu esforço tem sido para não desistir um único momento” (Lefèvre, 1928, p. 80). Se a filosofia queiser ser fiel ao conhecimento científico e à realidade, ela também deve estar disposta a aceitar esta descontinuidade entre os fenômenos e sua síntese (Gilbert, 2023, p. 27).

A metodologia aplicada por Blondel parece empregar dois entendimentos no tocante à realidade: um seria a observação do mundo exterior enquanto sua dimensão experimental, e por isso mesmo ela ressalta a importância dos métodos utilizados pelas ciências positivas na *L'Action* (1893), embora essas sejam apenas um primeiro passo na concretização do conhecimento; e a outra seria a averiguação filosófica enquanto motiva, na busca pelo conhecimento, o uso que este faz das condições abstratas, no sentido de que existem na realidade aspectos inteligíveis que também

formam o conhecimento. Por esse ângulo, estaríamos aptos a dizer que a realidade, além de ser empírica, é também em parte abstrações feitas pela consciência no processo do conhecimento. Blondel parece se aproximar “do empirismo de Locke e do universalismo de Leibniz, sobre o sinal da caridade e não da simples curiosidade intelectual” (Cointet, 2000, p. 7).

O realismo blondeliano conduzirá ao que ele chama de método de implicação, que seria o mesmo que afirmar que existe algo implícito originariamente em nossas ações, pensamento e ser. É necessário descobrir aquilo que está universalmente e essencialmente implicado nos nossos atos, palavras e pensamentos (Leclerc, 2000); descobrir aquilo que se encontra escondido e implícito na ação, que pouco a pouco vai sendo explicitado, porém, nunca elucidado totalmente na nossa consciência. Trata-se de um percurso aberto capaz de conduzir o homem sempre a uma maior concepção acerca da ação e do que se encontra implicado nela.

Em vista disso, a filosofia concreta de Blondel tem o mérito de olhar o real na perspectiva fenomenológica, visando, a todo momento, assegurar a existência objetiva a partir de uma descrição de como as coisas acontecem na experiência de vida de cada um, analisando, de acordo com as necessidades do percurso da vida, dar um passo para além do fato. Esse processo fenomenológico parte da experiência pessoal e tem como foco descrever passo a passo as condições da ação concreta, sua efetivação e o élan que existe em todo esse progressivo dinamismo vivido e sentido pelo ser humano.

Há, em suma, uma fidelidade e uma sintonia entre a experiência de vida que fazemos e o apelo interior do homem por algo a mais e, para a filosofia da ação, isso não pode passar despercebido no pensamento moderno, é necessário relemos a modernidade, haja vista as grandes frustrações desse período, dentre elas, as ciências positivas como a única capaz de apontar a verdade sobre a vida.

3.4 A Fenomenologia como método filosófico

Com o intuito de aprofundar a discussão em torno da filosofia e fenomenologia pensadas por Blondel, discutimos acima três aspectos considerados fundamentais nesse processo de compreensão do pensamento fenomenológico blondeliano e que servirá de base para delinear o seu método fenomenológico, a saber: a pergunta sobre o sentido da vida e o destino humano, a questão da existência e a percepção da realidade concreta como ponto de partida da filosofia da ação para se responder ao problema sobre o sentido da vida humana. Esses pontos evidenciados representam na pesquisa o pontapé inicial, que, a nosso ver, firma a discussão em torno de uma fenomenologia em termos blondelianos. Tomaremos por base dessa reflexão a obra *L'Action* (1893), em que buscaremos descrever aspectos que constituem a fenomenologia de Blondel. É importante deixar claro também que o filósofo de *Aix-en-Provence* parte da constatação de que a ação é o centro da vida, por isso, desde o primeiro momento, sua fenomenologia é também chamada de fenomenologia da ação, ou ainda, fenomenologia da própria vida enquanto experiência que cada um faz no decorrer da existência.

Blondel, envolvido pelos desafios da sua época e buscando dialogar filosoficamente com as perspectivas peculiares do seu tempo, mais especificamente aquele científico, “propôs um projeto fenomenológico criado com intuito de envolver o espírito crítico de uma era considerada em si mesma pós-metafísica” (Conway, 2006, p. 579), que escreve um artigo intitulado: “Uma fenomenologia positiva: a estrutura da filosofia inicial de Maurice Blondel” (Conway, 2006).

Entendemos que estamos diante de um método fenomenológico descritivo/interpretativo alicerçado no movimento da ação e sua singularidade na vida humana. O motor dessa perspectiva fenomenológica é a ação como o centro da vida e a experiência que fazemos desta, ela corresponderia ao centro de integração para a qual todos os aspectos da vida convergiriam. O método blondeliano busca descrever a forma como a vida humana acontece e se manifesta sob o horizonte da ação.

A fenomenologia pensada pelo filósofo de *Aix-en-Provence* se difere daquela pensada por Husserl, que a instituiu de maneira sistemática, ou, em outros termos, não

é a intenção de Blondel instituir uma fenomenologia nos moldes de Husserl³⁴, mesmo que ambos se esbarrem em algumas semelhanças, como destaca Henry Duméry em *L'existence et la dialectique* de Merleau-Ponty³⁵, em que o texto nos chama a atenção para dois aspectos da filosofia de Blondel: o primeiro seria a novidade de uma filosofia pautada na ação; e a segunda evidencia características do método fenomenológico de Blondel com aqueles de Hegel e Taine:

A escolha do sujeito é reveladora. Blondel estuda a ação. Porém, o termo ação sequer foi classificado, por volta de 1882, nos dicionários filosóficos. [...]. Restamos estupefatos que Blondel, desde 1893, falou por sua conta própria de *fenomenologia*. Mas o contexto esclarece suas intenções: Blondel encontra-se próximo da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, mas muito oposto ao determinismo fenomenista de Taine. Mais ainda, ele antecipa, em certos aspectos, Husserl e sua fenomenologia das essências. Como Husserl ele separa em tudo o elemento essencial, necessário e invariável, do elemento acidental, contingente e mutante. Como ele, ele não põe a questão do ser senão depois de ter desanuviado o sentido do ser. Como ele, ele identifica subjetividade e liberdade. Como ele, ele luta contra o psicologismo (primado do eu psicológico) e contra o objetivismo (primado do objeto pelo menosprezo da atividade espiritual). Como ele, ainda, ele sonha em aliar um sentimento agudo sobre a especificidade das diferenças regionais da realidade ideal e uma filosofia universalista, servida por uma lógica demonstrativa irrecusável. Como ele, enfim, mas antes que ele, ele evoca o caráter intencional das peripécias do sujeito humano, ele esboça uma filosofia do corpo, da relação com os outros, da reciprocidade interpessoal que conduz à promoção do universo cultural. Sem dúvida essas aproximações não suprimem as diferenças. Elas provam, ao menos, uma coisa: Blondel pressentiu a maior parte das direções em que o pensar filosófico deveria se

³⁴ Segundo Husserl (2020, p. 44): “‘Fenomenologia’ – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*”. Ou ainda Husserl (2018, p. 161): “No que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina *eidética descritiva* dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica, e como toda disciplina descritiva, que não opera por substrução nem por idealização, ela tem sua legitimidade em si. O que quer que possa ser eideticamente apreendido nos vividos reduzidos em intuição pura – quer como componente real, quer como correlato intencional – será próprio a ela, e tal é para ela uma grande fonte de conhecimentos absolutos”.

³⁵ Merleau-Ponty na sua obra *Les Philosophes Célèbres* (1956, p. 288), especificamente no capítulo *L'Existence et dialectique*, nos alerta para o esforço que alguns filósofos fizeram para trazer para o centro do debate a existência e a dialética. Ele destaca a existência de um movimento que parte da existência verso a dialético. Nos diz Merleau-Ponty (1956, p. 288): “Ao designar os temas da existência e da dialética como essenciais no último meio século, podemos estar dizendo o que uma geração leu em sua filosofia, não é de maneira alguma a que a geração seguinte lerá e, muito menos, o que os filósofos aos quais ela se refere tiveram consciência de dizer. No entanto, é um fato, para nós, que todos trabalharam, mesmo aqueles que mais queriam, para superar as críticas e revelar, para além das relações, o que Brunschvicg chamou de “incoordenável” e que nós chamamos de existência. Quando Bergson fez da percepção o modo fundamental de nossa relação com o ser, quando Blondel se propôs a desenvolver as implicações de um pensamento que, de fato, sempre se precede a si mesmo, está sempre além de si mesmo, quando Alain descreveu a liberdade baseada no curso do mundo como um nadador na água que a retém e que é sua força, quando Croce recoloca a filosofia em contato com a história, quando Husserl tomou como tipo de evidência a presença carnal da coisa, todos questionavam o narcisismo da consciência de si, todos buscavam entre o possível e o necessário rumo ao real, todos designavam como uma condição nova de pesquisa nossa existência de fato no mundo”.

engajar no século seguinte. É essa potência de adivinhação que permite a sua de guardar uma atualidade mordaz (Duméry, 1956, p. 301).

Segundo Peter Henrici (1993), a fenomenologia pensada por Blondel não é igual à maneira como a fenomenologia veio sendo praticada nos séculos XIX e XX, por exemplo, que se ocupa principalmente em descrever figuras substanciais. Pelo contrário, Blondel buscava saber, no fato como se mostra, a necessidade aí inerente e até mesmo a sua inevitabilidade, e o que se refere a algo para além deste fato, ou seja, o que está para além do fato. Esses aspectos enfatizam a necessidade de pensarmos a fenomenologia blondeliana ainda mais como um método filosófico que como uma doutrina fenomenológica em si, se comparada à fenomenologia pensada como Husserl.

Diante do exposto, vale ressaltar que o método fenomenológico de Blondel é construído na perspectiva da ação como sendo o ponto de sustentação da vida, que unifica em si todas as esferas da experiência humana. Fica claro, por um lado, o seu caráter puramente existencial e, por outro, o esforço concentrado de responder as novas exigências do seu tempo, haja vista os desafios históricos, sociais, políticos e científicos dos séculos XIX e XX.

Uma das discussões reavaliadas nesse novo contexto da filosofia contemporânea é a relação entre existência e dialética que, de acordo com Merleau-Ponty (1956, p. 289), “a dialética que os contemporâneos redescobrem é, como já disse N. von Hartmann, uma dialética do real”, não mais pautada na visão abstrata da realidade ou da concepção essencialista das coisas. O momento da filosofia é desafiador porque ela busca dialogar com as tendências e os fenômenos contemporâneos, por isso mesmo, Blondel, como pensador cristão, propõe-se a construir sua perspectiva filosófica a partir de aspectos inegociáveis da filosofia da época, como, por exemplo, o positivismo, as ciências e o pessimismo de Schopenhauer, presentes fortemente no pensamento contemporâneo. Em resposta a essa nova postura e a partir da retomada dessas perspectivas postas, Blondel elabora sua filosofia a partir das constatações que a experiência humana faz e de uma fenomenologia que repensa a experiência humana como fruto do vínculo entre existência e dialética, sem excluir a Metafísica como sendo ela também um fenômeno que não se pode negar.

Para o filósofo de *Aix-en-Provence*, toda a experiência da vida se dá através da ação e tudo se movimenta em torno dela como a síntese mais perfeita da vida.

Dessa constatação, o filósofo faz um esforço para compreender os fenômenos que estão em torno da ação e como eles transcorrem diante da percepção da existência humana, por isso falamos em fenomenologia da ação, por esta se nutrir da própria vivência e experiência que o homem faz de si, trazendo-lhe mais sentido. Por conseguinte, “somente uma atitude fenomenológica é capaz de estudar a ação, ao suspender a questão ontológica, adiando-a, uma vez que a ação exige um discurso longo, peregrino, que descobre todas as suas condições [...]” (Pimentel, 2008, p. 78).

A obra *L'Action* (1893) descreve metodológica e fenomenologicamente passo a passo tudo aquilo que acontece em torno da ação. Há, nesse sentido, o movimento de construção de uma filosofia que afunda suas raízes na dimensão fenomênica do real, buscando-se assegurar no plano da imanência um realismo fenomenal, presente em todos os aspectos da existência e, com isso, possibilitar à razão interpelar os fins mais exímios da atividade humana. Estamos diante de uma atitude filosófica que pensa o sujeito como aquele que é edificado a partir da ação, da sua atividade prática, um ser aberto à construção e, portanto, inacabado.

Na descrição fenomênica, o filósofo não deixa escapar o tema das ciências positivas enquanto correspondem a sínteses de fatos positivos, as quais trabalham para ordenar os fenômenos através de procedimentos metodológicos que buscam compreender o fato em si, visando atenuar as limitações ou as deficiências da sensação e da percepção que o homem tem no contato com o objeto. No percurso fenomenológico de Blondel, as ciências positivas assumem seu relevo porque propiciaram a Blondel observar mais atentamente a realidade concreta, os fatos como eles se apresentam e se dão, sem prescindir em nada deles. Sua filosofia parte dos dados da experiência, dos fatos e da realidade. Diferente das ciências positivas, elas se abrem à perspectiva do todo, numa via ascendente. Em outros termos, somente as ciências positivas como ponto exclusivo e único da verdade não nos permitem fechar o olhar somente para a realidade dos fatos simplesmente, a realidade vai além daquilo que podemos constatar positiva e cientificamente para o filósofo da ação. E é esse esforço que será feito em todo o seu percurso filosófico.

A ciência da ação, expressão típica do pensamento blondeliano, é o ponto de convergência dos fenômenos e de todos os aspectos da vida. Ela traz para si a responsabilidade de condensar e moldar os efeitos da heterogeneidade das mais variadas ciências; ela reúne todos os movimentos da vida e a ação representa a síntese mais completa da existência, tudo para ela converge e dela tudo emana,

provocando um conjunto orientado de forças que se integram com vistas à expansão do indivíduo humano. A esse ponto, a fenomenologia de Blondel se direciona para a ciência da ação, que nada mais é que o detalhamento e a análise dessa mesma fenomenologia, pensada pelo filósofo como sendo tudo aquilo que é percebido e vivido pela razão e pelos sentidos (Blondel, 1973).

Analisando o texto da *L'Action* (1893), encontramos lapidado um grande projeto fenomenológico que se estende da página 43 à página 423, ou seja, da terceira parte da obra, que tem como tema “O fenômeno da ação”, passando pela quarta parte denominada de “O ser necessário da ação”, e desembocando na quinta parte do texto intitulada de “O acabamento da ação” (Blondel, 1973). Essas três partes abordam de forma descritiva o fenômeno da ação, caracterizado como ponto de encontro entre o objeto e o sujeito, a teoria e a prática, o imanente e o transcendente. O olhar de Blondel está voltado para a ação enquanto fecundidade infinita e riqueza de vida, ela representa a dinâmica da própria vida.

A fenomenologia da ação descreve a metodologia de como a ação acontece intrinsecamente na experiência humana. Ela se empenha em manifestar a sua estrutura interna e a conhecer as múltiplas perspectivas inerentes a esta e, a partir disso, encaixar e averiguar como se dá a experiência existencial de cada um em particular. Aquilo que Blondel propõe com sua fenomenologia da ação é, nada mais, nada menos, que um rastreamento documental da ação, em que analisa, passo a passo, o seu acontecer no interno da experiência humana, enquanto é desenhada sob a ótica do homem como um ser integral, que reúne em si todas os prismas da vida. O termo fenômeno intitula a terceira parte do texto da *L'Action* (1893) que tem como título “O fenômeno da ação” (Blondel, 1973, p. 43). Todo ele faz uma descrição sobre como intercorre o agir humano. Se “investiga o fenômeno da ação desde suas origens mais elementares até o seu mais amplo desenvolvimento” (Blondel, 1973, p. 42).

Em vista disso, percebe-se claramente que, desde o início, o texto se pauta numa expansão de compreensão da ação com relação aos aspectos da vida humana, isto é, a sucessão infinita da ação na vida humana. Trata-se de uma análise que vai desde as observações mais simples da experiência humana até as mais elevadas e, quanto mais se percebem os fenômenos acerca da ação, mais as possibilidades de alargamento da experiência humana aumentam e, por que não, o ser.

O método fenomenológico empregado na filosofia da ação é bastante claro quando se tem uma visão clara do pensamento blondeliano. Encontramos na

fenomenologia da ação um percurso que olha, primeiramente, para as coisas de ordem natural, sensíveis, para, progressivamente chegarmos às formas mais elevadas da vida coletiva, como a família, o Estado, dentre outras.

A expansão desse processo fenomenológico ocorre durante a vida toda, até chegar o momento em que o ser humano se confrontará com a possibilidade de afirmar que tudo não passa de simples fenômenos ou, por decisão pessoal, verificar se existe alguma possibilidade para se ultrapassar a esfera dos fenômenos trazendo alguma perspectiva a mais para a existência humana, seu sentido e destino. Seria o mesmo que perguntar se há algo a mais que precisamos correr atrás (abertura do ser) ou não há algo (fechamento do ser). Todas essas perspectivas só serão possíveis de verificar a partir do olhar voltado para a ação enquanto ela é a constituinte da vida, em outros termos, estamos diante de uma fenomenologia que tem como motor a “análise fenomenológica do nosso agir” (Vila-Chã, 1993, p. 322), como aquele que molda a experiência humana diante dos fatos e realidade da vida concreta fornecendo elementos sempre novos capazes de nos empurrar na direção ou não de vínculo a algo que dê sustentação e maior segurança pra as escolhas e a vida.

A terceira parte da *L'Action* (1893), especificamente a primeira etapa que tem como tema “Da intuição sensível à ciência subjetiva”, dividido em três capítulos, o termo fenômeno é entendido como aquilo que se manifesta, aquilo que irrompe e acaba sendo conhecido, sentido e querido de alguma forma. Surge-nos então a seguinte questão: de onde procede o fenômeno? Como se dá esse processo? O fenômeno é percebido e analisado pelo sujeito, tendo como característica afetar diretamente quem o percebe, não podendo, de forma alguma, ser um produto fabricado. Ele surge da relação entre conhecido e cognoscente, objeto e sujeito, na qual sujeito e objeto se atraem positivamente e estabelecem relações, e “pode-se e deve-se mostrar como o sujeito surge do objeto e como o sujeito retorna para agir e viver no objeto, sem prejuízo de qualquer questão ontológica” (Blondel, 1973, p. 42).

Blondel, quando intitula a terceira parte da sua tese de doutorado de “O fenômeno da ação” (Blondel, 1973, p. 43), tem em mente a dinamicidade e a força que a ação tem no transcurso da vida humana, e a percepção que esta terá sua expansão como uma consequência necessária da vida, de maneira que poderíamos concluir, a força que movimentava a vida é a mesma força que move a ação, ou seja, ação e vida se imbricam, unem-se como ponto de partida para qualquer reflexão filosófica. O centro da filosofia está na ação, porque é nela que está o centro da vida

e, em decorrência, refletir sobre o homem implica pensar em totalidade, e a ação representa o ponto de partida dessa totalidade (Blondel, 1973). Esses são os pressupostos básicos da fenomenologia da ação blondeliana. Daí surge um questionamento: se a ação é dinâmica, é o centro de onde a filosofia deve partir, é o centro da vida, então, o que se esconde por trás desse movimento total e qual o motor da ação?

A pujança que move a vida é a mesma pujança que põe em movimento a ação. Trata-se de uma força interior que tem origem no ser humano, que é identificada por Blondel como a vontade. É ela o motor da vida e da ação, e vice-versa, ela é a força que põe em movimento a existência humana e a própria ação. Na fenomenologia blondeliana, a vontade é um dos componentes mais importantes no desenrolar da vida. Ela representa o acontecimento e a força motriz da ação e da vida, e provoca a expansão dos fenômenos e do agir humano, além de ser intrínseca à ação. Porém, a vontade se depara com as condições da sua exequibilidade, principalmente quando esta se esbarra com as possibilidades da vida concreta.

O homem percebe que, inerente à vida humana, existe um movimento dialético inacabável e aberto que nunca se dá totalmente por realizado, trata-se do fenômeno da vontade. Verifica-se que essa vontade é um fenômeno inerente à vida humana que percebe em si mesma a existência de uma dialética infinita, sendo sentida a partir de dois polos que se comunicam: a “vontade declarada [...] e uma vontade mais profunda” (Blondel, 1973, p. 44), ou ainda, o “querido e o voluntário” (Blondel, 1973, p. 19). A relação dialética da vontade interage entre o desejo de finitude e infinitude, concretude e aspiração, insucesso e plenitude: uma *volonté voulue* (vontade querida, o atuado, o que se dá de fato) e uma *volonté voulant* (vontade querente, o puro querer), descritas na *L’Action* (Blondel, 1973). “A presença em nós do não querido leva o sujeito a querer não o objeto, não o fato, mas o ato e o ser mesmo da vontade” (Izquierdo, 1996, p. XXV). O homem se vê mergulhado no fio da fronteira entre o que ele quer e o que de fato se realiza: eis a dialética blondeliana da ação, impossível de ser suprimida no jogo da existência. Essa dialética da ação é orquestrada pelo determinismo e pela liberdade numa simbiose paradoxal (Blondel, 1973).

Dessa forma, existe uma lógica intrínseca nessa dialética que investiga no agir humano “aquilo que a faz possível, aquilo que a sustenta e, por fim, a origina” (Isasi, 1996, p. 11), no sentido de que a ação carrega consigo uma lógica que lhe é peculiar. É essa lógica que se deve descobrir. A dialética da vontade blondeliana traz elementos

que fazem lembrar a dialética hegeliana, de forma que essas compreensões se tocam e, em seguida, assumem contornos diferentes.

O fenômeno *vontade querente* expressa o elemento ativo da vontade, o puro querer, que aspira a uma realização plena e definitiva. Já o fenômeno *vontade querida* é onde de fato se chega, o atuado, o que se dá de fato. Daí surge o que ficou conhecido como dialética blondeliana, que é constante e presente em todos os momentos da vida, jamais podendo ser suprimida porque é inerente à ação humana. Constata-se, assim, a presença de um dinamismo natural ao sujeito e do qual ele não pode se subtrair: o da vontade em seu movimento dialético, em busca da realização do querer. “É, pois, na obra da vontade onde se revela a lei e o fim do querer” (María Isasi, 1996, p. LI). O estudo desse dinamismo é o que Blondel chama de ciência da ação ou ciência da prática, como se percebe no subtítulo da obra: *Ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática*.

L’Action (1893) apresenta uma investigação focada na análise fenomenológica do acontecimento da ação humana, mostrando o que de fato se dá no movimento em que a vontade, influenciada por moventes e motivos³⁶, promove a saída do homem de onde está até onde se encontra o acabamento de sua ação. De acordo com esse pensamento, o que se quer e almeja nem sempre é o que acontece de fato, porque se experimenta uma desproporção entre a vontade querente – a vontade em si mesma – e a *vontade querida* – a vontade realizada, a obra. Em outras palavras, uma coisa é o plano ideal do querer primitivo, outro o real e o que ocorre de fato, que independe por muitíssimos aspectos da vontade do sujeito.

Essa desproporção é para o homem a consciência de uma insatisfação natural provocada pela dialética da vontade por revelar de maneira acentuada a percepção de movimentos intrínsecos e contraditórios que alimentam o querer, ora o arrastando em uma direção, ora em outra e, às vezes, em direções que levam ao arrependimento e novamente a viver a dialética.

Assim, para o filósofo de *Aix-en-Provence*, toda a ação humana comporta uma dialética entre o querer e sua realização. É na ação que se desdobram todas as relações de equivalência e discordância quanto à vontade do homem. De maneira

³⁶ Blondel (1973) distingue moventes e motivos da ação. Os moventes são os impulsos provenientes da estrutura corporal humana, seus instintos, suas pulsões, suas necessidades fisiológicas (comer, beber etc.), que funcionam como causas eficientes da ação. Os motivos são as causas finais da ação, ou seja, os objetivos que atraem a ação como uma causa final, tais quais as ideias de uma vida moral mais digna, sincera etc.

geral, entender a ação é manifestar essa dialética entre a vontade que quer e a vontade querida, atingindo a explicação para a própria história e a compreensão de seu destino (Blondel, 1973). Esses aspectos ressaltam como a fenomenologia blondeliana acontece e está interligada à ação, de forma que agir significa, inicialmente, comprometer-se e se arriscar em todas as situações que porventura venham surgir e, principalmente, imprimindo um caráter ontológico em cada nova ação e nova situação vivida no transcorrer de toda a vida. Estamos diante de uma filosofia que é, acima de tudo, dialética e existencial, que enxerga na ação o ponto de convergência dos fenômenos para que se ser possa desenvolver e progredir diante das possibilidades que vão sendo construídas no decorrer da vida.

Cada ação é para o homem um movimento autônomo e heterônomo. Por um lado, ele atua segundo um impulso que lhe é próprio, uma lei que o conduz a ir além de onde está. Por outro, ao mesmo tempo, ele depende da colaboração de forças externas para realizar esse seu desejo, ainda que de modo incompleto e provisório. Existem forças de fora que atuam independente dele, sem seu consentimento. Sem elas, nada ele poderia fazer. Por causa delas, não consegue nunca realizar o que quer, do modo como quer. O homem se sente impossibilitado de se reservar e se abster diante desse quadro. Mesmo escolher não agir é, de algum modo, decidir-se e agir (Blondel, 1973).

O projeto filosófico blondeliano identifica a importância da vontade e sua relação imediata com o agir humano. A dialética entre o fenômeno da vontade querente e o fenômeno da vontade querida é consequência do desacordo vivido pelo sujeito que experimenta um desequilíbrio perpétuo entre o desejo de realização e a vida fatural. Assim, somente a ação seria capaz de sintetizar o movimento interno da vontade, como expressa Blondel (1973, p. 42): “a ação como síntese do duplo querer”. Esse movimento descrito por Blondel nos conduz a olharmos para a fenomenologia que tem na ação a expressão mais pura da experiência humana, ou seja, o filósofo descreve, na perspectiva fenomenológica, o agir humano, como esse se dá na sua complexidade e totalidade.

Porém, faz-se necessário destacar que a experiência que fazemos da existência é aberta e inconclusiva, jamais definitiva, de modo que a ação, enquanto tomada de decisão inicial frente a uma nova atitude que o homem visa tomar, é uma ação carregada de desafios e, principalmente, não se tem a plena consciência dos elementos envolvidos e suas consequências. Em outras palavras, é impossível para

o homem ter a plena consciência dos diversos fatores que estão implicados em cada decisão tomada e ação praticada, tamanha é a complexidade dos fatores presentes em cada nova ação. Dessa forma, para Blondel (1973, p. 13): “uma hipótese, sem controle definitivo, torna-se sempre indispensável”. Uma fenomenologia em termos blondelianos é focada diretamente na ordem real das coisas, no seu determinismo, na própria experiência existencial de cada ser humano que tem na ação o centro da vida e, a fenomenologia se identifica com o mostrar-se da ação, denominado na *L'Action* (1893) de fenômeno da ação.

Portanto, a fenomenologia é pensada por Blondel como um método para compreender os fenômenos que estão em torno da ação, principalmente após identificar na ação o ponto de chegada de todos os fenômenos relativos à experiência humana. Também defendemos que o emprego do método fenomenológico na perspectiva da ação não deixa de ser o pontapé inicial para se esboçar uma fenomenologia de caráter próprio no sentido de que ela abre oportunidades para se instituir um tipo de fenomenologia semelhante e distinta ao mesmo tempo daquela apresentada por Husserl e Merleau-Ponty, por exemplo. Acreditamos que Blondel apresenta, com essa sua atitude filosófica, uma perspectiva nova, aquela de abrir, apesar das dificuldades peculiares ao seu tempo, a filosofia para enxergar as contribuições das perspectivas filosóficas nascentes e conduzir a filosofia, pela fenomenologia, a olhar a vida de forma mais integral, mais totalizante e, essencialmente, introduzi-la sob a ótica do espírito humano como aquele que pensa o todo da vida e não somente as partes. Essa visão de observar o fenômeno e seus movimentos como tais nos compromete, cada vez mais, com a experiência do por vir existencial.

Cabe ainda destacar, nessa concepção fenomenológica, que, em nenhum momento da obra *L'Action* (1893), Blondel privilegia um fenômeno em detrimento de outro, todos estão no mesmo nível fenomenológico, até mesmo o fenômeno da Metafísica, que ganhará uma particular atenção na obra. Toda a fenomenologia da ação é percebida na perspectiva do todo. Há um dinamismo na vida humana que torna cada experiência como experiência espiritual e universal e, assim, podemos acrescentar ainda que o trabalho da Filosofia nesse contexto todo seria aquele de buscar o justo equilíbrio entre a percepção dos fenômenos e propiciar ao ser humano as ferramentas para calibrar suas ações.

Por fim, se tudo é fenômeno, como se percebe em Blondel (1973), também estamos convictos que, por trás dos fenômenos, não encontraremos absolutamente nada porque os fenômenos são percebidos em séries, o mesmo que dizer que existe uma seriação de sucessão de fenômenos. Já a ação representa o ponto de intercessão das sínteses sucessivas dos fenômenos, o ponto de chegada em que o ser humano o percebe e o escolhe com vistas à formação do seu pensamento e das suas escolhas. Os fenômenos, nesse caso, convergem para a ação e para o homem, e o nosso pensamento seria aquele capaz de fazer a conciliação entre a conexão natural dos fenômenos e sua relação com o empírico. Em outras palavras, a ação é o vínculo essencial das sínteses sucessivas dos fenômenos, o que nos leva a concluir que existe uma relação íntima entre sujeito e objeto que ostentam uma relação sintética nos impulsionando a um repensamento da configuração natural dos fenômenos.

De fato, “a fenomenologia constitui em si mesma o estudo científico da experiência, como fenômeno total da ação” (Cornati, 1998, p. 200), mostrando-nos que a ação pode ser o *vinculum* de sustentação dos fenômenos e o da vida humana e, conseqüentemente, poderemos estar falando da descoberta do ser das coisas. Na via exclusiva dos fenômenos, nada satisfaz plenamente o ser humano que parece correr infinitamente na sua existência à procura de algo que não se sabe bem o que seja, de buscar alguma coisa que parece ultrapassar a via dos fenômenos, como uma necessidade vital que lhe empurra a buscar um *aliquid*. A esse ponto, resta-nos voltar a atenção para a questão do sentido e do destino humano enquanto, não encontrando satisfação plena no campo dos fenômenos e seguros de que a ação é o centro da existência humana, faz-se necessário agora buscar aquilo que orienta a ação, ou seja, o ser necessário da ação.

Nesse sentido, na filosofia da ação, tudo se articula harmoniosamente, e a ação é a única capaz de dar unidade ao próprio homem. No entanto, não se pode tolher deste a experiência de uma inquietação infinita vivida dentro do determinismo da natureza que se confronta com o fenômeno da vontade. Entre a vontade querida e a vontade querente, o que de fato acontece no dia a dia e o que de fato se aspira, essa dialética manifesta o élan do homem para com um fim supremo, fenômeno também sentido e percebido, uma coisa é o que de fato acontece (vontade querida) e outra é o que almejamos (vontade querente).

Em suma, a fenomenologia da ação se coloca num plano exclusivamente fenomenológico. Essa certeza se faz clara quando percebemos uma análise e uma descrição daquilo que está velado na consciência humana, fazendo-nos perceber a eflorescência lógica das ideias e de como elas aparecem no desenrolar orgânico das ideias, fruto da conexão feita dos fatos da relação entre o fenômeno da consciência e o fenômeno da ação, e o fenômeno da ação e o fenômeno da consciência.

3.5 A compreensão filosófica

“A filosofia tem como objetivo principal, como escopo único, assegurar a plena liberdade do espírito, garantir a vida autônoma do pensamento e fixar na sua completa independência, as condições que alicerçam seu domínio” (Blondel, 1990, p. 67).

As indagações blondelianas sobre a natureza da filosofia originam-se dos debates filosóficos travados na segunda metade do século XIX e início do século XX. Essa fase particular da história da Filosofia provocará no filósofo o sentimento de defender os ataques de uma cultura polarizada entre o pessimismo, o niilismo e o positivismo.

Passados treze anos da *L'Action* (1893), ao publicar os dois artigos que compõem *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906), Blondel apresenta um projeto no qual expõe o seu pensamento no tocante à questão sobre o que é Filosofia e quais os componentes que endossam sua articulação enquanto programa de conhecimento³⁷ em continuação ao que havia sido exposto na *L'Action* (1893), embora colocando ênfase na questão da origem da Filosofia³⁸:

Onde começa a filosofia? É ela uma primeira reflexão sobre os dados dos sentidos e da ciência, uma primeira crítica das indicações imediatas da consciência e das hipóteses espontâneas da razão? Ou bem constitui uma disciplina técnica a qual somente se chega mediante um método preciso, a partir de uma linha de demarcação estrita e posicionando-se para abarcar o conjunto de todas as suas questões num ponto de vista exatamente definido? (Blondel, 1997c, p. 529).

³⁷ Por “programa de conhecimento” entende-se a proposição de um modo de se conhecer, com específico ponto de partida, método e fim. Analogamente à distinção entre uma ciência enquanto prática de conhecimento e a mesma ciência enquanto registro do já conhecido, no caso atual se alude a um “programa filosófico de conhecimento” para distinguir a filosofia como “programa” e a filosofia enquanto “registro” do conjunto dos conhecimentos filosóficos acumulados.

³⁸ Ladrière, leitor de Blondel, também responde à questão sobre onde começa a filosofia, nos diz ele: “A filosofia começa a partir do momento em que o pensamento se torna capaz de explicitar a dimensão da vida universal como vida absoluta” (Ladrière, 1977, p. 180).

Um dos motivos dessa crise pela qual passava a Filosofia se atrelava ao fato de que esta se mostrava uma forma de conhecimento inconclusivo e carregado de antinomias. Partindo disso, naturalmente, concluía-se ser a filosofia inútil (positivismo) ou mesmo danosa (niilismo). Compreendendo a importância central das antinomias, Blondel considerará diversas delas em seus escritos.

De modo geral, como um dos colaboradores do *Dicionário Crítico-Filosófico* de Lalande, ele compartilhava a interpretação de que por antinomia se pretendia significar oposições e conflitos de qualquer natureza, aparentes ou reais (Lalande, 1999). Mas as antinomias filosóficas seriam de um tipo bem específico, ou seja, seriam antinomias da reflexão. Nessa perspectiva, “[...] a antinomia [...] surge quando não é possível adequadamente justificar de modo racional uma dada escolha entre teorias explicativas que se apresentam, ao menos aparentemente, como opostas” (Souza, 2014, p. 50, nota 43)

Blondel faz menção a diversas antinomias que povoam o âmbito do pensar reflexivo. Por exemplo, três delas estão presentes em: *L’Illusion Idéliste* (1898) (Blondel, 1997a), *Principe Élémentaire d’Une Logique de la Vie Morale* (1903) (Blondel, 1997b) e *Le Point de Départ de la Recherche Philosophique* (1906) (Blondel, 1997c).

Em *L’Illusion Idéliste* (Blondel, 1997a), trabalha-se a antinomia entre realismo e idealismo crítico (não o de modelo hegeliano). O argumento de Blondel gira em torno de que, de fato, não existe uma oposição entre ambos. O realismo tratado conceberia o conhecimento como uma representação adequada das coisas tal qual elas são; já no idealismo crítico, o conhecimento seria uma produção subjetiva e o objeto em si, inatingível. Em outras palavras, o realismo e o idealismo parecem contraditórios, no sentido de que, se um é verdadeiro, o outro é falso, porém, é impossível definir um deles excluindo o outro, já que ambos possuem como premissa em comum a crença de que, de alguma forma, ser e pensar se identificam, ainda que experienciados como distintos. A realista parte sempre da experiência de distinção entre ser e pensar, afirmando ser o conhecimento um exercício de aproximação desses extremos, acreditando, assim, que, de algum modo, eles possam se adequar. O idealista crítico parte da constatação de que ser e pensar são experienciados como distintos e a coisa em si, inatingível (são as bases da crítica da razão), mas só pode sustentar essa constatação inicial pressupondo que, de alguma forma, conhece que as coisas são

assim, ou seja, que o seu pensar de alguma forma se adequa ao ser, captando como as coisas são em si. Querendo tomar distância dessas duas perspectivas filosóficas, Blondel resolve essa antinomia do pensamento apresentando a ação como ponto de convergência entre a filosofia realista e a idealista.

No *Principe Élémentaire d'Une Logique de la Vie Morale* (Blondel, 1997b), evidencia-se a antinomia entre moral e lógica. Aqui o leitor se depara com o fato de que a ciência exige rigor e necessidade lógica, por um lado, e por outro, a ação moral pressupõe contingência e liberdade, eis o jogo de opostos no qual o sujeito se encontra. Essa obra é erigida sobre o paradoxo vida e pensar. No entanto, como dirá nosso autor: “nem o pensar é o pensar sem a vida, nem a vida é a vida sem o pensar”. [...] viver é realizar a unidade entre pensamento e ação” (Blondel, 1997c, p. 368).

Em *Le point de départ de la recherche philosophique*, a antinomia diz respeito à natureza do pensar filosófico, se esse seria comum a todo homem e importante para ele ou se, ao contrário, não fosse especializado, não existindo senão na produção filosófica dos especialistas. Em outros termos, a filosofia deve ser entendida como uma realização popular ou, diversamente, como especializada e técnica:

[a filosofia] estaria em estreita ligação com o pensar comum e com os problemas normais da vida cotidiana, sendo sua sistematização e dizendo respeito a todo homem, ou, na verdade, a filosofia seria um pensar autônomo em relação ao senso comum e à vida concreta, existindo apenas no interior dos sistemas filosóficos, como um pensar “especializado” e “setorizado”? Em suma, em uma linguagem mais contemporânea, poderíamos mesmo perguntar: a filosofia seria a sentinela dos discursos significativos em geral ou apenas um jogo linguístico entre outros? (Souza, 2014, p. 91).

Para Blondel, uma coisa e outra. A Filosofia pode ser encarada como sendo popular porque diz respeito à experiência de vida de todo e qualquer homem. Mas, é também técnica, porque sobrevive nos discursos controlados, rigorosos e técnicos dos que se podem dizer filósofos no sentido mais preciso do termo, ou seja, os especialistas.

Observadas essas três antinomias, uma questão se torna importante: em que elas se aproximam? O que as distingue e as unem em um bloco, além de sua evidente relação com a Filosofia? Tudo parece indicar que as antinomias se afunilam para um problema fundamental que sempre tocou a Filosofia: a dualidade entre a reflexão e o real, objeto direto de investigação em *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906).

A discussão apresentada por Blondel nos artigos de 1906, logo em seu início, atenta para um esforço em se abrir diálogo com correntes contemporâneas, tais como: as que se fundamentam na reflexão como ponto de partida da investigação filosófica, na atitude crítica e na intuição psicológica, cada uma delas repensadas pelo Filósofo da Ação. Essas doutrinas filosóficas presentes de modo forte na Filosofia Moderna sintetizam as inclinações filosóficas da época. Tais direções serão duramente criticadas pelo filósofo de *Aix-en-Provence* que elabora um programa de conhecimento ancorado na concretude da vida, na ação como princípio do qual deve partir a Filosofia.

Sobre o ponto de partida da Filosofia, várias hipóteses são consideradas por Blondel (1997c). Indaga-se se a Filosofia seria oriunda do senso comum e dos dados advindos dos sentidos. Dito de outra forma, viria a Filosofia desse primeiro olhar descomprometido, das primeiras impressões do homem em contato com as coisas, com a realidade e com o mundo, como querem o empirismo e o intuicionismo? Ou então, a Filosofia partiria dos dados positivos, objetivados pela ciência, como afirmam os positivistas? Ou ainda, em perspectiva racionalista, ela teria como origem os dados espontâneos da consciência? (Blondel, 1997c).

O entendimento blondeliano, já estabelecido pela *L'Action* (1893), é o de que Filosofia e vida não podem ser compreendidas como sendo separados. A Filosofia deve elaborar-se não no mundo das abstrações, das reflexões, em termos de uma linguagem fechada em si mesma e distante da prática, pelo contrário, ela é, antes de qualquer coisa, prática de vida inacabada, atrelada ao concreto, à ação. Num primeiro instante, em *Le point de départ de la recherche philosophique*, Blondel sustenta o intento de evitar que a Filosofia fique aprisionada ao campo puramente técnico, dificultando uma integração entre esta e a vida. Essa postura pode ser entendida como uma crítica aos filósofos realistas e kantistas da sua época, por tratarem a filosofia aparentemente de forma puramente ideal (Pimentel, 2008).

A forma com a qual Blondel, nos artigos de 1906, aborda a Filosofia e expõe várias tendências filosóficas da época coloca as bases daquilo que deseja de súbito tratar: da existência ou não de um estatuto científico da Filosofia. A questão diz respeito à pergunta sobre se a Filosofia traz consigo uma espécie de programa científico ou de conhecimento. A esse ponto, a filosofia parece percorrer os dois polos distintos que evidenciam a antinomia já referida há pouco, e segundo Blondel (1997c, p. 529-530):

Ao considerar as diversas doutrinas do passado ou do presente, tal dúvida parece, de fato, justificada e ainda, de direito, legítima. Por uma parte, se reconhece a qualidade de “filosóficas”, tratando-se dos maiores interesses do homem, a muitas considerações que supõe sem dúvida, naqueles que os propuseram, uma grande penetração de espírito, porém nada que exceda o alcance de uma atenção fragmentária e sem que nada ultrapasse as verdades óbvias. Por outra parte, os filósofos, aqueles que em sentido rigoroso, merecem esse título, tendem a revestir sempre seu pensamento de forma sistemática e a reduzir a universalidade dos problemas a uma unidade de uma doutrina tecnicamente específica. [...]. Por pouco que se reflita sobre essa anomalia se vê surgir uma dificuldade verdadeiramente embaraçante e que parece manter as condições essenciais da investigação filosófica: parece que o desacordo entre a matéria e a forma da ciência tem que ser inevitável. Por uma parte, com efeito, a filosofia sempre pretendeu exercer uma jurisdição universal, não pretendeu conhecer o todo, porém sim, conhecer acerca do todo; [...]. Por outra parte, a filosofia parece levada cada vez mais a restringir-se e especializar-se: por sua terminologia, pela natureza das questões que suscita, pela maneira como as trata, pelo conhecimento erudito. O filósofo ordinariamente parece adaptar o assunto universal que lhe preocupa a um método particular.

De acordo com a perspectiva blondeliana, podemos afirmar que a Filosofia interessa a todos, mas também que ela possui sua especificidade, relacionada com sua metodologia. Mais ainda, é apenas por respeitar essa especificidade que a Filosofia pode ser entendida como uma obra de ciência (especializada) e vida (popular) ao mesmo tempo:

Blondel se alvitra [em *Le Point de Départ de la Recherche Philosophique*] à exposição e à justificação de duas teses interdependentes: a) a de que o conhecimento filosófico possui uma especificidade própria ou uma característica formal (racionalidade), expressa em suas exigências técnicas (metodologia), que determina de modo decisivo o início e a meta de sua pesquisa; b) a de que é somente por passar por essas exigências técnicas que o conhecimento filosófico pode fazer obra de ciência e de vida ao mesmo tempo (Souza, 2018, p. 121)

Antes, porém, de mostrar qual o verdadeiro ponto de partida da Filosofia, indicará quais não o são. Várias correntes filosóficas respondem, com efeito, a esse questionamento, mas, segundo o filósofo de *Aix-en-Provence*, fazem-no de forma inadequada, por apresentarem hipóteses que se mostrarão falsas, a respeito da gênese da Filosofia. Assim, elencam-se algumas perguntas a serem investigadas a respeito da origem da Filosofia: a Filosofia viria exclusivamente da reflexão? Ou de uma atitude crítica? Ou de uma intuição psicológica?

Investigar quais seriam as teses a respeito dos falsos pontos de partida da investigação filosófica e dialogar com suas inconsistências é o passo seguinte a ser compreendida na filosofia da ação.

3.5.1 Os falsos pontos de partida da investigação filosófica

Blondel, no final do primeiro dos dois artigos de 1906, vai em busca de identificar aqueles que seriam os falsos pontos de partida da investigação filosófica. Três são os questionamentos discutidos de agora em diante: a) se a Filosofia procede exclusivamente da reflexão; b) se a Filosofia procede exclusivamente de uma atitude crítica; e c) se a Filosofia procede de uma intuição psicológica (Blondel, 1997c). O presente texto se preocupa agora em apresentar, em linhas gerais, as fundamentações dessas três correntes filosóficas, bem como mostrar os argumentos de Blondel no tocante às inconsistências dessas três falsas hipóteses.

3.5.1.1 Seria a reflexão o ponto de partida da investigação filosófica?

A tese que defende a reflexão como ponto de partida da Filosofia apresenta alguns problemas sérios na sua estruturação. O maior deles seria responder ao seguinte questionamento: a reflexão é tão autossuficiente a ponto de poder se isolar em si mesma e não levar em consideração sua relação com o mundo concreto e real? Como o isolamento da reflexão poderia representar o real concreto?

Seja o realismo, seja o idealismo absoluto (o de Hegel), coincidem em afirmar o ponto de partida da Filosofia como sendo justamente a reflexão isolada. De fato, ao enunciar que conhecer é adequar o pensar ao ser, o realismo pressupõe uma fundamental separação entre reflexão e real, ainda que advogue que, de algum modo, pensar e ser devam coincidir – de outro modo não poderiam se adequar. Por outro lado, o idealismo absoluto, apesar de supor que Ser e Pensar sejam o mesmo, constroem sua proposta filosófica sobre uma dialética que se mostra como esforço por superar a divisão entre ser e pensar que se experiencia, como se esta fosse uma aparência a ser superada (Blondel, 1997c). Em outros termos, para ser realista, é preciso aderir ao monismo idealista que identifica ser e pensar, para ser idealista absoluto é preciso aderir ao dualismo realista e partir da presumida experiência da separação atual entre ser e pensar:

O idealismo absoluto não se sustenta sem transformar-se em um realismo absoluto, deveremos dizer agora que, para conservar a reflexão como única fonte da filosofia sem incorrer no perigo de privá-la de suas pretensões ontológicas, o realismo dualista entre ser e pensar, levado a suas extremas consequências, deve reconhecer que somente se justifica por meio de um monismo idealista, segundo o qual o pensar é adequado ao ser, dando condições para que se construa uma ontologia, apenas porque, de algum modo, deve coincidir com ele. [...]. A raiz comum entre dualismo realista e o monismo idealista está nessa coincidência, que, não obstante, permanece sempre racionalmente injustificada (Souza, 2018, p. 126-127).

Em qualquer dos dois casos, a Filosofia começaria a partir de uma reflexão isolada do ser, e se completaria em sua identificação. Mas como explicar essa identificação de coisas isoladas sem a sua conexão em uma raiz comum? (Blondel, 1997c). Inicialmente isolada, a reflexão não poderia se reunir com o ser, senão por um milagre.

Dessa forma, poderia a Filosofia vir somente da reflexão isolada? Seguramente, não. Ancorar-se na reflexão unicamente significa cair no campo das generalidades e em noções ideais e abstratas. Quanto mais nos apegarmos ao caminho das abstrações, mais distante ficamos do mundo concreto e real, ao qual só temos acesso por meio do que Blondel chamará de prospecção³⁹:

[...] todas as percepções, todas as reflexões, todas as investigações, [...] não existem em definitiva senão em função de atos postos à luz da prospecção. Uma filosofia que não dá conta de tal conhecimento e de tais atos faz somente se aproximar de uma sombra projetada e fragmentada, não ao corpo mesmo do ser, em sua solidez e integralidade. Ela não saberia alcançar senão a generalidade e idealidades (Blondel, 1997c, p. 538).

Assim, as incapacidades elencadas por Blondel contra essa teoria, que põe a reflexão como ponto de partida exclusivo da investigação filosófica, deixam claro que a Filosofia se sente obrigada a abdicar de uma gama de perspectivas que essa por si só detém. A ação, por exemplo, passa despercebida segundo essa corrente filosófica, assim como a conexão entre pensamento e vida. O que se quer, na verdade, é evitar todo e qualquer pensamento que reduza a Filosofia somente a um dos seus aspectos, nesse caso, a reflexão.

Não podendo justificar o conhecimento como encontro, identificação ou adequação entre ser e pensar, a Filosofia não poderia partir de uma reflexão isolada.

³⁹ O significado da palavra prospecção será esclarecido mais adiante.

Entretanto, e se houver a renúncia às pretensões cognoscitivas? A Filosofia não poderia partir de uma reflexão isolada, contanto que se abdicasse de um conhecimento isolado? É disso que trata a segunda hipótese, investigada a seguir.

3.5.1.2 Seria a atitude crítica o ponto de partida da investigação filosófica?

A resposta de que a Filosofia consistiria na pura reflexão, caracterizando-se por se constituir em uma atitude meramente crítica (como para o criticismo kantiano) é refutada também por Blondel. A novidade fica por conta do redirecionamento das perspectivas apresentadas por Kant⁴⁰, que explica o conhecimento como resultado da ação da subjetividade, deslocando o eixo do objeto para o sujeito, no que será conhecido como criticismo⁴¹: “[antes] o conhecimento se devia regular pelos objetos; [...]. Tentemos, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da Metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento” (Kant, 2013, B. XVI, p. 10-20).

O termo “crítica designa, de fato, o projeto que não se propõe a extensão do conhecimento racional, mas sua legitimação. [...] implica ideia de separação, de discernimento” (Baraquin; Laffitte, 2007, p. 162). Kant inaugura uma nova visão na forma de se fazer Filosofia, herdeira do humanismo italiano, do racionalismo francês e do empirismo inglês. O diferencial de Kant é aquele de ser capaz de elaborar uma nova síntese a partir de bases anteriores. Assim, esse filósofo, herdeiro do humanismo, racionalismo e empirismo, teve a virtude de colher as essências desses pensamentos e acrescentar a eles traços próprios da sua visão de mundo e do seu filosofar.

O contexto filosófico é aquele marcado por posicionamentos racionalistas e empiristas. Tem-se, de um lado, a razão como critério de verdade e uma interpretação do conhecimento legítimo como dedução realizada a partir de ideias inatas e, do outro, a vivência – ou seja, a empiria psicofísica ou o resultado do uso dos sentidos – como

⁴⁰ O objetivo aqui não é fazer um estudo detalhado sobre Kant, mas levantar alguns aspectos do seu criticismo, mais especificamente centrado na Crítica da Razão Pura, para poder esclarecer o que Blondel considera como falso ponto de partida da investigação filosófica.

⁴¹ Para Ferrater Mora no seu *Dicionário de Filosofia* (2004, p. 621): “Dá-se este nome à teoria do conhecimento de Kant, por considerar-se que ela consiste fundamentalmente numa atitude crítica do conhecimento, ou da faculdade de conhecer. Num sentido mais geral, o criticismo é a tendência epistemológica que investiga as formas *a priori* que tornam possível o conhecimento. [...]. Também em Kant se encontra este criticismo quando ele afirma que ‘a indiferença, a dúvida e, por último, uma severa crítica são sobretudo mostras de um pensamento profundo’”.

o critério de verdade, se entendendo o conhecimento como fruto da indução ou, no máximo, como produto da dedução matemática. Diante dessas duas propostas, Kant se questiona se realmente haverá um conhecimento independente da experiência e, conseqüentemente, das impressões dos sentidos. Trata-se de distinguir entre conhecimento *a priori* (juízos analíticos) e conhecimento *a posteriori* (juízos sintéticos). O primeiro diz respeito a um tipo de conhecimento independente de toda prática e, portanto, puro, que em nada se mistura com os dados da experiência. O segundo seria aquele conhecimento que deriva dos dados da experiência, e, portanto, dos sentidos (Kant, 2013). Para Kant, o conhecimento se dá por meio de uma dinâmica relação entre sujeito e objeto. O entendimento se dá através de *juízos sintéticos a priori*, capazes de fazer progredir o conhecimento a partir da experiência (portanto, sintético) e, ao mesmo tempo, universais e necessários para todos (porque dizem respeito à forma universal de conhecer). Com essa definição, Kant lança as bases da ciência e do conhecimento humano. “É esse o problema geral da razão pura, questão ‘crítica’ por excelência, pois se trata de apurar os fundamentos e as condições de validade dos nossos conhecimentos” (Baraquin; Laffitte, 2007, p. 161).

Essa linha de compreensão conduzirá Kant a negar, por um lado, a Metafísica, na compreensão de que esta não pode conhecer a natureza dos objetos, as coisas como são em si; e, por outro, o filósofo alemão chega à conclusão de que a ciência é, sim, um conhecimento válido⁴², assegurando-se que a Matemática e a Física se credenciam a oferecer para a ciência um caminho seguro porque são baseadas nos únicos métodos seguros e universais de conhecimento. Como consequência dessas afirmações, naturalmente, surge a pergunta sobre a Metafísica e a sua validade ou não⁴³. Segundo Kant (2013, p. 5-6), assim, a crítica cumpre sua missão, que consiste em pôr a razão em seu devido lugar:

⁴² Diz Kant no prefácio da segunda edição da Crítica da Razão Pura (2013, p. 15): “Só o resultado permite imediatamente julgar se a elaboração dos conhecimentos pertencentes aos domínios próprios da razão segue ou não a via segura da ciência. Se após largos preparativos e prévias disposições, se cai em dificuldades ao chegar à meta, ou se, para a atingir, se volta atrás com frequência, tentando outros caminhos, ou ainda se não é possível alcançar unanimidade entre os diversos colaboradores, quanto ao modo como deverá prosseguir o trabalho comum, então poderemos ter a certeza de que esse estudo está longe ainda de ter seguido a via segura da ciência. É apenas mero tateio, sendo já grande o mérito da razão em ter descoberto, de qualquer modo, esse caminho, mesmo à custa de renunciar a muito do que continha a finalidade proposta de início irrefletidamente”.

⁴³ Segundo Kant (2013, B. XXIII, p. 23): “A tarefa desta crítica especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites,

Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*. Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios.

Apoiado no método matemático e físico, que causaram uma verdadeira revolução na forma de se fazer ciência, Kant quer também conduzir a Metafísica a uma reviravolta na forma como se pensa a relação entre sujeito e objeto. A prioridade de agora em diante centra-se no sujeito capaz de regular o objeto. Aqui reside a diferença entre a metafísica tradicional e a metafísica kantiana. Em suma, só o sujeito transcendental é capaz de conhecer e de atribuir sentido ao mundo.

Um dos resultados dessa crítica da razão é que, já que não há modo de conhecer a coisa em si, todo conhecimento baseado em juízos sintéticos *a priori* é um reflexo de como as coisas são para o sujeito que conhece. A diferença entre conhecer e não conhecer não se baseia em um critério objetivo, mas é determinada pela conformação com o conhecimento subjetivo em geral. Conhecer cientificamente é se conformar a ele.

E quanto à Filosofia? Cabe à crítica da razão manter as coisas assim, expurgando as pretensões abusivas que pretendem conhecer as coisas em si ou como é o ser em si mesmo. À Filosofia não cabe conhecer objetivamente, mas zelar para que os limites impostos pela crítica não sejam infringidos, em uma postura meramente crítica. Mas, o que não é permitido à razão em seu uso especulativo o será em seu uso prático, já que o imperativo moral é tido como um fato da razão (Blondel, 1997c).

Desse modo, Blondel acusa o criticismo de negar que exista uma intuição intelectual objetiva em relação ao emprego da razão em seu uso especulativo, e

mas também toda a sua estrutura interna. É que a razão pura especulativa tem em si mesma a particularidade de medir exatamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objetos para os pensar, bem como enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica”.

resgatar sua possibilidade em relação ao seu uso prático, ou seja, de cometer um contrassenso. Por conseguinte, o Filósofo da Ação defende a teoria de que o criticismo resguardou o valor ontológico de uma parcela privilegiada do conhecimento, porque julgou ser possível apoiar-se na ação refletida do juízo como se ela desse acesso a uma intuição moral (Blondel, 1997c).

A isso, acrescentem-se as observações de Souza (2018), que aponta para o fato de que esse resguardo ontológico – observado no que diz respeito ao imperativo moral – também pode ser constatado no que toca à estrutura do conhecimento individuada por Kant, já que a descoberta dessa estrutura é tida como um resultado objetivo da analítica transcendental⁴⁴:

[Por um lado] a razão pura no que concerne à sua aplicação prática é intuída como imperativo moral totalmente abstrato, como lei moral, e por outro a razão pura no [...] seu uso teórico é intuída como uma lei segundo a qual todo conhecimento fenomenal é possível (Souza, 2018, p. 132).

Assim, o que Kant julga impossível no que diz respeito aos objetos – conhecimento da coisa em si –, é entendido como possível no que concerne ao sujeito – conhecimento do sujeito em si:

[...] supõe-se como possível, além da intuição moral, uma intuição ou um conhecimento imediato (numênico) do sujeito no que concerne à estrutura de seu conhecimento – as formas da sensibilidade, as categorias do entendimento e as ideias da razão – e às leis de funcionamento da razão pura em seu uso teórico (Souza, 2018, p. 131).

Evidentemente, porém, o que ocorre com esse entendimento é que ele cria um problema parecido com aquele que ele quer resolver:

[...] a pesquisa filosófica surgiria e se sustentaria de modo legítimo somente dentro dos limites ‘exclusivos’ da razão pura e, em última análise, da apercepção transcendental. Mas o que não pode ser fornecido pela reflexão do objeto – ou seja, o ponto de partida da filosofia –, o poderia ser pela reflexão sobre o sujeito, lá onde ele aparece na pureza de sua autonomia, como lei moral e lei crítica – científica – para si mesmo? (Souza, 2018, p. 132).

Ora, nem as leis do emprego da razão em seu uso teórico, nem a ideia da moralidade expressa no imperativo categórico, dão acesso ao sujeito real, por serem

⁴⁴ Parte da crítica da razão pura em que se estuda a estrutura *a priori* que possibilita o conhecimento humano.

representações abstratas desse sujeito – entendido de modo transcendental – e da prática moral real e concreta (Souza, 2018). A proposta do criticismo kantiano sobre o ponto de partida da investigação filosófica não se sustenta, aprisionando o pensar filosófico no campo das abstrações:

Aqui ainda a filosofia é faltosa de um ponto de partida distinto e original: ela começa a partir das formas derivadas da reflexão e da ação. Permanece sob a influência dos resultados do esforço anterior do qual ela própria provém, em vez de se ligar a esse seu esforço inicial (Blondel, 1997c, p. 541).

Assim, para Blondel, é preciso observar esse esforço inicial, onde ação e reflexão se relacionam, bem como não se contentar apenas com os resultados tardios desse esforço, como são as ciências e a moral científica (a ética). Isso observado, chega o momento de considerar a terceira resposta elencada por Blondel como possível solução para o problema do ponto de partida da investigação filosófica.

3.5.1.3 Seria a intuição psicológica o ponto de partida da Filosofia?

O terceiro e último questionamento feito por Blondel na obra *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906), que versa sobre os falsos pontos de partidas da investigação filosófica, discute se a Filosofia não teria sua origem na intuição intelectual. Ainda que não se refira explicitamente a ele, Blondel (1997c) parece aqui se referir ao intuicionismo de Henri Bergson⁴⁵.

Sua tese de doutorado de título *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) se insere num contexto histórico marcado pelo positivismo do final do século XIX, que apresentava os fenômenos humanos e sociais como submissos ao determinismo que marca e rege os fatos do mundo físico. Por isso, Henri Bergson tem a precaução de distinguir entre duas realidades: a do mundo exterior e a do mundo interior. A primeira é aquela onde se situam os objetos materiais descontínuos, manifestada pela linguagem e, portanto, de domínio científico. Nela está a ordem da homogeneidade do espaço, extensão, quantidade e simultaneidade. Na segunda, está presente a ordem interior da consciência e, por conseguinte, o mundo psicológico.

⁴⁵ Como observamos no caso de Kant, também aqui não é a intenção deste trabalho aprofundar detalhadamente as obras de Henri Bergson, mas fornecer elementos que contribuam para uma melhor compreensão do que ele entende por intuição psicológica. As obras que serão apresentadas trazem ingredientes considerados imprescindíveis para poder se compreender a crítica feita por Maurice Blondel ao intuicionismo, também o bergsoniano, como se verá adiante.

Nesta última se faz presente a ordem heterogênea da duração, expressa através do tempo interior, da inextensão e da qualidade (Bergson, 1948).

Assim, não se pode explicar com a ordem exterior (ciência) o que é pertencente à ordem interior (consciência), da mesma forma que a ordem interior nem sempre bate com os dados da ciência⁴⁶. O grande erro apontado por Henri Bergson ao pensamento da época é aquele de confundir arbitrariamente inextensão por extensão, qualidade por quantidade. Assim, seguindo essa tese, não se pode explicar o tempo vivido (heterogêneo), o qual é de duração interior com o tempo exterior, que é uma projeção simbólica no espaço homogêneo. Ademais, a consciência se caracteriza enquanto é qualidade pura, duração e, por fim, liberdade (Huisman, 2000).

Outra obra de Henri Bergson que não pode passar despercebida é *L'évolution créatrice* (1907). A princípio, esse filósofo parece aderir à teoria de Spencer que admitia o evolucionismo, porém, logo a ela se opõe veementemente, apresentando sua teoria. Escreve Henri Bergson (2010, p. 12):

Trocariam o falso evolucionismo de Spencer – que consiste em recortar a realidade atual, já evoluída, em pequenos pedaços, igualmente evoluídos; em seguida, recompô-la com esses fragmentos, oferecendo antecipadamente tudo o que se quer explicar – por um evolucionismo verdadeiro, no qual a realidade seria seguida em sua geração e em seu crescimento.

Aqui encontram-se duas posturas distintas na forma com a qual se compreende o evolucionismo. De um lado, aquele que representa a vida como puramente mecânica; do outro, a representação da força psíquica como evolução natural e ascendente da vida do homem, e que o impulsiona a evoluir espiritualmente⁴⁷. De

⁴⁶ Henri Bergson nas suas *Aulas de Psicologia e de Metafísica* (2014, p. 7-8) reforça as ideias trabalhadas acima da seguinte forma: “Essa simples observação é suficiente para sugerir-nos que os fenômenos chamados de psicológicos não podem ser conhecidos pelos sentidos. Então, como temos conhecimentos deles? Por uma faculdade especial, que teremos oportunidade de estudar com detalhes e que se chama consciência. É ela que nos informa que estamos tristes ou que estamos alegres, que tomamos uma resolução, que nossos pensamentos se voltam para um determinado bem. A consciência é, portanto, uma faculdade de observação interior. É como uma luz projetada sobre os fatos dessa ordem particular que são chamados de psicológicos. A consciência, como falaremos mais adiante, é essa nossa faculdade ou esse nosso poder de conhecermos a nós mesmos. É um sentido interno. – Portanto, ao passo que os fatos do mundo físico são conhecidos pelos nossos sentidos, os fatos psicológicos só podem ser percebidos pela consciência”.

⁴⁷ Henri Bergson na obra *A evolução criadora* (2010, p. 7) introduz seu texto com a seguinte declaração: “a história da evolução da vida, por mais incompleta que ainda seja, deixa-nos entrever como a inteligência constituiu-se por um progresso ininterrupto, ao longo de uma linha que ascende, passando pela série dos Vertebrados, até ao homem. Ela nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo à faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e maleável, da consciência dos seres vivos quanto às condições de existência que lhes foram colocadas. Daí resulta

acordo com essa perspectiva, existe um impulso vital na natureza; e o homem, por suas características, dentre elas a inteligência, torna-se herdeiro dessa força propulsora, podendo agir e adquirir conhecimento sobre o mundo e a realidade existencial que o cerca.

No texto *La pensée et le mouvant* (2005), constituído de dois ensaios, Henri Bergson tem por intenção apresentar um método a se recomendar aos filósofos. Em um primeiro momento do texto, *La pensée*, Bergson lança um ataque aos sistemas filosóficos que, segundo ele, negligenciam a importância do tempo, que deve ser pensado como a sucessão do estado de consciência, ou, como ficou conhecido na sua filosofia: a duração. O segundo ensaio, *Le mouvant*, faz uma comparação entre os modos de conhecimento: intuitivo e intelectual. Eis o que diz Henri Bergson (2005, p. 224):

Nossa iniciação no verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência. Todo o progresso posterior foi um alargamento desse campo. Estender logicamente uma conclusão, aplicá-la a outros objetos sem ter realmente alargado o círculo de suas investigações, é uma inclinação natural do espírito humano, mas à qual é preciso não ceder nunca. A isto se abandona ingenuamente a filosofia quando ela é dialética pura, isto é, tentativa para construir uma metafísica com os conhecimentos rudimentares que se encontram armazenados na linguagem. Ela continua a fazê-lo quando erige conclusões tiradas de certos fatos em “princípios gerais” aplicáveis ao resto das coisas. Toda a nossa atividade foi um protesto contra essa maneira de filosofar.

Essa fundamentação expõe o método filosófico de Henri Bergson. A partir desses dados, Blondel elabora sua crítica à intuição psicológica, pensada como ponto de partida da investigação filosófica⁴⁸. A terceira resposta a ser enfrentada, assim, afirma que a Filosofia partiria de uma intuição, resultado do “esforço por apreender a vida do espírito em seu estado primitivo, no contato fecundo entre coisas e consciência” (Souza, 2018, p. 133).

Todavia, voltar ao mais primitivo do estado de espírito através da intuição não significaria deixar de lado o pensar e a reflexão sobre a realidade mesma da coisa? Como se pode inicialmente utilizar a reflexão como instrumento de aproximação da

como consequência que a nossa inteligência, no sentido estrito da palavra, é destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo no seu meio, a representar as relações das coisas exteriores entre si e, enfim, a pensar a matéria. Tal será, com efeito, uma das conclusões do presente ensaio”.

⁴⁸ Blondel (1997c, p. 542, nota 2) chama a atenção do leitor que a crítica feita a Henri Bergson não é extensiva a todo o seu pensamento e as suas tendências, mas apenas se frisa em um dos aspectos, no qual esse pensamento pode ser considerado.

intuição das coisas mesmas e, depois, afirmar que ela não passa de uma usurpação? Seria como subir em uma escada e, depois de chegar ao seu topo, querer pairar no ar sem ela.

Uma das conclusões que se tira é que, a partir dessa ótica, a Filosofia é conduzida a um projeto de conhecimento que tem como meta isolar-se em uma intuição completamente desprovida do sentido que só a reflexão pode fornecer em seu esforço de traduzir conceitualmente a experiência, tornando-a inteligível. Defender a intuição psicológica como ponto de partida da investigação filosófica é o mesmo que separar pensamento de ação. Para Blondel, não se pode, em hipótese alguma, separar reflexão (pensar-agente) de prospecção (ação-pensante) e vice-versa, porque: “viver é realizar a unidade entre pensamento e ação” (Blondel, 1997c, p. 368), entre reflexão e prospecção. “É preciso completar a teoria do pensar-agente (reflexão) pela prática da ação-pensante (prospecção)” (Souza, 2018, p. 134).

Enfim, a crítica de Blondel a esses três falsos pontos de partida da investigação filosófica não tem a intenção de dizer que se deva abandonar a reflexão analítica ou a intuição prática e sintética; pelo contrário, reflexão e prospecção, pensamento e prática fazem parte de uma mesma estrutura comum: a vida humana.

Indicada a crítica a respeito dos falsos pontos de partida da Filosofia, chega o momento de considerar o seu verdadeiro início. No segundo artigo da obra *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906), Blondel apresenta o seu pensamento no tocante à relação entre pensamento e vida, sendo, sua síntese, expressa através da integração entre reflexão e prospecção.

Todas as relações múltiplas experimentadas pelo homem são pensadas e vividas dentro de uma realidade na qual estamos imersos e da qual somos gradativamente conscientes. Porém, essa realidade não pode ser pensada separando reflexão e prospecção. É por meio da reflexão e da prospecção que se pode elucidar a própria experiência vital e, em decorrência disso, galgar o progresso da vida. É o que se verá a seguir.

3.5.2 Filosofia como tarefa: reflexão e prospecção

A conclusão que se tira até então é que a Filosofia não poderia ser entendida, como nenhuma outra forma de conhecimento, somente como reflexão, nem

simplesmente atitude crítica ou ainda intuição psicológica. Ora, o que poderia ser então a Filosofia? Qual seria o ponto de partida da investigação filosófica?

Para responder a essa interrogação, o Filósofo da Ação lança mão de dois termos caríssimos à sua filosofia: reflexão e prospecção. A partir deles, compreender-se-á seu programa filosófico, que apresenta a Filosofia como uma tarefa, ou seja, um projeto de realização (Souza, 2018).

A noção de prospecção se refere à prática vivida, o conhecimento direto e intuitivo que se orienta para a ação, ou seja, o conhecimento conhecedor e atuante. A prospecção é a capacidade de resumir, num ato de aparência simples, um grande número de experiências passadas, sob a inspiração de um grande número de ideias e de movimentos futuros. Por reflexão entende-se a especulação sobre o viver e o agir, um conhecimento indireto, do já atuado, uma retrospectiva do já vivido e realizado. Desse modo, a prospecção se orienta para o *individuum ineffabile* e a reflexão para o *ens generalissimum* (Blondel, 1997c).

Pela reflexão se representa o já experimentado, o já acontecido, o já atuado. É ela uma análise retrospectiva de acontecimentos passados, resultando sempre em uma elucidação da própria vida, ou seja, em um paulatino processo de compreensão das condições, dos modos e dos fins da experiência humana. Nesse aspecto, os conceitos são uma cristalização do já vivido e atuado, de modo a simplificá-lo, permitindo que a inteligência possa colher um seu esquema ou esboço, símbolo de sua ordem ou inteligibilidade, que, por sua vez, retroalimenta a própria experiência. Por seu turno, a prospecção ou intuição prática é entendida como um conhecimento direto. É um conhecimento sintético que acompanha a ação prática, constituindo uma espécie de familiaridade do homem com sua experiência. Porém, convém deixar claro que, para Blondel, essa distinção entre reflexão e prospecção não se dá de fato, mas apenas é um modo de se aproximar o que ele chamará de conhecimento em ato.

Querendo evidenciar a impossibilidade de separar reflexão e prospecção, Pimentel (2008, p. 64) afirma que ambas contribuem para um alargamento de horizontes do conhecimento:

Quando se considera a reflexão analítica sobre a vida, encontra-se a prospecção já presente como o conhecimento próprio do vivido; quando se considera a prospecção em sua síntese sempre apontada para o devir e o fim, evidencia-se o papel insubstituível da reflexão analítica para a realização deste fim, no presente do sujeito que age.

Seria impossível separar, no campo existencial, a reflexão e a prospecção porque elas são aspectos diversos da mesma realidade; não podem se isolar uma da outra porque são integradas no conhecimento em ato, que é fruto de sua relação dinâmica. O motor da reflexão é a prática, enquanto o motor da prática é a reflexão. O resultado desses dois aspectos distintos da atividade cognoscitiva – todavia, inseparáveis intrinsecamente –, o conhecimento em ato, possui uma finalidade bem precisa: a realização da ação (Souza, 2014).

Estando assim as coisas, Blondel conclui que a resposta para a pergunta sobre o verdadeiro ponto de partida da Filosofia deva levar em conta a estrutura do conhecimento em ato. A esse respeito, sintetiza Souza (2018, p. 136):

Podemos afirmar [sobre *Le Point de Départ de la Recherche Philosophique*] com segurança algumas conclusões: 1) A filosofia não pode proceder a partir da reflexão isolada, porque daí não se pode tocar nenhum ponto de partida concreto ou real, mas apenas representações abstratas. 2) A filosofia não pode proceder a partir da prospecção isolada, porque é impossível isolá-la, a não ser transformando-a em uma espécie de reflexão bastarda (ideia da prospecção), que, em fins de conta, deveria conduzir não só ao agnosticismo, mas rigorosamente à inconsciência, de modo que o ponto de chegada (a inconsciência) destruiria o ponto de partida da pesquisa (a pretendida prospecção). 3) A filosofia, ademais, não pode se propor como meta de seu esforço inicial a criação de uma relação, anteriormente não existente, entre prospecção e reflexão, ação inteligente e inteligência agente, porque isso pressuporia sempre um modo de interpretar a ação como sendo equivalente à ideia da ação e de especular sobre entidades e generalidades isoladas. 4) Por fim, todas as doutrinas revistas até aqui parecem compartilhar o vício comum de subordinar a pesquisa filosófica ao “conhecimento pelo conhecimento e para o conhecimento” (*Le point de départ*, p. 546). Mesmo aquelas que têm como pretensão subordinar a teoria à prática “se apresentam ainda sob os traços de uma teoria da qual é preciso dizer que é ‘um fim em si’ e um ‘meio para si mesma’” (*Le point de départ*, p. 546-547).

Em Filosofia, o que está em consideração é a vida concreta, a realidade vivida pelo sujeito enquanto a percebe como voluntária e necessária no arco da sua existência. Faz-se necessário dizer, ainda, que a ação humana como tal precisa ser vista não de modo isolado, mas em seu todo. Isso não significa, por outro lado, desvalorizar o estudo dos atos singulares. A Filosofia só tem seu início no momento em que o homem procura elucidar seu agir concreto e inteligente (prospectivo) por meio de uma reflexão que, enriquecendo-o, enriquece-se a si mesma em virtude dele: “O que o filósofo estabelece é, justamente, que esse ritmo regressivo e prospectivo é o que mantém o equilíbrio humano, um equilíbrio em movimento, delicado e belo” (Pimentel, 2008, p. 149).

Como a vida humana não é nunca só pensamento ou só prática isolados, o estudo da ação precisa considerá-los conjuntamente. No entanto, evitando outro perigo, é preciso saber diferenciar ação e ideia da ação, ou seja, o nosso agir (ação) e a nossa reflexão posterior sobre ele (ideia da ação). Em síntese, nas palavras do próprio filósofo de *Aix-en-Provence*: “a ação e a ideia de ação não são equivalentes, o praticante não pode dispensar de pensar e o pensador de praticar. De certo modo, poderíamos dizer que a ciência da filosofia não se distingue da filosofia da vida” (Blondel, 1997c, p. 562).

Nesse sentido, a contribuição de Blondel e sua Filosofia da Ação para o debate filosófico é de grande valia. Por seu intermédio, compreende-se a Filosofia não como algo alheio ao homem, uma mera e vazia especulação ou jogo linguístico, mas como o exercício da autocompreensão humana da sua própria existência; a tentativa mais radical de aprofundar sua elucidação experiencial, ou seja, tornar mais clara a relação entre pensar e ser, que se realiza na ação. A Filosofia é compreendida como um movimento constante, porque a vida é dinâmica e suscita sempre novidades, assim como questões fundamentais que emergem em épocas e contextos diferentes. Seguindo essa linha, filosofar é “formular adequadamente os problemas, no contato com o chão da experiência, para encaminhar o pensamento às soluções efetivas” (Pimentel, 2012, p. 149).

Da relação entre prospecção e reflexão nasce o filosofar, “que é o exercício da autocompreensão da condição humana situada na história” (Pimentel, 2012, p. 149). Para Blondel (1997c, p. 559), a Filosofia cumpre o papel de elucidar a vida e ela “verdadeiramente começa quando [...] se faz praticante”. A partir dessa perspectiva, a Filosofia seria a elucidação da experiência humana e, conseqüentemente, o cumprimento e exercício de uma tarefa, que consiste não só em explicar a vida, mas fazê-la:

Para o homem, com efeito, a vida não é a vida sem o pensar, assim como, o pensar não é o pensar sem a vida. É necessário, pois, servir-se do que se é e do que se tem para conhecer e servir-se do que se conhece para ser e para ter mais, sem que, nessa propulsão alternativa – como aquela de uma roda que gira avançando – o movimento cíclico possa se completar em ciclo, ou seja, sem que a reflexão especulativa e a prospecção prática se reencontrem e coincidam desde já. [...]. A filosofia visa, num primeiro instante, não somente a explicar nossa vida, mas fazê-la. [...]. Ela é algo do que nos faz ser. Pode-se dizer que ela nasce do esforço que faz o homem à procura de si mesmo (Blondel, 1997c, p. 562).

Portanto, “a prospecção torna-se estritamente filosófica somente quando se propõe como tarefa inicial reintegrar nela todas as conquistas fragmentárias da reflexão” (Blondel, 1997c, p. 549). Nas palavras do próprio Blondel, “é na ação em que se faz necessário colocar a filosofia, porque é nela onde se encontra o centro da vida” (Blondel, 1973, p. XXIII).

Dessa forma, é esclarecida a afirmação da Filosofia como sendo a elucidação da própria vivência, o cumprimento e o exercício de uma tarefa. Ela deve partir da experiência do viver e com ela contribuir, superando o preconceito intelectualista que entende a Filosofia como sendo um conhecer por conhecer:

[...] a filosofia [...] é a vida mesma tomando consciência e direção de si, atribuindo ao pensar todo o seu papel e nada além de seu papel legítimo, tendendo à equação entre conhecimento e existência, e desenvolvendo simultaneamente a realidade de nosso ser entre os seres e a verdade dos seres em nós. A consideração do aspecto especulativo nos conduzirá, pois, a verdade do aspecto prático; a consideração do aspecto prático nos mostrará a realidade do aspecto especulativo e o valor substancial do pensamento (Blondel, 1997c, p. 549-550).

Assim, entre descrever a vida e fazê-la, entre especulação e prática como paisagens de uma mesma fotografia (pensada aqui como síntese dos elementos destacados na paisagem), a Filosofia⁴⁹ teria como tarefa, partindo do estado de integralização e dinamicidade entre reflexão e prospecção, lapidar o conhecimento em ato, mostrando-o como uma síntese entre reflexão e prospecção que compõe a ação em sua inteireza, já que a Filosofia tem como “objeto de estudo próprio, a ação” (Blondel, 1997c, p. 556). A Filosofia encontra seu ponto de equilíbrio no exercício da reflexão pela prospecção e da prospecção pela reflexão, nascendo, assim, o conhecimento em ato:

As condições metódico-formais da reflexão e da prospecção asseguram que essas se exijam reciprocamente, como de fato se exigem realmente, por uma sorte de circunsessão, que é o conhecimento em ato. Nele, a reflexão e a prospecção estritamente filosóficas se exigem mutuamente. No conhecimento em ato, a prospecção se faz sob a luz da reflexão e essa conhece sob o amparo da prospecção. Fiel a essas condições, a filosofia encontra seu equilíbrio (Souza, 2018, p. 139).

⁴⁹ A compreensão de Ladière se aproxima bastante da visão blondeliana da filosofia pensada como tarefa. Para Ladière (2008, p. 37) “A tarefa da filosofia, hoje, é tentar contribuir, com o auxílio de suas próprias tradições históricas – em realidades, diferentes umas das outras, mas inspirada por uma busca comum da sabedoria –, para a elaboração de uma compreensão radical de nossa situação, capaz de abrir os caminhos de um futuro razoável”.

Ao voltarmos à questão inicial que põe em movimento filosófico *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906), sobre se a Filosofia seria uma disciplina técnica, que se trabalha mediante um método preciso, uma atividade de especialistas, ou se seria um trabalho comum e intrínseco à vida humana, chegamos a um entendimento mais completo da resposta de Blondel, segundo a qual tanto ela é técnica como um trabalho inerente ao ser humano, são as duas coisas juntas. A resposta é simples: a “ciência” filosófica e a vida humana se integram e se complementam mutuamente, são realidades inseparáveis. Por isso, seu programa filosófico parte da reflexão e da prospecção como perspectivas do filosofar enquanto está diretamente intrínseca à experiência humana.

A filosofia, inicialmente, visa não somente a explicar nossa vida, mas a fazê-la, não somente a exprimir os seres, mas a incorporá-los a ela e a assimilar-se a eles: ela é do real no real; ela não se orienta na contramão, ao lado ou de fora; mas ela vai no sentido da corrente; ela aí se mistura, ela a aumenta; ela é algo do que nos faz ser; pode-se, pois, dizer que ela nasce do esforço que faz o homem em busca de si mesmo (Blondel, 1997c, p. 562).

Portanto, tanto a especulação quanto a vida prática são manifestações de uma mesma realidade, a da experiência humana. Somente ela está em habilitada para articular todas as dimensões que envolvem a vida e o pensar, de modo que reflexão e prospecção são formas articuladas e necessárias de expressar a experiência humana na sua mais nobre totalidade. Essa é a concepção de Blondel sobre como a Filosofia contribui integralmente na elucidação da vida humana.

4 O FENÔMENO DA AÇÃO COMO ALARGAMENTO E PONTO DE CONVERGÊNCIA DA VIDA HUMANA

O terceiro capítulo é pautado na discussão acerca da ação como ponto de convergência entre todos os aspectos/fenômenos da vida humana, considerando como sua articulação de sentido fundamenta e qualifica o ser do homem no mundo, causando o movimento da sua expansão. Esse processo de alargamento do ser já foi tematizado nos dois capítulos anteriores, quando discutimos o contexto de surgimento de *L'Action* (1893), com as prerrogativas da filosofia da ação; e a forma como se pensa o sentido e destino da vida humana e a perspectiva de um método fenomenológico em termos blondelianos.

Doravante, procederemos para conhecer mais proximamente o que, de fato, seria a ação no pensamento de Blondel e como esse processo nos conduz para perceber, cada vez mais, da expansão do ser enquanto percurso e abertura, caminhos que possibilitam se encontrar a finitude com a infinitude, trazendo sempre mais uma maior compreensão para esse ser que está a caminho e que busca ressignificar suas ações, escolhas e passos.

Partimos do pressuposto de que a ação é a concatenação de todos os fenômenos da vida, ou seja, resume em si todos os aspectos da vida humana e representa o centro da vida (Blondel, 1973). Vinculada a ela, percebemos toda uma dialética acerca da integração entre os fenômenos que aportam para a dinamicidade da vida e, conseqüentemente, para sua expansão.

Destaca-se ainda, no encadeamento do capítulo, a presença permanente de um movimento ininterrupto e intrínseco à vida humana em que se constata a dinamicidade entre as vias da finitude à infinitude no que tange à abertura do ser para as possibilidades existenciais.

Atrelado às disposições acima, investigaremos o conjunto de forças que movem a ação e a vida. Os movimentos inerentes da existência humana nos fazem vivenciar um certo descontentamento no que concerne à experiência concreta da vida. Experimentamos uma certa desilusão natural frente aos desafios concretos da vida, especialmente quando percebemos que algo sempre nos escapa, nunca atingimos a perfeição com nossos atos e escolhas. É preciso compreender o que de fato fundamenta essa inquietação e ao mesmo instante investigar o motivo pelo qual a vida concreta nunca está totalmente plena. Parece existir uma ausência natural no homem

que o leva a interrogar-se sobre a possibilidade de entender-se como agente responsável de si no transcorrer existencial. Isso significa dizer que sempre queremos algo a mais com relação ao que já temos e somos, nunca estamos totalmente satisfeitos existencialmente, é como se uma força nos impulsionasse a sempre buscar ir mais longe a todo instante.

Muitos são os fenômenos que participam da ação e da vida humana, por isso gostaríamos de compreendê-los sob a ótica da filosofia blondeliana da ação e entender como o fenômeno da ação participa da totalidade da vida humana a ponto de defendê-la como centro da vida. Analisaremos os vários movimentos intrínsecos a esse processo concatenador e evidenciaremos, passo a passo, os componentes do itinerário fenomenológico acerca da ação e os aspectos mais relevantes no que concerne à ciência da ação.

4.1 A ação na sua essência

A filosofia blondeliana tem como missão primeira compreender e realizar a consumação da ação, por isso é chamada de Filosofia da Ação e, ao mesmo tempo, entendida como tarefa, direcionada ao cumprimento e ao exercício de uma meta. Pensar a filosofia da ação como tarefa é ater-se a uma filosofia que busca tornar clara a relação entre pensamento e ação, ponto crucial de todo o projeto blondeliano. Trata-se de pensar a vida como um exercício consciente, na percepção de que a compreensão da ação é a compreensão da própria vida.

A obra *L'Action* (1893), como já vimos, traz, logo em seu início, a questão sobre se a vida tem um sentido e o homem um destino. É muito claro para a filosofia blondeliana que a ação representa a síntese mais perfeita da vida, exprime a dinâmica com a qual a vida acontece, pois cada ação concretizada representa uma resposta pessoal que, pouco a pouco, vai moldando o ser humano e abrindo perspectivas de vida de acordo com as decisões realizadas e, conseqüentemente, replicando no interior do ser humano a pergunta sobre sentido e existência humana. A ação é uma necessidade que me faz atuar em todos os sentidos e, ao mesmo tempo, uma obrigação pela qual não poderei me furtar em obedecer, assim como, ela exige de mim uma verificação pessoal, custe o que custar. Ninguém jamais poderá exercer esse controle além de mim mesmo, trata-se de uma questão intransferível e de uma experiência pessoal inalienável (Blondel, 1973).

O termo “ação” assumirá em Blondel vários significados. É ele próprio, no *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, organizado por André Lalande, a propor a seguinte consideração sobre o uso do termo (Lalande, 1999, p. 13-14):

A palavra ação, mais concreta do que ato, exprime aquilo que é ao mesmo tempo princípio, meio e fim de uma operação que pode permanecer imanente a si mesma. Para a compreender e hierarquizar-lhe as diversas acepções seria bom utilizar a distinção tradicional em *Polein*, *Pratein* e *Teorein*. 1º. A ação pode consistir em modelar uma matéria exterior ao agente, em encarnar uma ideia, em fazer cooperar para uma criação artificial diversas potências físicas ou ideias. 2º. A ação pode consistir em dar forma ao próprio agente, em esculpir os seus membros e os seus hábitos, em fazer viver a intenção moral no organismo, em espiritualizar assim a própria vida animal e através dela a vida social. 3º. A ação pode consistir em realizar o pensamento naquilo que ele tem de mais universal, de eterno: a contemplação no sentido forte e técnico é a ação por excelência. No primeiro sentido a ação parece opor-se a ideia; ela luta para dominar uma matéria mais ou menos rebelde, mas deve finalmente aproveitar desta luta e enriquecer-se através da colaboração dos seus meios de expressão. No segundo, a ação parece opor-se à intenção de que ela se arrisca a traduzir imperfeitamente e deteriorar, mas que, pelo contrário, ela deve precisar, fecundar, finalizar. No terceiro caso a ação contemplativa parece opor-se às diligências e à agitação discursiva da meditação ou da prática, mas na realidade ela exprime a unidade perfeita entre o ser e o conhecimento que prepara os conflitos provisórios e subalternos de todas as potências exteriores, interiores, superiores por fim reconciliadas, hierarquizadas, atualizadas. Não se deve, pois, concluir destes conflitos transitórios uma heterogeneidade radical e final entre pensamento e ação. [...]. A ação deve constituir a síntese entre a espontaneidade e a reflexão, a realidade e o conhecimento, a pessoa moral e a ordem universal, a vida interior do espírito e as fontes superiores onde ela se alimenta.

Em suma, por um lado, a ação se identifica com o próprio homem, implicando a totalidade de tudo o que ele é e como ele é, já que, enquanto vivo, ele não é sem agir (sem querer realizar sua vida e, para isso, implicar tudo o que entra no raio de sua ação); por outro, a Filosofia, por suas pretensões cognoscitivas radicais (profundas) e universais, deve dedicar-se ao estudo da ação.

Diante da universalidade e da importância da ação que se confunde com a própria vida, o projeto do filósofo de *Aix-en-Provence* centra-se no estudo da ação humana enquanto voltada para a fenomenologia. Nota-se que o filósofo na *L'Action* (1893) faz um levantamento inicial sobre como se manifesta a ação (1973). Desse processo de reflexão, descobrem-se as surpresas e exigências presentes nessas manifestações, como expressa Leclerc (2000, p. 132-133), interpretando Blondel:

1º - A ação aparece antes como um fato universal constatado por mim e todos os demais homens: exprime a concatenação de todos os atos que constituem a trama da minha existência.

2º - Ela se apresenta também com uma necessidade da qual não se pode escapar, 'porque o suicídio é também um ato'; nesse sentido, aparece como independente da minha liberdade.

3º - A ação frequentemente se manifesta como uma obrigação de ordem moral que impõe escolhas penosas, renúncias e sacrifícios. 'Escolher é renunciar', segundo o provérbio popular. Ou então, como diz Maurice Blondel: 'cada decisão tira fora uma infinidade de atos possíveis'.

4º - Além disso, é impossível parar: 'se faz necessário ir adiante [...], é necessário empenhar-se, senão se perde tudo; [...] comprometer-se. [...].

5º - É impossível, além disso, comportar-me com plena lucidez seguindo sempre as minhas próprias ideias: 'A práxis que não suporta alguma demora, não comporta nunca uma clareza total; a sua análise completa não é possível por meio de um pensamento finito [...]. Um mero conhecimento não é nunca suficiente para agirmos, porque não se sustenta inteiramente: 'para cada ato existe um ato de fé'.

6º - É impossível cumprir tudo aquilo que decidi: 'Às vezes não faço aquilo que quero; em outros momentos, termino fazendo aquilo que não quero'.

7º - Os meus atos dependem de uma série infinita de consequências inevitáveis que não posso dominar.

Esse elenco de características supracitadas, consideradas a partir de uma leitura minuciosa da *L'Action* (1893), esmiúça a estrutura que acompanha o fenômeno da ação, das quais poderíamos citar: ela é fato universal, é necessidade exigente, obriga o agente moralmente a fazer escolhas, muitas vezes, não queridas; é empenho, abertura e compromisso constante, é reconhecimento dos seus limites e confronto entre duas realidades: finito e infinito. É impossível escapar ou fugir dessa dinamicidade, movida pelo peso das necessidades que se colocam diante do ser, exigindo a elucidação da experiência para cada ato vivido.

A ação humana é aquela que dá sentido à vida, ela é a elucidação da própria experiência humana existencial (Blondel, 1973), ela é carregada de um dinamismo interno repleto de fenômenos que se integram na hora do ato e no momento de cada decisão, é uma força propulsora atrelada à vida e ao campo das decisões que convergem para a sua concretização e realização.

A ação, no seu processo fenomenológico, é a união entre o conhecer, o querer e o ser, pensados também como fenômenos e conteúdos objetivos; ela penetra todas as realidades, e o conhecimento, por mais adequado que seja, jamais superará a ação. Por outro lado, os fatos contingentes não existem isolados, independentes do sujeito, mas surgem no desenvolvimento da ação (Blondel, 1973).

Por fim, segundo Blondel (1973, p. 23), a ação é:

[...] um sistema de movimentos espontâneos ou queridos, um estremecimento do organismo, um uso determinado de suas forças vitais em vista de um prazer ou de um interesse, sob a influência de uma necessidade, de uma ideia ou de um sonho. Nada mais que isso; nada mais que isso; por isso não há pontos preocupantes ou inquietantes.

Uma vez apresentado o significado da ação para Blondel, é necessário, por fim, dizer que ela não é uma ideia abstrata, pelo contrário, a ação é uma definição concreta de alcance universal, assim como é ela que modela o sentido da vida humana porque expressa a realidade mais profunda das coisas que antecedem até mesmo o pensamento, haja vista que até o próprio pensamento já é uma ação. Por tudo isso, estamos diante de uma exigência infinita e inesgotável que perdurará por toda a existência humana.

A ação se identifica com o próprio homem, implicado de tudo o que ele é e como ele é, já que, enquanto vivo, ele não é sem agir; por outro, a Filosofia deve dedicar-se ao estudo da ação. Esta abarca a pessoa na totalidade, dela não se pode escapar, de modo que se poderia dizer que o homem é o que ele faz de si por seus atos. Em suma, para Blondel (1973, p. 28) a ação é:

a síntese do conhecer, do querer e do ser, o vínculo do composto humano, que não se pode dividir sem destruir tudo o que foi dividido. É o ponto preciso onde convergem o mundo do pensamento, o mundo moral e o mundo da ciência. Se tudo isso não se unisse na ação, tudo estaria perdido.

Assim, tudo o que para o homem possui algum sentido só o possui a partir do momento em que se correlaciona à ação humana. Ela é a elucidação da experiência humana (Blondel, 1973; 1997c). Todavia, a ação possui um dinamismo interno, uma força propulsora atrelada à vida e ao campo das decisões que convergem para a concretização e realização dela.

A natureza da ação, cada vez mais, revela-se total e absoluta. O seu dinamismo aparece na consciência humana como irreduzível e aberta, fonte inesgotável de riqueza da vida, tonando-se a expressão mais evidente de todas as dimensões entre o real e o ideal, assim como o ponto de convergência de todos os fenômenos humanos.

Por tudo isso, todas as vezes que pensarmos na ação, devemos sempre ter presentes que ela cumpre a função de mediadora entre o pensar e a vida, o ideal e o real, realidade infinita, elemento primeiro da vida humana. Ela constitui uma síntese espontânea e de reflexão, de realidade e do conhecimento, do ser humano orgânico de natureza animal e da pessoa moral, da vida interior do espírito até as fontes que o alimentam.

4.1.1 Negar a ação acarretaria problemas?

Partimos do pressuposto de que o problema da ação nos é colocado como inevitável na vida humana, sobretudo porque estamos nos referindo a ela como o ponto de convergência de todos os fenômenos. Assim, “a ação é um fato na minha vida, o mais geral e o mais constante entre todos; é a expressão em mim do determinismo universal [...], a ação é uma obrigação” (Blondel, 1973, p. VII). Estamos defronte de um problema inevitável e que será colocado pelo ser humano em algum momento da vida, seja ele de maneira justa ou de maneira falsa (Blondel, 1973). Conseqüentemente, será necessário enfrentar a questão acerca da ação em um determinado momento da vida, cabendo ao ser humano a devida responsabilidade individual sobre como o fenômeno da ação será abordado.

Doravante, estamos imbuídos em analisar fenomenologicamente o agir humano e como ele acontece em nossas vidas e, em decorrência, buscaremos apresentar a forma como Blondel descreve analiticamente o fenômeno da ação e sua implicação na vida humana, vindo assim a assumir contornos de fecundidade e prosperidade no tocante à experiência que os seres humanos fazem da finitude à infinitude na busca existencial do sentido. Para isso, é importante colocarmos o estado do problema para termos a devida consciência sobre a implicação que a ação incide em nossas vidas.

A filosofia da ação será aquela de tentar elucidar o problema do destino humano focado na expansão dos horizontes enquanto solução para o problema do sentido e do seu destino. Ressaltamos ainda que a experiência que o homem faz dos fenômenos é aquela responsável pela deliberar o seu percurso enquanto efetivação autêntica das escolhas da vida. Dessa maneira, discutiremos se a ação, ponto de convergência de todos os fenômenos, deve ser abordado como problema moral ou não.

A ação é um fato em nossas vidas. Por isso, o olhar para a ação nos faz compreender de imediato a existência de duas vias destacadas por Blondel, são elas: a via direta e a via indireta do agir humano. A primeira retrata a experiência da vida em ação, a prática direta da ação, é o viver; já a segunda se refere à especulação, às conjunturas, à reflexão sobre o agir e o viver. Aqui ele é capaz de refletir sobre sua experiência, o já atuado e vivido. Ambos se integram na ação com vistas ao agir humano.

A primeira interrogação que se faz é se existe o problema da ação⁵⁰, em outros termos, Blondel vai investigar de perto as convicções daqueles que de fato acreditam que o problema da ação não existe, dentre as correntes de pensamento estão Schopenhauer com o pessimismo e o niilismo, posteriormente trabalhado por Nietzsche com mais afinco. Para ambas as concepções, é inútil interrogar-se sobre o sentido da vida humana e que, portanto, o problema da ação não existe, uma vez que a vida não é portadora de sentido. Tratar questões como essas são obsoletas e desnecessárias porque a vida é privada de sentido. Essas perspectivas nos conduzem a afirmar duas conclusões de antemão: por um lado, o pessimismo humano frente à vida e, por outro, o niilismo que tem o nada como horizonte da vida.

Blondel identifica duas atitudes referentes ao não conhecimento do problema da ação e, conseqüentemente, o não reconhecimento da existência do problema moral: o diletantismo e o estetismo. O diletante “representa o aspecto especulativo, a única atitude válida na vida é a abstenção metafísica, que nos leva a não querer nenhum fim” (Izquierdo, 1996, p. XII), tendo em vista que não existe o problema da ação e muito menos um problema moral. Assim, se nos abstermos da Metafísica, também nos absteremos de buscar um fim para nossas vidas e, conseqüentemente, não teríamos a questão existencial como pano de fundo para nossa busca incansável por algo que dê, de alguma forma, sustentação à existência enquanto algum tipo de busca pelo fim último. Nesse sentido, Blondel apresenta seu argumento ressaltando que não podemos simplesmente anular no ser humano o problema do seu destino, assim como nos apresenta a tese de que não podemos não querer algo (Blondel, 1973). É natural no ser humano querer e desejar algo na sucessão dos fenômenos contingentes, trata-se de um movimento irreprimível do querer humano, sendo assim, impossível no ciclo da vida humana cancelar a espontaneidade que nos é peculiar e

⁵⁰ Essas questões são abordadas por Blondel na primeira parte da *L'Action* (1893).

impossível não querer ou cessar de querer no transcurso existencial, é extremamente difícil pelo movimento do querer não buscar nenhum fim e não perseguir algo durante a vida.

Já o estetismo é caracterizado por ser o aspecto prático da negação do problema da ação. Destarte, também convicto de que não existe um problema moral, o esteta quer tudo e não se nega a nada, torna-se sensação e experiência e, sem reconhecer alguma orientação interior que lhe dê um norte para a vida, abdica da vontade de ser e da vontade de não ser. O esteta vive uma brincadeira divertida em que está em jogo o fato de não nos fixarmos absolutamente a nenhuma certeza no tocante à vida, apenas devemos viver de experiências e de sensações e afirma que se está decididamente a não querer definitivamente nada. A vida humana estaria atrelada apenas à vivência da experiência e das sensações, nada que ultrapasse essas duas esferas devem ser buscadas pelo ser humano. Tal perspectiva anularia no ser humano a pergunta existencial sobre o sentido e destino da vida (Blondel, 1973). O esteta é movido pelas experiências e pelas sensações, e sua vida é pautada simplesmente no não querer nada.

Tanto para o diletantismo quanto para o estetismo não há um problema acerca da ação humana e muito menos um problema moral em jogo. Segundo essas duas perspectivas filosóficas, se por um lado a questão metafísica não existe, por outro, é necessário não querer nada, apegar-se ao fato de que é possível realmente não querer coisa alguma, ou nas palavras de Saint-Jean (1965, p. 172):

O diletantismo e o pessimismo são duas formas particulares de ceticismo para as quais acreditar no ser e afirmá-lo são uma dupla forma de ilusão. O homem deve contentar-se em contemplar as aparências, fenômenos que dançam diante dele numa ordem perfeitamente anárquica e que cada um percebe à sua maneira.

A questão essencial versa sobre se é possível ao ser humano a possibilidade de não se querer nada, e até que ponto podemos nos eximir de querer o nada. Assim, faz-se necessário compreender com mais afinco o papel da vontade na vida humana e até que ponto a própria vontade já não seja de fato uma abertura à expansão da vida enquanto tal.

Assim, “saber que não se quer o nada, significa querer o nada. E não quero querer, *nolo velle*, se traduz, imediatamente, na linguagem da reflexão, nestas duas palavras: quero não querer, *volo nolle* (Blondel, 1973, p. 12). Desse modo, é

impossível não querer nada ao mesmo passo que é insustentável querer não querer, o posicionamento dos diletantes e estetas não se sustentam porque existe uma vontade humana infinita e aberta que é inerente à vida humana. Inconcebível uma *nolonté* (não-vontade) (Blondel, 1973, p. 30), a não ser que se trate de uma grave enfermidade, mesmo assim, ainda desconhecida hoje. Fica clara, portanto, a contradição intrínseca da vontade e a ausência de uma moral por parte do esteta, especialmente quando esta apresenta à vontade uma atitude positiva, uma vez que “não querer querer” e “quero não querer” expressam, nada mais e nada menos, que uma vontade dupla.

Como já vimos acima, as posturas do diletante e do esteta destacam em suas essências o fato de que não existe um problema da ação porque também não admite a existência de um problema moral. Essas atitudes apontam para uma nova questão colocada por Blondel, trata-se do pessimismo de Schopenhauer e do niilismo, correntes amplamente difundidas na Filosofia Contemporânea. Nelas, a questão sobre se existe o problema da ação se redimensiona. Para o pessimista e o niilista, existe, sim, o problema da ação, porém, sua resposta é negativa. O que isso quer nos dizer? Significa que a resposta para o problema da ação e, com ela, a existência, o sentido e o destino são meramente negativos, ou seja, voltamos à afirmação do nada. Esse posicionamento será trabalhado por Blondel na segunda parte da sua tese, onde se questiona se caberia, como solução ao problema da ação, uma resposta negativa (Blondel, 1973, p. 23-39).

O pessimismo de Schopenhauer vê a vontade humana como um princípio que merece maior atenção por se tratar de uma força irracional e cega, e, ao mesmo tempo, correndo o risco de não termos o controle total das coisas. Com a perspectiva do pessimismo filosófico como chave de leitura para a experiência humana, a vontade nada mais seria que um desejo enganador segundo o qual o homem deveria com todas as forças se descolar desse mundo em que vivemos. Refletindo ainda sobre a questão se há um problema da ação, percebe-se claramente que o pessimista responde à questão, mas de forma negativa, ou seja, sua solução para o problema da ação perpassa pela certeza de que existe a vontade, porém, no limiar da vontade, está a certeza do encontro com o nada. Em outras palavras, sua resposta aponta para o reconhecimento do niilismo como horizonte da vida. Neste caso específico, quando

pensamos pela ótica de Schopenhauer⁵¹, somos obrigados a afirmar que a vontade é um princípio mau porque significa para o ser humano fonte de ilusões perene, que aprisiona o homem nas utopias da vida desfocando-o. Para isso, é necessário superar o problema da vontade, mas isso só ocorrerá se formos capazes de negá-la. Assim, segundo Schopenhauer (tomo II, vol. 2, 2014, p. 196), “a vontade é contrária à sua natureza originária, que é um ímpeto cego à existência”.

O pessimismo apresenta também, como os diletantes e estetas, o nada como ponto final da experiência humana. A experiência do nada estaria atrelada à morte como ponto de chegada de todos os fenômenos humanos. Tal experiência exclui em definitivo a possibilidade da Metafísica como mais um componente da vida humana. Assim, “o apego à vida, [...], o medo da morte, não se origina do conhecimento, pois, [...] seria o resultado do reconhecimento, do valor da vida, mas [...], o medo da morte tem sua raiz diretamente na vontade” (Schopenhauer, tomo II, vol. 2, p. 196).

Para o filósofo de *Aix-en-Provence*, a vontade não poderia querer o nada; de fato, a vontade quer algo, está implicada nela a busca positiva para a resolução de um problema, que é a questão da existência enquanto busca de sentido e destino humano. Necessariamente, essa solução passa por uma solução positiva do problema (Blondel, 1973). Assim, para o pessimismo que busca querer o nada, salientamos que é impraticável a proposta pelo fato de que o nada almejado pela vontade é seguramente discrepante, haja vista que querer o nada é o mesmo que despertar a vontade para buscar alguma coisa. A vontade é orientada, para os pessimistas, para a forma de ser ou até mesmo de bem para si próprio.

De acordo com Blondel (1973, p. 32):

Para conceber o nada, é preciso começar por afirmar e por negar outra coisa, de modo que o próprio pensamento que se tem dele mantém-se fora dele e não o põe senão a ele escapando invencivelmente e envolvendo-o como uma presença eterna.

É preciso alertar o voluntarismo pessimista de Schopenhauer para o fato de que a ilusão do nada conduz o ser humano ao sofrimento e à dor. Segundo essa perspectiva, parece que o mal é verdadeiramente o bem e que o ser do homem se perde no nada tornando-se o mal, ou seja, essa corrente de pensamento defende

⁵¹ Para aprofundar mais amplamente a temática sobre a vontade e o princípio mau, consultar Schopenhauer (2014).

focar no nada em detrimento do ser, e, assim, cancelar as perspectivas que se venha a ter na vida humana.

Desse modo, destacamos a impossibilidade de não se configurar o nada ao passo que nem mesmo se quer o nada. “A tendência de todo ser é perseverar no ser, a luta pela existência, todo este instinto de conservação e de conquista não são somente um engano [...]” (Blondel, 1973, p. 29). Segundo o que vimos até agora é que a vontade está em busca de algo, ela quer, e esse movimento está aberto ao infinito na vida humana.

O niilismo caminha ao lado do pessimismo, para ambos, o fim da ação é o nada. Por isso mesmo, podemos até denominá-los de pessimismo niilista. Para o niilista, a vida não possui sentido algum, e, apoiando-se no pessimismo e no ceticismo, evidencia o fardo do que é viver. O pessimismo niilista, apoiado no nada como fim da ação, diz compactuar com “a experiência, a ciência e a filosofia” (Izquierdo, 1996, p. XXII).

Os niilistas, ao sustentarem querer o nada, não se eximem da pergunta sobre o sentido da vida. Para eles, a resposta é definitivamente o nada, defendendo que qualquer posição contrária ao nada não passaria de uma ilusão. Segundo essa perspectiva “o homem quer e quer infinitamente, mas se iludindo projeta o seu querer infinito no extremo infinito ao nada, ao qual denomina ‘ser’” (Souza, 2020, p. 7).

Portanto, para Blondel (1973, p. 55):

A quem quer que esteja persuadido de conceber e querer o nada como término de sua ação pessoal, há que responder: não se concebe, nem se quer o nada. E a impossibilidade de ter uma ideia simples e distinta do nada não é mais do que a tradução, em ordem intelectual, de uma sincera e soberana decisão da vontade. A concepção e o desejo artificial do nada derivam, pois, de uma inconsequência e de uma debilidade da ação querida.

Para a filosofia blondeliana, é impossível a vontade querer o nada, ou seja, a vontade não pode querer o nada, vindo a denunciar que querer o nada é contrastante e ilógico com o desejo implícito de sempre desejar algo na via dos fenômenos. Assim, de acordo com a filosofia da ação, a vontade quer algo e esse algo não pode ter o nada como desfecho final.

Diante disso, se observarmos atentamente o diletantismo, o estetismo, o pessimismo e o niilismo, perceberemos facilmente que em todos eles existem uma retórica em torno da palavra querer, seja ela um querer ser, um querer não ser, querer

não querer, trata-se de uma palavra que permeia as formas da existência humana no tocante ao problema existencial sobre o sentido e destino da vida humana. Assim como a palavra querer, ao nos referimos a essas doutrinas que propõem um aniquilamento total da existência humana, não conseguem fugir da palavra querer enquanto movimento da ação humana aberta para um algo a mais.

4.1.2 Qual a solução positiva para o problema da negação da ação?

A questão desenvolvida no tópico anterior pautou duas questões fundamentais: existe o problema da ação? Seria a solução para o problema da ação negativa? De agora em diante investigaremos o problema da ação a partir de uma solução positiva para o problema (Blondel, 1973). O centro da discussão continua sendo a vontade e como ela, por si só, não deixa de representar o movimento natural da vida como aquela que está infinitamente em busca de algo a mais para o ser humano.

Pensar à vontade é pensar na existência de um movimento natural da vida humana. Ela não é algo que se deseja, mas ela é o próprio dinamismo da vida enquanto busca aberta ao infinito e na qual não se pode aniquilar esse desenvolvimento natural do homem que é a sede de busca por algo a mais. Vimos que a via do nada já é um querer, uma vontade, e representa a afirmação do ser e a busca do bem de algo para nossas vidas. Entretanto, é impossível uma solução negativa para a ação quando ela se esforça para encontrar como horizonte de vida o nada.

O ser humano age porque dentro de si há um desejo natural que quer algo. Não se trata de um fator psicológico que lhe orienta a buscar esse algo, mas um impulso natural da vida que está em busca, sempre mais, de um novo passo adiante, não se tratando obviamente de um querer e um não querer, trata-se de sempre querer algo, e, quanto mais se busca esse algo, mais se quer um novo algo. “Não querer já é querer, e o querer que quer não querer se contradiz” (Gilbert, 2005, p. 337). Agir e querer são correlatos, fazem parte da essência do ser humano. Desse modo, qualquer ofensiva que vá de encontro à vontade afirmando que é possível nada querer, é fadada ao fracasso porque, cada vez mais, a vontade se sobressai, e, portanto, estamos diante de um fenômeno que se transcende sempre mais.

Quando Blondel resolve tecer a tese sobre a filosofia da ação, observa a perspectiva filosófica do diletante e do esteta centrando seu foco na vontade, vindo a

deter seu pensamento no caráter complexo da vontade (Virgoulay, 1987). Com isso, ele conclui que “as ações do homem não são vazias. Nessa existe algo, é a presença de uma vontade” (Fumagalli, 1997, p. 130).

Assim, de acordo com Blondel (1973, p. 327-328):

De que serve al homem ganhar todo o mundo? Tudo o que tem não lhe basta, e quando o tem não lhe parece nada, porque ele não se basta e não se possui a si mesmo. [...], a vontade humana não pode reservar-se totalmente para si porque não procede totalmente de si. Por maior que seja o círculo, a ação o faz sem irromper. Não está em seu poder pôr-se limites. Dizendo em palavras abstrata, a vontade se vê obrigada a querer-se a si mesma.

À guisa de conclusão, não é possível cancelar a sede de vontade no homem, “há algo” (Blondel, 1973, p. 40;41 e 43), e se há algo é porque eu quero alguma coisa, esse algo que quem exprime é a minha vontade, a minha busca insaciável por algo que não sabemos o que seja. Assim, tanto Agostinho, quanto Descartes pensaram o seu cogito, Blondel não foi diferente, seu cogito se estabeleceu na vontade. “Não é a vontade que faz ser o que ela é. Ao contrário, pelo fato de que quer algo, dá a entender que há alguma coisa que ela não faz, já que se quer ser o que todavia ainda (a vontade) não é” (Blondel, 1973, p. 43). Em suma, há algo, seja nos “meus atos, no mundo, em mim, fora de mim, não sei onde e nem como, mas há algo” (Blondel, 1973, p. 41). Há um movimento existencial que parece apontar para uma abertura de horizontes, e, ao nos colocarmos como seres finitos, uma sede de infinitude toma conta das nossas perspectivas, parecendo nos direcionar para buscar algo para além dos fenômenos contingentes. Essa dinamicidade acaba, de algum modo, empurrando-nos rumo a algo que se quer, mesmo sem sabermos bem onde queremos chegar.

4.1.3 A vontade como força motora da dialética blondeliana

A filosofia da ação é toda ela uma elucidação da experiência humana que, centrado no fenômeno da ação, aponta para a verdadeira essência da vida enquanto abertura do ser que está em busca de compreender a si mesmo no projeto de vida escolhido a partir de uma opção vital. Logo, conseqüentemente, todas as escolhas e todo o movimento da vida passa através da opção que cada indivíduo humano faz em

vida, sendo seu objetivo central responder a pergunta sobre o sentido e o destino humano (Blondel, 1973; 1997c).

A filosofia blondeliana é alicerçada no dinamismo interno inerente à ação. Fundamentado nisso, o homem se dá conta de que existe uma força propulsora atrelada à vida e ao campo das decisões que convergem para a concretização e a realização da ação. Isso implica dizer que o homem se encontra mergulhado no fio da fronteira entre o que ele pensa, o que quer e o que de fato se realiza. A ação é o ponto de sustentação de todos os fenômenos, tudo converge para ela e, sem ela, a vida humana não conheceria o seu ponto de partida, seu destino e sentido.

A experiência humana constata uma espécie de lei interna que move o homem rumo à concretização ou não dos seus ideais. O homem percebe que, inerente a cada ação, existe um fenômeno infinito que nunca se dá totalmente por realizado, uma espécie de deságio interior que provoca sempre algum tipo de instabilidade e insegurança diante das experiências que se faz da vida, trata-se da vontade e a constatação de uma dialética que lhe é intrínseca, perdurando por toda a vida humana. Pensarmos a relação entre o agir e o querer, constatamos que há uma relação intrínseca entre ambas em que se sustenta um vínculo de necessidade em que se expressa um componente estrutural do ser humano, uma vez que “não se pode querer o nada (*nolonté*)” (Blondel, 1973, p. 13 e 30).

Na vontade, constata-se dois polos dialéticos, duas vontades que interagem entre o desejo de infinitude e a realidade da finitude, aspiração e concretude: uma *volonté voulant* (vontade querente, o puro querer) e uma *volonté voulue* (vontade querida, o atuado, o que se dá de fato). “A presença em nós do não querido leva o sujeito a querer não o objeto, não o fato, mas o ato e o ser mesmo da vontade” (Izquierdo, 1996, p. XXV). O homem se vê mergulhado no fio da fronteira entre o que ele quer e o que de fato se realiza, o que se idealiza e o que realmente acontece. Eis a dialética blondeliana da ação, impossível de ser suprimida. Essa dialética da ação é orquestrada pelo determinismo e pela liberdade numa simbiose paradoxal que caminha ao infinito⁵².

O sujeito constata a dialética da vontade e percebe o fenômeno da contingência. Por isso se faz necessário equacionar o movimento da vontade,

⁵² A dialética da vontade blondeliana traz elementos que comparativos da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (2020), de forma que essas compreensões se tocam e, em seguida, assumem contornos diferentes.

dinamismo esse que é pensado na filosofia da ação como *volonté voulant* e a *volonté voulue* (Blondel, 1973)⁵³. Trata-se de um movimento contínuo que perdurará por toda a vida do ser humano. Encontrar as devidas proporções é de fundamental importância no processo dialético desse fenômeno por ele despertar no homem, a partir do olhar para a realidade, a questão sobre o sentido e destino da vida humana, acarretando a perspectiva de abertura do ser para além dos fenômenos, ou a abertura da discussão em torno de uma ontologia blondeliana. Aponta para o percurso construtivo e de construção de sentido, e destino da vida e sua abertura da finitude à infinitude.

A primeira, vontade querente, expressa o elemento ativo da vontade, o puro querer, que aspira a uma realização plena e definitiva. A *vontade querida* é onde de fato se chega, o atuado, o que se dá de fato. Daí surge o que ficou conhecido como dialética blondeliana, ela é constante e ativa em todos os momentos da vida, jamais podendo ser suprimida por ser inerente à ação humana.

Constata-se, assim, a presença de um dinamismo inerente ao sujeito e do qual ele não pode se subtrair: o da vontade em seu movimento dialético, em busca da realização do querer. “É, pois, na obra da vontade onde se revela a lei e o fim do querer” (Isasi, 1996, p. LI). O estudo desse dinamismo é o que Blondel chama de ciência da ação ou ciência da prática, como se percebe no subtítulo da obra: *Ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática*.

Entretanto, o termo “ciência” (Blondel, 1973) é utilizado por Blondel em uma percepção diversa daquela adotada no discurso sobre as ciências positivas. Segundo Isasi (1996, p. LI), na filosofia blondeliana compreende-se

Ciência no sentido de que está imbuída da necessidade própria de um saber científico [...]. Porém, a filosofia da ação, no significado próprio do termo, é o resultado de uma reflexão em busca de condições de possibilidades que se encontram no querer e na vontade, pelo simples fato de que quer e não precisamente pelo que quer.

L’Action (1893) apresenta uma investigação enfocada na análise do acontecimento da ação humana, mostrando o que concretamente se dá no movimento

⁵³ A este respeito, afirma Souza (2018, p. 123, nota 26): “Em diversos textos, Blondel utiliza da distinção entre o particípio presente e o particípio passado, para diferenciar a iniciativa primeira de uma síntese ativa (origem) do seu produto (obra). Assim, entre outros, diferenciam-se no pensar em ato um pensar pensante (origem) de um pensar pensado (obra); na vontade em ato, uma vontade querente ou volente (origem) de uma vontade querida (obra) e, [...] no conhecimento em ato, um conhecimento cognoscente e atuante (origem) de um conhecimento conhecido e atuado (obra)”.

em que a vontade, influenciada por moventes e motivos⁵⁴, promove a saída do homem de onde está até onde se encontra o acabamento de sua ação. De acordo com esse pensamento, o que se quer e almeja nem sempre é o que acontece de fato, porque se experimenta uma desproporção entre a *vontade* querente – a vontade em si mesma – e a vontade querida – a vontade realizada, a obra. Em outras palavras, uma coisa é o plano ideal do querer primitivo, outro o real e o que ocorre realmente, que independe, por muitíssimos aspectos, da vontade do sujeito.

Essa desproporção é experienciada pelo ser humano que, ao buscar compreender sua vitalidade, acaba despertando na sua consciência uma insatisfação natural quanto ao dinamismo intrínseco da vontade, estimulada ainda mais pela percepção de movimentos intrínsecos e contraditórios que alimentam o querer, ora o arrastando em uma direção, ora em outra, e, às vezes, em direções que levam ao arrependimento.

Cada ação é para o homem um movimento autônomo e heterônomo. Por um lado, ele atua segundo um impulso que lhe é próprio, uma lei que o conduz a ir além de onde está. Por outro, ao mesmo tempo, ele depende da colaboração de forças externas para realizar esse seu desejo, ainda que de modo incompleto e provisório. Existem forças de fora que atuam independente dele, sem seu consentimento. Sem elas, nada ele poderia fazer. Por causa delas, não consegue nunca realizar o que quer, do modo como quer. O homem se sente impossibilitado de se reservar e se abster diante desse quadro. Mesmo escolher não agir é, de algum modo, decidir-se e agir (Blondel, 1973).

Por conseguinte, para o filósofo de *Aix-en-Provence*, o fenômeno da ação comporta uma dialética entre o querer e sua realização. É na ação que se desdobra todas as relações de equivalência e discordância quanto à vontade do homem. De maneira geral, entender a ação é manifestar essa dialética entre a vontade que quer e a vontade querida, atingindo a explicação para a própria história e a compreensão de seu destino.

Assim, “a necessidade do homem consiste em igualar-se a si mesmo de modo que nada do que ele é permaneça estranho ou contrário à sua vontade, e nada do

⁵⁴ Blondel (1973) distingue moventes e motivos da ação. Os moventes são os impulsos provenientes da estrutura corporal humana, seus instintos, suas pulsões, suas necessidades fisiológicas (comer, beber etc.), que funcionam como causas eficientes da ação. Os motivos são as causas finais da ação, ou seja, os objetivos que atraem a ação como uma causa final, tais quais as ideias de uma vida moral mais digna, sincera etc.

que ele quer permaneça incessível ou negado ao seu ser” (Blondel, 1973, p. 467). Desse modo, a ação e a vontade buscam a simetria para equilibrar o jogo de forças e fenômenos vivenciados pela experiência humana. Esse é o movimento natural da vida humana, a abertura para as possibilidades e o seu não fechamento para uma vontade que quer, cada vez mais e mais, até o último suspiro da vida. Dito isso, afirma-se que toda ação se mantém no nível dos fenômenos, logo, os fenômenos são expressões de sua realização e, conseqüentemente, “os fenômenos constituem a união dos elementos internos e externos na geração da ação” (Saint-Jean, 1965, p. 144).

Portanto, a dialética da vontade ou o fenômeno da contingência evidenciada na filosofia da ação aponta exclusivamente para o uma direção: “há algo” (Blondel 1973, p. 43), há qualquer coisa, há alguma coisa porque a minha vontade quer que haja algo, “eu queria que houvesse algo” (Blondel, 1973, p. 43). Esse algo se traduz por vontade, desejo, sede de alguma coisa, esse algo é sentido e conhecido em todos os homens, transformando-se, assim, numa disposição ou estado de ânimo que impulsiona o ser humano a ir sempre mais além da cadeia finita e real das coisas. Essa vontade ultrapassa as forças humanas provocando a sensação de que é impossível pará-la em algum momento da vida humana. A sensação do algo a mais presente em toda a atividade humana oferece ao ser humano um vasto campo de perspectivas, dentre elas, destacamos o campo das ciências positivas no mesmo tempo que, ao buscar aprofundar o conhecimento acerca da realidade e da vida humana, não está em grau de eliminar a vontade que continua sempre aberta ao algo que está por vir. Ou seja, o fenômeno da vontade perpassa o encadeamento da vida humana condizendo-a a uma expansão sempre crescente, que, da finitude à infinitude, descobre-se aberta a estancar sua sede de desejo.

4.2 O fenômeno da ação como movimento vital

Se existe uma novidade no método desta pesquisa, a mim me parece que consista nisso: a partir do primeiro despertar da vida sensível até as formas mais altas de atividade social, se desenvolve em nós um movimento contínuo do qual é possível evidenciar conjuntamente o concatenamento rigoroso e o caráter fundamentalmente voluntário. À medida que avançamos, através da longa investigação que nos toca a cumprir, se deverá observar que a necessidade óbvia de cada etapa é o resultado de uma vontade implícita. (Blondel, 1973, p. 41)

A definição do texto acima evidencia que há um movimento contínuo da vida que independe da nossa vontade, e o movimento infindável da vontade nunca se sacia sob hipótese alguma. Esse movimento da vontade implícita propõe uma via que se orienta na busca ininterrupta para encontrar algo que venha, de certa forma, colmar esse movimento, dando a entender que é possível uma expansão de horizontes nos seres humanos, incentivando-os na direção dos seres e da própria vida em direção a algo.

Entendemos que se trata de uma perspectiva ascensional que caminha da finitude à infinitude, observando a expansão que se dá desde as suas formas biológicas até as formas mais altas da atividade social. Uma vontade implícita em tudo isso impulsiona o ser humano a cada vez olhar para sua realidade, sua vida e questionar-se sobre uma maneira de, enquanto busca de sentido e destino humano, olhar para algo que ultrapassa o mundo dos fenômenos.

Esse movimento contínuo é imparável. Ele é fruto de uma correlação implacável da vontade que, entre a vontade querente e a vontade querida, depara-se com exigência da realidade concreta provocando no ser humano a sensação de limitação e inconformismo após cada nova ação e cada escolha elegível no ciclo dos fenômenos.

A ação é aquela capaz de reagrupar as experiências e a manifestação de todos os fenômenos. “É na ação que se deve pôr o centro da filosofia, porque é nela onde se encontra o centro da vida” (Blondel, 1973, p. XXIII). Por isso, é necessário, a partir de então, percorrermos dois campos de estudos, que, diretamente, estão ligados ao contexto cultural, social e político da Europa e de Blondel, que são a forma como as ciências positivas se propõem a repensar o enigma da vida do ponto de vista da finitude e, por outro, o da vontade que sempre corre em direção a algo, a busca incansável a alguma coisa que não se sabe bem o que seja. Entendemos que somos agentes principais desse movimento contínuo e esse esforço para descobrir o que se esconde por trás da vontade pode nos conduzir a uma busca ascensional. Isto é, a partir do desejo interior do ser humano quando, se perceber que estamos limitados ao campo dos fenômenos, seremos capazes de seguir o ímpeto de se ver para onde a vontade nos conduziria, até mesmo responder de certa forma ao problema do sentido e do destino humano.

4.2.1 Fenomenologia da ação como crítica às ciências positivas

Acreditamos que a expressão utilizada por Blondel de fenômeno da ação ou fenomenologia acerca da ação não foi pensada de forma aleatória apenas para intitular a unidade 3 da obra *L'Action* (1893). Certamente, ela teve uma intenção bem precisa desde o princípio, sua tentativa em dialogar com as ciências positivas e a influência que essa vinha acarretando aos vários campos do saber, em especial, a Filosofia. Tal perspectiva encontrou ecos em D'Eypernon (1933, p. 32) que diz: “Acredita-se que a expressão fenomenologia da ação no pensamento blondeliano tem o intuito de ‘satisfazer as exigências do pensamento científico’”. Dessa maneira, é imprescindível para quem quer compreender o pensamento blondeliano entender um pouco como as ciências positivas foram presentes no seu pensamento. Por isso, vamos apresentar alguns aspectos, mesmo que suscintos, sobre o papel da ciência na filosofia da ação.

Pensar um projeto de conhecimento ou até mesmo um projeto científico exige a percepção de que se está diante de uma infinidade de caminhos e perspectivas abertas à construção, assim como, a consciência de que inúmeras respostas, soluções e anseios podem vir a se configurar na busca pela compreensão do fenômeno que se quer compreender. Trata-se de um caminho que exige hipóteses, avaliações e julgamentos constantes do fenômeno, do fato e da coisa que se busca compreender ou se apropriar dela.

Um trabalho como esse exige caminhos bem definidos que possam orientar e conduzir o pesquisador na busca por compreensão e respostas às questões surgidas. Pensando no desenvolvimento da pesquisa científica, Popper (2007, p. 31 e 33) esclarece a forma como esse trabalho deve ser trilhado:

[...] o trabalho do cientista consiste em elaborar teorias e pô-las a prova. [...] a partir de uma ideia nova, formulada conjecturalmente e ainda não justificada de algum modo – antecipação, hipótese, sistema teórico ou algo análogo – podem-se tirar conclusões por meio de deduções lógicas. Essas conclusões são, em seguida comparadas entre si e com outros enunciados pertinentes, de modo a descobrir-se que relações lógicas (equivalência, dedutibilidade, compatibilidade ou incompatibilidade) existem no caso. Podemos, se quisermos, distinguir quatro diferentes linhas ao longo das quais se pode submeter a prova uma teoria. Há, em primeiro lugar, a comparação lógica das conclusões umas às outras, com o que se põe à prova a coerência interna do sistema. Há, em segundo lugar, a investigação da forma lógica da teoria, com o objetivo de determinar se ela apresenta o caráter de uma teoria empírica ou científica, ou se é, por exemplo, tautológica. Em terceiro lugar, vem a comparação com as outras teorias, com o objetivo sobretudo de determinar se a teoria representará um avanço de ordem científica, no caso de passar

satisfatoriamente as várias provas. Finalmente, há a comprovação da teoria por meio de aplicações empíricas das conclusões que dela se possam deduzir.

Ater-se a uma teoria significa cumprir determinadas etapas para que o conhecimento atinja seu nível de verificação e de comprovação, de modo que o universo epistemológico carregue consigo uma infinidade de perspectivas no tocante à construção do arcabouço científico. Atento às diversas possibilidades, evidencia-se neste trabalho a ciência positiva, tema amplamente discutido por Blondel na terceira parte da sua obra *L'Action* (1893).

Destaca-se, na tese positivista, que “a ciência é o único conhecimento possível e o método da ciência é o único válido. [...] Seu método é puramente descritivo [...]” (Abbagnano, 1962, p. 746). Essa perspectiva é motivada pelo positivismo de A. Comte e pelo pragmatismo de W. James, de forma que essa postura acabou estabelecendo as bases para que a ciência pudesse se repensar e assumir outras discussões no século XX, dentre elas, as concepções de K. Popper e T. Kuhn, dentre outras correntes surgidas.

Entretanto, discordando de alguns elementos constitutivos da ciência do seu tempo, Blondel rechaça e ressalta que a ciência positiva nasce de um encontro fecundo entre as ciências matemáticas e as ciências experimentais e, por conseguinte, essas apresentam incongruências entre si no tocante à sua união fértil. Enveredando essa linha de raciocínio, Blondel (1973, p. 53-54) esclarece:

A concepção positivista, hoje dominante, segundo a qual as ciências se encadeiam em uma série unilinear, segundo uma ordem de crescente complicação, é, pois, radicalmente errônea. Ao mesmo tempo, cada uma das formas da ciência [exata ou natural] não tem sentido e razão de ser senão na medida em que uma reduplica de alguma maneira a outra e a iguala. Embora no proceder dos matemáticos o todo e as partes sejam homogêneos, as matemáticas constituem sínteses específicas e utilizam símbolos que procedem da heterogeneidade dos conhecimentos sensíveis. Ainda que as ciências da natureza se fundam sobre o *quid proprium* da intuição, pretendem introduzir nela continuidade causal e a lei do número. Assim, cada uma parece ser uma matéria, um método e um fim para a outra.

Seguindo essa perspectiva, existe uma discussão insuperável entre as ciências matemáticas e as ciências experimentais. Enquanto as exatas não possuem prerrogativas quanto à sua aplicabilidade prática, as ciências da natureza são privadas de universalização e atuam no campo da experiência, ou seja, isso implica dizer que estamos diante de dois mundos diferentes na sua realidade intrínseca: de um lado, o

mundo da abstração, do outro, o da experiência. Destarte, Blondel constata na estrutura da ciência positiva uma ambivalência no fenômeno em si, enquanto, por um lado, ele é perceptível, por outro, ele é capaz de produzir efeito e afetar quem o percebe.

Também se evidencia aqui, de modo bastante simplificado, que o processo de construção epistemológico e científico afunda suas raízes na história da filosofia antiga, destacando-se Platão (2015) no Teeteto em que o conhecimento humano é pensado como crença verdadeira e justificada, a discussão acerca do ceticismo e do dogmatismo quanto à verdade, passando por diversas teorias como as de Francis Bacon, Galileu Galilei, Isaac Newton, David Hume, Auguste Comte, o Positivismo, o Pragmatismo até chegar ao Círculo de Viena, dentre outros. Portanto, o trabalho apresentará a resposta de Blondel acerca da impossibilidade de se limitar somente a aspectos positivistas como fonte mais autêntica de todo o saber (embora essa tenha sua importância na busca pelo conhecimento), haja vista a discussão acerca das incongruências que essa apresenta na sua estrutura e discutindo os fenômenos inerentes no processo científico do conhecimento.

As ciências não oferecem definições totalizantes, apenas apresentam o resultado parcial da realidade. Segundo Izquierdo (1996, p. XXXIII):

As ciências positivas são sínteses de fatos positivos, organização de fenômenos num sistema objetivo, nascem no desenvolvimento da ação para corrigir a insuficiência da sensação e da percepção sensível. Elas também buscam responder à pergunta sobre o sentido da vida e da realidade.

Dessa forma, a ciência positiva experimenta limitações, não respondem ao todo do fenômeno, mas a aspectos parciais, nunca absolutos. Ela jamais poderia responder à questão sobre o sentido e o destino da vida, “ao deixar de ser sustentada pelas exigências virtuais do espírito humano, seria reduzido à criação de mecanismos cegos” (Pimentel, 2008, p. 128).

O desejo de conhecer e o impulso da ciência positiva, bem como os seus desdobramentos na metade do século XX buscaram se caracterizar, cada vez mais, por meio dos fatos, havendo sempre mais um aprofundamento nas concepções e formas de se pensar a ciência e suas implicações com o mundo. As consequências

foram sempre uma crescente concepção nos diversos campos do saber a partir dos movimentos e correntes que emergiram no século passado⁵⁵.

Assim, por trás da sensação bruta, tal e qual ela é impressa em nós, nós somos, por um natural movimento, levados a procurar o que ela é, de forma que se experimenta na sensação uma certa ambiguidade porque ela “é o resultado da atividade de minha consciência, é percebida (Blondel, 1973). Por outro, a sensação não é sensação se não enquanto é uma afetação espontânea de meus sentidos” (Souza, 2013, p. 95).

Estruturalmente, é impossível às ciências matemáticas e experimentais unirem-se sem a intervenção de um fator subjetivo, o sujeito ou fenômeno da consciência. De um lado, o cálculo (abstração), do outro, a experiência (real), “a ciência experimental jamais alcançará o cálculo, por que tem por unidade, não o princípio abstrato da análise ideal, mas o elemento concreto” (Blondel, 1973, p. 79), e vice-versa.

Especificamente, aqui entra a “ciência do sujeito”, capaz de unir as ciências matemáticas e experimentais. A crítica da filosofia da ação às ciências é que elas se tornam insuficientes no campo dos fenômenos objetivos como possibilidade de se chegar à verdade das coisas. Entre o conhecimento e a verdade, existe o sujeito que faz a mediação para unir a abstração do cálculo e a realidade da experiência. O fenômeno da consciência ou até mesmo o ato de consciência seria pensado como aquele que é condição de unidade da ciência. Somente o sujeito estaria apto, apoiado no objeto, a propor tal síntese, haja vista que o conhecimento é fruto de uma busca incessante da verdade, que condiciona vida reflexiva e vida prática a chegarem a um denominador comum, ou, pelo menos, uma aproximação daquilo que se deseja conhecer de fato.

A pesquisa se apoia também na relação pensamento e vida como mesma realidade, pois “nem o pensar é o pensar sem a vida, nem a vida é a vida sem o pensar”. [...] viver é realizar a unidade entre pensamento e ação” (Blondel, 1997, p. 368). Está aí a fenomenologia como realidade primeira na filosofia blondeliana.

⁵⁵ De acordo com essa perspectiva, pode-se observar a concepção de uma Teoria da Ciência que se ocupa em evidenciar quatro teorias da verdade, segundo descreve ABE (1991, p. 161): “Há, pelo menos, quatro teorias da verdade que se evidenciam de relevância para o filósofo que se ocupa da Teoria da Ciência: 1^a) a Teoria da Correspondência, particularmente na forma que lhe conferiu A. Tarsky; 2^a) A Teoria da Coerência; 3^a) A Teoria Pragmática; 4^a) a Teoria da Eliminação da Verdade (ou definibilidade da verdade)”.

Para Blondel (1973), o conhecimento é uma forma de ação e toda ação se mantém no nível dos fenômenos. Nele, é possível compreender que o conhecimento encontra, na ação, a sua exteriorização e condição de efetivação, bem como estão intrinsecamente relacionadas por representarem a vida enquanto efetivação do vivido.

Quando se pensa em efetivação, é impossível não se deter na relação sujeito e objeto, fato e verdade, presentes no trabalho e cruciais para se compreender o conhecimento. Essa vinculação exige do sujeito a busca pela elucidação da sua condição de ser no mundo, já que o homem, por um desejo natural, é conduzido a perseguir o conhecimento como condição para uma consciência maior de si, do outro e da realidade, pensada aqui como os vários campos do saber científico e humano.

Seguindo as convicções acima, o tema sobre as ciências positivas e a fenomenologia se enquadram dentro das suas especificações como chave na discussão conhecimento e ação, haja vista que as ciências são fenômenos e os fenômenos procedem do conhecido e do cognoscente. Assim, pode-se concluir que a vida subjetiva é aquela responsável em sintetizar todos os fenômenos, quaisquer que sejam. Dessa forma, aparecem explícitos, no título do trabalho, temas voltados para a Filosofia, tais como: o conhecimento, a ciência, a fenomenologia e a metafísica.

O problema enfrentado aqui é saber por que as ciências positivas não reconhecem a importância do aspecto subjetivo no processo do conhecimento, já que é o próprio sujeito, enquanto se questiona sobre o sentido da vida e o destino humano, que se sente impulsionado a esclarecer a sua vida, o mundo, a realidade e as coisas. Em outras palavras: por que sujeito e objeto não podem ser pensados como ambos igualmente necessários no processo do conhecimento da ciência positiva? Desse primeiro problema, surgem algumas questões que se somam a ele: como da filosofia da ação se poderia chegar ao conhecimento em Blondel? Como sujeito e objeto, fenomenologia e ciência positiva dialogam no pensamento de Blondel? Qual é a crítica feita à ciência positiva? Até onde os fenômenos vão? Por que a ação é a síntese da vida? Por que conhecimento e vida se implicam mutuamente? Chegar-se-á a uma resposta necessariamente metafísica? Qual seria a lógica da ação no processo do conhecimento?

A afirmação de que a ação é a própria existência, vínculo substancial que dá sustentação aos fenômenos, que, por sua vez, dão-se, objetiva e subjetivamente, gera em ambos uma relação intrínseca e interdependente. A partir daí, supõe-se uma ciência subjetiva do sujeito pautada na condição de que o sujeito é peça-chave para

se chegar ao conhecimento, haja vista o diálogo entre fato e verdade enquanto intermediado por ele.

A ciência nasce da insuficiência das nossas sensações frente ao objeto ou coisa pesquisada, seu caráter é essencialmente objetivo e seu objetivo é se esforçar para organizar todo o conjunto de fenômenos perceptíveis ou ainda não num sistema objetivo de resultados. Porém, esse trabalho só pode ser feito se contar com a participação direta do sujeito, que subjetivamente se esforça para sintetizar o conhecimento.

Imagina-se que uma ciência do sujeito como crítica à ciência positiva seria construída nos seguintes moldes: a ciência positiva nasce da sensibilidade do sujeito que encontra o objeto e o deseja conhecer verdadeiramente. De acordo com essa premissa, a pesquisa pretende apresentar o conhecimento, repensando a relação sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, centrada na teoria de que a ciência positiva possui, na sua constituição interna, o desejo de responder à pergunta sobre o sentido da vida humana⁵⁶.

Contudo, se sua intenção for sempre apoiada nos fenômenos objetivos como condição única do conhecimento, buscar-se-á atestar que elas se tornarão

⁵⁶ Segundo Russell (2013, p. 6): “A visão da ciência estava cercada por um conflito não resolvido. Em seu papel de reformista racional, via a ciência como principal esperança da humanidade. A ciência era a encarnação da racionalidade na prática, e a propagação do ponto de vista científico tornaria a humanidade mais razoável. Como filósofo cético, Russell sabia que a ciência não poderia tornar a humanidade mais racional, pois a própria ciência é produto de crenças irracionais. De acordo com essa premissa, Russell deve ter visto a ciência em termos estritamente instrumentais e pragmáticos, como uma ferramenta pela qual os seres humanos exerceriam o poder sobre o mundo. Se não a via dessa maneira, era em parte porque sabia que muitos dos fins para os quais a ciência era utilizada eram provavelmente danosos”. Em linhas semelhantes, Husserl também faz observações contundentes às ciências positivas e reafirma a importância das ciências do espírito. Para Husserl (2014, p. 116-117): “A grandeza das Ciências da Natureza consiste em que elas não se contentam com uma empiria intuitiva, porque, para elas, toda a descrição da natureza quer ser apenas uma passagem metódica para a explicação exata, em última instância físico-química. Eles opinam: ciências “simplesmente descritivas” amarram-nos às finitudes do mundo circundante terreno. A ciência matematicamente exata da natureza, porém, abarca, com o seu método, as infinitudes nas suas efetividades e possibilidades reais. Ela compreende o intuitivamente dado como uma simples aparição subjetivamente relativa e ensina a investigar a própria natureza suprassubjetiva (a Natureza “objetiva”) em uma aproximação sistemática segundo os seus elementos e leis incondicionalmente gerais. [...]. Totalmente diferente é, infelizmente [...], a situação nas Ciências do Espírito, e certamente por razões internas. A espiritualidade humana está, decerto, fundada na *phísics* humana, toda e qualquer vida anímica humana individual está fundada na corporeidade e, por conseguinte, também toda e qualquer comunidade está fundada nos corpos dos indivíduos humanos que são membros dessa comunidade. Se, portanto, deve ser possível uma explicação realmente exata dos fenômenos científicos-espirituais e, assim, uma práxis científica de alcance semelhante ao da esfera da natureza, os investigadores as Ciências do Espírito não devem, então, considerar o espírito simplesmente enquanto espírito, mas retornar à base corpórea subjacente e conduzir as explicações por intermédio da Física e da Química exatas. Isto fracassa, porém, [...], perante as complicações da necessária investigação psicofísica exata, tanto a respeito do homem individual como, por maioria da razão, a respeito das grandes comunidades históricas”.

insuficientes. Basta pensar aqui, por exemplo, que entre as ciências matemáticas (cálculo) e as ciências experimentais (sensível), não existe uma união natural. Em outras palavras, a ciência experimental tem, na sua constituição, o elemento concreto; já a matemática alcança o cálculo, o princípio abstrato. Daí surge a pergunta: quem pode unir essas perspectivas de conhecimento antagônicas? O sujeito. Assim, “se o subjetivo não é nada do ponto de vista positivo, não deixa de ser aquele sem o qual o positivo não seria nada, isto é, um princípio invisível presente em todo objeto de conhecimento” (Blondel, 1973, p. 98).

Imagina-se que toda ciência precisa estar aberta ao subjetivismo do sujeito, caso contrário, ela estaria sempre inacabada porque o aspecto subjetivo do sujeito é o único capaz de sintetizar todos os elementos, este é condição *sine qua non* para o conhecimento.

Cada estágio do trabalho científico deve, necessariamente, ser superado porque não conseguem exprimir o todo da coisa pesquisada, há sempre algo a mais que ultrapassa os limites da pesquisa, e essas situações carregam consigo o peso de jamais serem esclarecidas na sua totalidade, isso é o que ficou conhecido como método dos resíduos na filosofia da ação. Em outros termos, “a física realiza menos do que as possibilidades racionais que a animam e a tornam possível, possibilidades que requerem, portanto, ulteriores desenvolvimentos” (Gilbert, 2008, p. 191). Nesse caso, considerando o trabalho das ciências positivas, é necessário apelar para o fato de que existe um apelo incutido à superação nas ciências, ou seja, há algo para além das simples explicações científicas, há algo que se deixa escapar das simples convicções matemática e empíricas, e esse algo é o aspecto subjetivo de quem faz ciência.

Uma perspectiva filosófica que vai na mesma linha de Blondel, Husserl e se reflete, posteriormente, no pensamento de Gilbert, é aquela de Ladrière (2008, p. 65-66), que acrescenta:

O desenvolvimento do pensamento científico, por seu lado, fez aparecer o caráter ilusório, nesse domínio, da ideia mesma de fundamento, em todo caso em sua forma mais absoluta. O projeto de uma fundação completa e definitiva do pensamento matemático, que buscava apoiar toda a matemática sobre bases de absoluta certeza, revelou-se irrealizável, no sentido de que toda demonstração de não-contradição só é relativamente à validade dos meios de demonstração empregados, pois, à medida que nos ocupamos com teorias cada vez mais vastas, os meios de demonstração a ser empregados devem ser, eles próprios, cada vez mais poderosos e, por conseguinte, cada vez mais problemáticos. Em física, de modo similar, mesmo se grandes

progressos foram realizados no caminho da unificação das grandes teorias [...] deve-se claramente reconhecer que essa a só é operante a partir de pressupostos que permanecem não-fundados neles mesmos, e que continuam, em parte, não-explicitados.

Como centro de todos os enfoques aqui, encontra-se a discussão acerca da representatividade do objeto e a representatividade do sujeito, como elas se complementam ou não na discussão científica. Quando se quer integrar sujeito e objeto, é necessário esclarecer que, nas ciências positivas, o objeto é o princípio de verdade da descoberta científica, o sujeito, neste caso, é apenas conduzido pelo objeto a atestar o fenômeno. Porém, entende-se que o aspecto subjetivo do sujeito é fundamental no processo porque ele é capaz de sintetizar o fenômeno.

O fenômeno da consciência é capaz de integrar as partes na perspectiva do todo dando equilíbrio à relação entre sujeito e objeto enquanto constroem juntos o conhecimento. Destarte, fenômenos objetivos e fenômenos da consciência se integram na teoria do conhecimento de Blondel. Essa integração aponta para o progresso do conhecimento e da ciência, tema amplamente discutido tanto por Karl Popper⁵⁷ quanto por Thomas Kuhn⁵⁸, ainda que esses autores não tenham Blondel

⁵⁷ Segundo Karl Popper no texto organizado por David Miller (2010, p. 161): “[...], a conjectura de que o objetivo da ciência é encontrar explicações satisfatórias nos leva à ideia de aprimorar o grau de ‘satisfatoriedade’ das explicações mediante o aprimoramento de seu grau de testabilidade procurando teorias mais testáveis – o que significa avançar para teorias de conteúdo cada vez mais rico, de maior grau de universalidade e maior grau de precisão”.

⁵⁸ Kuhn (2000, p. 108): “[...] sugere o que o nosso exame de rejeição de um paradigma revelará de uma maneira mais clara e completa: uma teoria científica, após ter atingido o *status* de paradigma, somente é considerada inválida quando existe uma alternativa disponível para substituí-la”. Ainda diz Kuhn (2000, p. 21-22): “Os historiadores da ciência, gradualmente e, muitas vezes, sem se aperceberem completamente de que o estavam fazendo, começaram a se colocar novas espécies de questões e a traçar linhas diferentes, frequentemente não cumulativas, de desenvolvimento para as ciências. Em vez de procurar as contribuições permanentes de uma ciência mais antiga para a nossa perspectiva privilegiada, eles procuram apresentar a integridade histórica daquela ciência, a partir de sua própria época”. Uma tentativa de pensar Kuhn e sua ligação com a história fez Batista (2023; v. 14. n. 4, p. 85-86) refletir sobre uma hermenêutica em Kuhn: “Em termos hermenêuticos, os encaminhamentos das ciências na contemporaneidade, enquanto desdobramentos da ciência moderna do século XVII, apoia-se em uma concepção de razão representativa, apoiada na relação sujeito e objeto, a partir da qual todo conhecimento se dá enquanto produção. Ainda que as práticas científicas estejam na ordem da objetividade do conhecimento, há um âmbito histórico-prático que não pode ser ignorado. Tal esfera, citada por Jeff Malpas e Santiago Zabala como a principal herança da hermenêutica filosófica, possibilita-nos pensar o âmbito da prática científica e sua racionalidade em diálogo/confronto com o âmbito da práxis humana da vida, distante do entendimento segundo o qual a razão científica deve prevalecer sobre todos os tipos de conhecimento. [...]. Enquanto *n’A Estrutura*, de 1962, Kuhn descreve e problematiza o *modus operandi* próprio da ciência, a partir de sua configuração estrutural, com especial destaque para a centralidade da noção de paradigma e sua defesa da incomensurabilidade do conhecimento científico, na obra *A tensão essencial*, que aparece em 1977 como uma espécie de momento de colocar o problema da história no âmbito científico, Kuhn compreende o modo como o caminho da ciência e sua história podem também ser afetados pela tensão entre ciência e história. Tal tensão também é comum ao pensamento hermenêutico, à medida que problematiza, a partir da noção de historicidade, o compreender histórico comum também às ciências em geral”.

como referência ou participem da mesma tradição filosófica, especialmente quando abordam as questões referentes ao conhecimento científico e suas teorias acerca da ciência.

A subjetividade do sujeito cria o ato de consciência, condição transcendental para a unidade da ciência, uma realidade tão positiva, tão rica, tão precisa, mais do que qualquer outro fenômeno que possa existir (Blondel, 1973; 1997c). Dessa forma, tudo está integrado e “cada síntese é uma originalidade irreduzível para seus componentes; e é na sua realidade subjetiva que reside a grande novidade de cada grau de composição” (Blondel, 1973, p. 96).

Todavia, o conhecimento na perspectiva blondeliana constata que a ciência subjetiva está apta a prover a fusão entre os fenômenos, quaisquer que sejam eles (Blondel, 1973). O fato subjetivo é constituído pela consciência que promove uma ciência subjetiva da ação, que antever uma abertura progressiva ao conhecimento enquanto decisão e opção fundamental de cada um. A opção fundamental se direciona para a abertura ou fechamento à transcendência e à metafísica⁵⁹, é uma opção pela morte da ação ou pela sua vida. A ação, pensada na perspectiva do sobrenatural, ultrapassa o homem, conduzindo-o à extrapolação do determinismo dos próprios limites experienciados.

A ciência se torna indispensável na fenomenologia da ação, porém, insuficiente, já que o homem, consciente e subjetivamente falando, é capaz de apreender o real e o universo que o circunda. Assim, na dinâmica da subjetividade, “todo ato de consciência é uma síntese de forças e um princípio de novas forças” (Blondel, 1973, p. 111) que conduzem o conhecimento ao seu progresso infinito, pois, segundo Blondel (1997, p. 561), “conhecendo mais, se age melhor” e, portanto, o conhecimento é a própria vida (Blondel, 1997c), e viver “[...] é realizar a unidade entre pensamento e ação” (Blondel, 1997c, p. 368).

⁵⁹ Rudolf Carnap (2016), um dos representantes do Círculo de Viena escreve um texto intitulado: *A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*. Nele, a questão da metafísica é analisada a partir do ponto de vista lógico da linguagem. Nesse artigo, ele acusa a metafísica de ser um jogo de palavras sem significado, demonstrando ainda que essa não passa de pseudoproposições, ou seja, impossíveis de serem demonstradas ou verificadas. Seguindo essa lógica, é impossível encontrar na metafísica qualquer sentido, sendo elas inúteis e desprovidas de sentido porque, segundo Carnap, a palavra deve conter um critério, logo, não é preciso fornecer nada menos que o critério para que uma palavra obtenha um significado preciso, pois todo o resto é determinado por ele. Portanto, se realmente as proposições metafísicas não passarem de pseudoproposições, a metafísica não poderia ser expressa em uma linguagem formulada de modo logicamente correta, ou seja, sua formulação estaria fora de uma sintaxe lógica. Já para Blondel (1973), a metafísica é mais um fenômeno como qualquer outro fenômeno.

A fenomenologia da ação estaria em condições de repensar o conhecimento. Por isso que Blondel se aterá a refazer sua crítica às ciências positivas a partir da reinterpretação da relação entre sujeito e objeto. Querer entender por que as ciências positivas deixam de lado, no processo do conhecimento, o aspecto subjetivo destaca uma fissura existente entre ciência do objeto e ciência do sujeito, isso é um dos objetivos de Blondel. Na sua percepção, essa distorção não pode existir porque toda ciência desenvolvida parte de um sujeito que pensa, que quer, que busca chegar a uma verdade sobre a realidade dos fatos, das coisas, da vida.

Portanto, as ciências positivas representam um passo decisivo no pensamento blondeliano, primeiro porque ela assume papel de destaque nesse período da história, e segundo porque Blondel se utiliza desse método para elaborar sua ciência da ação com a intenção de dialogar com os positivistas a partir de um horizonte fenomenológico. Estamos no início do percurso da finitude para a infinitude, a percepção dos fenômenos e os trabalhos das ciências positivas fazem despertar para a compreensão da vida sensível com o intuito de apreender, conhecer e explicar a realidade das coisas. A pergunta sobre o destino e o sentido humanos, a compreensão da cadeia do ciclo dos fenômenos que estamos envoltos e o trabalho das ciências positivas como expressão da pesquisa científica busca explicar a realidade das coisas por meio da descoberta do concatenamento rigoroso das ciências, tudo isso representa elementos para se pensar a expansão do ser e a elaboração da ciência da ação como movimento ímpar para se pensar a vida humana e se há perspectivas para alargamento de horizontes ou não na compreensão da existência.

Em tudo isso, encontra-se implícito o caráter da vontade como movimento irreduzível e propulsor da vida humana que quer averiguar infinitamente nos impelindo a ir adiante na investigação acerca do percurso existencial e na compreensão de si e do mundo enquanto realidade aberta e desconhecida. Esse dinamismo da vontade é o que chamamos de ciência da ação, fruto da dialética entre vontade que quer e vontade querente, que nos propicia desde já uma hermenêutica da vida individual. “A ciência da ação não quer constituir-se na intervenção do agir” (Fumagalli, 1997, p. 108), mas disponibilizar elementos de compreensão e de horizontes da vida individual, e os “fenômenos constituem a união dos elementos internos e externos na geração da ação” (Saint-Jean, 1965, p. 144).

Na ciência da ação, a ação seria a união entre o conhecer, o querer e o ser, pensados também como fenômenos e conteúdos objetivos, ela penetra todas as

realidades, e o conhecimento, por mais adequado que seja, jamais superará a ação. Por outro lado, os fatos contingentes não existem isolados, independentes do sujeito, mas surgem no desenvolvimento da ação. O conhecimento busca a verdade e para ela “convergem incisivamente especulação e práxis. Ela não é só uma contemplação, para atingir seu estatuto, deve ser uma ação, uma prática e um feito” (Bertoldi, 1994, p. 337). A verdade é *adequatio* e essa adequação é a superação dos contraditórios, a busca por unidade, pois a unidade se refere à relação entre “sensibilidade e realidade” nas palavras de Simone D’Agostino (2009, p. 868).

Em suma, reduzir a ação somente às ordens naturais representa limitar seu movimento que vai para além do tangível, faz-se necessária a ascendência da intuição sensível para a ciência subjetiva. Não existe um vínculo que mantém a continuidade científica entre as ciências abstratas e as ciências empíricas, esse vínculo é o sujeito consciente que pratica a ciência subjetiva, o vínculo é de natureza subjetiva. O ato subjetivo é aquele que dá sustentação a todos os elementos da consciência. Desse modo, “uma ciência do subjetivo será necessariamente uma dinâmica mental” (Blondel, 1973, p. 100), ou ciência da ação, de modo que os fenômenos positivos dependem do homem e assim como sua consistência não seria percebida sem o homem.

4.2.2 O corpo da ação e sua ciência como expansão voluntária e consciente

Tudo que temos feito até o momento cumpre rigorosamente uma lógica ação. A percepção do percurso da filosofia blondeliana exige de si mesma uma lógica descritiva e analítica do real enquanto se encontra implicado no problema do destino e do sentido humano. A reflexão que se faz é estritamente lógica porque se ocupa em “determinar a cadeia de necessidades que compõe o drama da vida e conduz inevitavelmente ao seu desenlace” (Blondel, 1973, p. 473), tratando-se de uma lógica da ação geral que cumpre o rigor das outras disciplinas científicas na medida que segue etapa após etapa a dinâmica do exercício do destino humano.

O sentido da lógica blondeliana está no fato de se buscar encontrar em todas as condições do agir humano aquilo que se esconde como condição para sua sustentação e o que a origina, trata-se de um percurso regressivo, ou seja, busca-se as condições de possibilidade a partir da constatação dos fatos até se chegar ao determinismo.

Não há como negar a racionalidade implicada em cada ação humana. Essa razão ultrapassa a concepção de se pensar a ação como mera abstração do intelecto, uma vez que ela se encarna no pensamento como concatenamento rigoroso da cadeia dos fenômenos provocando no homem o empenho necessário e total para o desenvolvimento da sua integralidade espiritual como um todo.

A metodologia trabalhada na fenomenologia da ação aborda o método dialético das implicações. Em outras palavras, esboça aquilo que se encontra implícito na imanência humana e não propriamente na existência – humana que não é imanência – assim, o método de implicação é o desenvolvimento próprio da imanência e tem por objetivo explicitar o que se encontra implícito nas nossas ações, de modo que a sua intenção é tornar claro progressivamente esse implicado, ainda que na nossa consciência isso nunca poderá ser completado na sua inteireza.

Interno ao método de implicação, encontra-se a retorsão (Blondel, 1973). Ele é uma estratégia utilizada dentro do método de implicação e tem como finalidade descortinar princípios (as verdades mais originais) que não podem ser negadas – pelo princípio de não contradição – e nem provadas. Ao se pensar o princípio de não contradição, afirma-se a retorsão, ou seja, verdades meramente performativas, que se realizam ao dizê-las ou ao pensá-las.

Outra característica do método dialético blondeliano é ser regressivo, parte dos fatos buscando compreender as perspectivas de sua viabilidade, e dos dados querendo descobrir o que se encontra implicado neles. Esse método dialético tem, no seu ponto de partida, a ação como manifestação da realidade espiritual – inteligência, vontade, liberdade, consciência, finitude, infinitude – do homem enquanto trama existencial da ação humana em desenvolvimento progressivo no tocante à sua abertura à vida como sinônimo de crescimento orgânico espiritual. A partir da junção desses elementos, passa-se a viver a inadequação profunda da vontade querente e da vontade querida enquanto fenômeno da ação humana percebida e vivida na consciência do ser humano.

O que seria então a consciência nesse concatenamento de fenômenos? Seria, inicialmente, “um mundo fechado que se abre graças à mediação das influências inconscientes da vida⁶⁰” (Blondel, 1973, p. 105), e se essas mediações forem os efeitos captados a partir da percepção da realidade vivida, elas influenciam

⁶⁰ Em Blondel (1973), a expressão inconsciente é utilizada como aquela que está sob, sobre e para além das expressões deliberadas.

diretamente o ser humano no campo das opções particulares e na formação da própria consciência enquanto fenômeno infinito da existência humana e, de modo bem preciso, incide na compreensão do problema do sentido e destino humano.

As influências inconscientes da vida é que Blondel chama de automatismo psicológico. Essa expressão fruto da análise inicial que o filósofo da ação faz da consciência significa dizer que o automatismo psicológico se insere no determinismo do mundo enquanto se encarna nas realidades dos fatos percebidos, combatida pela liberdade que se insurge contra as formas de automatismo psicológico. Trata-se da percepção da existência de que existem na consciência uma espécie de periferia denominada de inconsciente. Eles são estímulos internos e subterrâneos da consciência que se deparam com o determinismo mecânico ou do automatismo. Essa consciência do determinismo interno provoca a vida subjetiva que faz com que o homem ultrapasse a esfera do determinismo (Blondel, 1973). Assim, compreendemos o automatismo psicológico como uma vida difusa no corpo como antecedente à ação voluntária, uma região periférica à consciência humana que prepara a atividade voluntária. Não seria estranho a compreensão desse estágio como a vida animal do homem com suas potências instintivas da referentes ao humano em si como característica puramente biológica.

O estágio psíquico ou o inconsciente, uma vez pensados na perspectiva da ação humana, deixa claro que eles podem ser vencidos pela potência subjetiva do homem, vindo a ser enriquecido e transformado. O determinismo carrega consigo a cadeia necessária para que a ação possa se efetivar, e, nesse contexto, podemos afirmar que, a partir do determinismo da natureza, nasce a ação enquanto caminho progressivo e aberta ao infinito.

A consciência que temos do determinismo se forma quando concebemos a influência fascinante de uma representação mental, caso ocorra que as motivações que se tornaram conquistadoras com relação ao determinismo e às predisposições discordantes se tornem uma parte total do todo. “O determinismo somente é conhecido na medida em que se encontram em nós o modo de superá-lo” (Blondel, 1973, p. 113). Não temos como esconder as inclinações naturais e o determinismo da natureza, porém, temos a consciência de que a ação é o modo de superá-los e progredirmos na abertura e na expansão da vida que, movido pela vontade que quer algo, ascende pela liberdade no caminho da ação.

A apercepção, termo blondeliano que designa um conhecimento interior segundo o qual se afirma a existência, dá conta de que o determinismo é universal e irreversível, é irrecusável e inevitável. O determinismo é um movimento constante, espontâneo e infinito na vida humana. Por outro lado, a ação também se manifesta no homem como um movimento irreprimível, espontâneo e inevitável, “é a expressão de um determinismo universal” (Blondel, 1973, p. VIII), e como força que trabalha para combater o determinismo e dá sequência progressiva à existência humana encontra-se a vontade, que como força atrelada à vida impulsiona no ser humano à passagem do determinismo para a liberdade. A liberdade, portanto, nasce como necessidade na vida humana, primeiro porque se trata de uma atitude tomada frente ao determinismo, e depois por incentivar o homem a agir, fazendo com que este seja si próprio no transcurso existencial.

Assim, “o determinismo conduziu necessariamente à consciência da liberdade; por outro, a liberdade, ao tomar consciência de si mesma, ratifica tudo que precede e quer tudo o que permite querer” Blondel (1973, p. 121). Em outros termos, “a liberdade não exclui o determinismo, mas brota dele e dele se serve. O determinismo não exclui a liberdade, mas a prepara e a produz” (Blondel, 1973, p. 120). Eis aí mais um fenômeno para verificarmos na filosofia blondeliana, trata-se do fenômeno da liberdade.

O fenômeno da liberdade é produzido pelo fenômeno da consciência, ambas se exercem necessariamente. Partimos do pressuposto de que não querer fazer uso da liberdade já implica necessariamente operacionalizá-la, de modo que o engendramento de um ato implica inúmeras possibilidades de atos diversos em que o ser humano inevitavelmente por exclusão ou por aproximação estabelece critérios próprios para cada ato. O fenômeno da liberdade é onipresente no fenômeno da consciência e nasce fatalmente como síntese de todas as energias que operam a vida e o pensamento.

O exercício da liberdade se dá através de três fases segundo Morujão (1996, 585): “tem a liberdade de encarnar a sua potência indeterminada num motivo particular; afastar todas as tendências contrárias e passa ao acto, pois só este assegura a solidez e eficácia da intenção”. O fenômeno da liberdade representa para o homem a superação de todas as conjunturas que a antecipam, mais especificamente incide diretamente nas condições do determinismo transformando-o, uma vez que o próprio determinismo, ao se confrontar com o exercício da liberdade,

torna-se campo de exploração e de operação da liberdade humana com vistas à sua realização de fato. Assim, a liberdade representa também a maneira como o homem se define e se estabelece no mundo.

A concepção da liberdade trabalhada por Blondel faz parte de uma análise regressiva em que se descobre a dinâmica e a inevitabilidade da liberdade no processo do agir humano. Em seguida a esse movimento regressivo da liberdade, inicia-se um novo percurso, desta vez progressivo, que se fundamenta na expansão inevitável do querer. Toda experiência existencial se dá sobre uma perspectiva *a priori*, evidenciando evidente que a experiência não existe e não pode ocorrer simplesmente de um dado, muito pelo contrário, o dado aparece como resultado de uma expectativa, fruto de uma iniciativa do homem (Henrici, 1975).

O trajeto regressivo da liberdade e o progressivo da vontade (dialética entre vontade querente e vontade querida) enquanto busca um fim, projetam a expansão do ser como reflexo do movimento ascendente na busca de realização do ser humano e sua compreensão da vida como um todo, mais especificamente a descoberta cada vez mais de estarmos aprisionados no campo dos fenômenos e a possibilidade de sairmos dessa esfera e alcançarmos uma via que aponte para além do fenômeno.

Segundo o que vimos até aqui, no encadeamento dos fenômenos, apresentou-se uma relação intrínseca entre determinismo, liberdade e vontade como processo dialético de ascensão para a infinitude enquanto abertura e expansão do ser humano no tocante ao ciclo dos fenômenos e o para além deles. Com isso, chegamos às seguintes conclusões (Blondel, 1973, p. 124):

A liberdade é postulada pela ciência. Aparece na consciência por meio do discernimento. Não há consciência do determinismo que não seja pela liberdade. A liberdade adota todas as condições antecedentes. Porém, não encontra nelas a sua razão de ser. A razão verdadeira da ação se deve descobrir no fim transcendente da natureza ou da ciência.

A liberdade é analisada por Blondel (1903) em outro texto intitulado *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*. Lá ele a classifica a partir do dinamismo entre antecedente, concomitante e consecutivo. O primeiro termo podemos classificá-lo como a obrigação em que a liberdade se põe frente ao determinismo, por exemplo, a escolha ou a opção frente às possibilidades que se dispõem, e, por fim, a ratificação ou sanção decisão como resultado do processo final da liberdade, todos no

pensamento direcionado para a lógica da vida moral, já que há também uma lógica necessária na liberdade ou na ciência da ação livre.

Pensar a liberdade implica também pensar o dever e a moral. Logo, faz-se necessário se pensar também a obrigação que se impõe no exercício da liberdade. Ela se estabelece na própria consciência livre para atingir sua plenitude como razão de ser. O dever, confrontado com o querer, aparece como uma heteronomia, já o dever se impõe como autonomia. Para Blondel (1973, p. 133-134):

É necessário, pois adequar o querer. O que significa então adequar o querer? Quer dizer que temos que restituir ao nada aparente da liberdade objetiva a infinitude da capacidade interior que a reflexão nos deu clara consciência. Quer dizer que temos que transportar a vida do sujeito ao objeto que se propõe como fim. Quer dizer que o que reconhecemos em nós de força e de liberdade não é mais que um meio para alcançar a plenitude do que queremos fazer com ele. Quer dizer, por fim, que ainda não sendo o que queremos, estamos numa relação de dependência com relação a nosso verdadeiro fim. Em uma palavra, o que nós queremos realmente é, não o que está em nós, o já realizado, mas o que nos supera e nos domina. Se queira o que se queira, sempre se quer o que não se é. De fato, sempre se impõe uma heteronomia na consciência.

A condição de uma autonomia plena e instantânea é extremamente difícil porque ela se encontra arraigada nas realidades humanas, tais como as sociais, políticas, culturais, dentre outras, mas ela sobrevive graças à intenção do sujeito em exprimir, apesar dos contextos e realidades, a sua vontade de realização. A autonomia reconhece a exigência da lei moral e a necessidade de seu cumprimento como condição indispensável para a liberdade. Por outro lado, a heteronomia é inegável, e ela se encontra presente na busca profunda da autonomia em querer realizar-se, aí surge a percepção heterônoma, a concepção de uma realidade que está para além de mim e da minha autonomia, uma espécie de contraste e combate infinito no tocante, por exemplo, aos nossos fracassos frente à vida e às opções. Autonomia e heteronomia fazem parte de uma mesma perspectiva, de modo que uma não existe sem a outra, daí podemos concluir que é impossível uma autonomia pura e uma heteronomia pura, ambas são realidades dialéticas no processo de expansão da vontade e de maior compreensão moral acerca da vida humana e suas experiências morais.

A liberdade exige uma relação estreita com o dever, com uma lei moral, abordada por Blondel como uma ciência que se desenvolve concomitante com história, na medida em que se estabelecem de fato as relações reais e as disposições

das ações solidárias, pensando o homem não como um todo, mas parte do todo (Blondel, 1973). A liberdade, todavia, encarna em si a façanha concreta do ser, em outros termos, ela se caracteriza na unidade do universal e do particular.

Feitas essas precisões, a liberdade se expressa na ação. Ao se apresentar na consciência humana a liberdade não só é confrontada com a reflexão – aquela que lida com o conjunto das oposições e contrários tendo como esforço primeiro organizar os movimentos móveis-motivos – mas também ela age no conjunto dos fenômenos da ação, tornando-se fundamental para que o agir humano se concretize na realidade da vida humana. Cada ação do homem se traduz num movimento infinito e transcendente de natureza ilimitado quanto ao processo das condições de realizações e fenômenos relativos à efetivação da ação, a cada ação concretizada é o esforço de movimentos antecedentes e subsequentes na cadeia dos fenômenos por abrir perspectivas infinitas no tocante ao agir humano.

Vimos até aqui a maneira com Blondel explicita aquilo que considera primordial no destrinchar daquilo que está implicado na consciência no tocante à ação humana, principalmente tudo que ela abarca no momento do agir. A liberdade surge na percepção do determinismo e a necessidade de se determinar frente a ele, e, por outro lado, apresentou-se como a liberdade se exerce na consciência humana. Agora a nossa reflexão se pautará no fenômeno da consciência e sua expansão a partir da percepção do seu corpo orgânico.

4.2.3 A expansão da consciência como desenvolvimento da ação voluntária e suas implicações reais

[...], para agir é preciso participar de uma potência infinita; para ter consciência de agir, é preciso que se tenha a ideia desse infinito poder. Ora, é no ato razoável que há uma síntese de potência e da ideia de infinito; e esta síntese é o que chamamos de liberdade (Blondel, 1973, p. 121).

O fenômeno da consciência carrega consigo a dimensão de abertura para dentro e para fora de si mesma. Trata-se de um movimento de expansão de horizontes de dois movimentos impulsionados pelo ambiente ou realidade circundante em si e sua abertura para a imensidão do universo. Captam-se as energias e as potências presentes na conjuntura da vida e suas expressões de forças enquanto são capturadas pelo fenômeno da consciência. Segundo esse ponto de vista, a ação

funciona como a chave de leitura para se pensar a vida e o mundo, além da sua respectiva busca de organização consciente dos fenômenos presentes em todo o processo da vida humana.

Poder-se-ia definir a consciência em linhas gerais no pensamento blondeliano como a síntese viva de tudo que se manifesta, das imagens, das percepções, nos quais as suas descrições admitem sua singularidade e, ao mesmo tempo, sua transcendência no tocante à sua constituição sintética, de modo que a consciência não se reduz aos seus componentes, pelo contrário, ela sempre se apropria de tudo quanto se apropria. Para Blondel (1973, p. 102): “a consciência drena e concentra todas as forças da natureza. Pelo que nela representa, domina tudo o que nela está representado”.

Seguindo essa linha de pensamento, poderíamos afirmar que o aspecto subjetivo do homem não é tão somente uma subjetividade qualquer, pelo contrário, ele é o ato e a expressão máxima que sustenta a unidade dos elementos da consciência e, ao mesmo tempo, os graus que a alicerçam, ordenando não somente o conjunto de sínteses passadas já realizadas, mas sustentando a consciência e as expectativas daquilo que ainda está por vir. O aspecto subjetivo do sujeito é sempre reafirmado no pensamento blondeliano como aquele sem o qual não há como reunir os diversos interesses que permeiam a realidade humana como um todo, por isso sempre se está em busca do algo a mais e, conseqüentemente, fazendo o percurso da finitude à infinitude, do baixo para o alto, como vontade inerente ao ser humano que quer sempre algo a mais no percurso existencial.

4.2.3.1 A expansão da ação entre intenção e exteriorização

A ação é a intenção que vive no organismo e modela as energias obscuras de onde emergiu. De fato, a liberdade deve ser implantada e encarnada para ser preservada e desenvolvida. Aclimatando a vida do espírito no determinismo bruto, ela obtém da vida espontânea que produz motivos e movimentos cada vez mais em conformidade com sua profunda aspiração. Todo o progresso da ciência e da consciência procede da ação, mas para tender sempre à ação, ela é a única que o sustenta e o anima (Blondel, 1973, p. 144).

A expansão da ação passa pelo movimento da vontade, aliás, todo esse processo descrito até aqui passa pelo fenômeno da vontade como princípio vital do ser humano, que o conduz à abertura infinita e incansável de uma melhor adequação

e compreensão da vida e do mundo como um todo no tocante à existência. Cada decisão voluntária faz parte do processo de inadequação e incompreensão do homem frente à vontade que o impele a um caminho de busca infundável de sentido.

Esse processo implica olharmos para todos os componentes da vida humana. Por isso, olhar para o organismo ou o corpo humano se faz necessário no percurso da ação e da sua expansão. Cada decisão voluntária representa a junção de forças cooperantes como o funcionamento do organismo, especialmente a consciência, e a forma como o corpo humano se modela na sua individualidade, mais especificamente, nesse primeiro momento, seus aspectos de funcionamento interno.

O homem sente a necessidade de expandir subjetivamente o horizonte de compreensão do objeto, e o primeiro esforço intencional é desenvolvido pelo organismo. Por organismo entendemos o próprio corpo do ser humano e a devida noção que dele temos, tais como as suas limitações e estruturas psíquicas próprias do humano, em que, aparentemente, estamos sempre lutando contra nos conquistarmos a nós mesmos no fenômeno da vontade, especialmente na relação entre querente e querida, desejo e realidade.

A intenção se manifesta, primeiramente, no organismo, em decorrência, o corpo aparece como resistência na consciência, chega-se ao desenvolvimento do querer para, em seguida, buscar compreender organicamente as causas subjetivas da passividade, a paixão e o trabalho orgânico como um todo.

Para compreender as origens do sentido orgânico e a consciência do esforço muscular, o filósofo da ação faz algumas combinações solidárias entre o corpo da ação – tudo aquilo que está em nós está fora de nós e nos separa ainda de nós mesmos, está aí a percepção da desproporção experiência no homem – e a fisiologia subjetiva. Para Blondel (1973, p. 151-157):

1 - Há uma primeira ação eferente⁶¹ do organismo que é inconsciente no modo e consciente nos resultados [...]. A origem fisiológica da consciência é inconsciente. [...].

2 - Há uma primeira ação eferente do pensamento que é percebida somente na sua essência subjetiva. Uma vez cruzado o limiar da consciência, a vida interior se desenvolve no âmbito da reflexão segundo uma lei original de finalidade que não é reduzida ao simples encadeamento das causas eficientes. As sínteses mentais que se operam na consciência revelam uma nova iniciativa. [...]. Há, pois, fenômenos orgânicos que não são a condição

⁶¹ Eferente significa o movimento que é feito pela consciência que conduz do centro para a periferia; já o movimento aferente é aquele que conduz da periferia para o centro.

antecedente, mas a condição concomitante e consequente de energias conscientes. [...].

3 - Há uma ação eferente da vontade que permanece despercebida em seus efeitos corporais. À série de determinações internas que levam à decisão e à busca voluntária de um fim corresponde, no mecanismo do cérebro, uma sequência paralela de movimentos subordinados. [...].

4 - Ao mesmo tempo, há uma ação eferente da vontade que a princípio passa despercebida em sua natureza subjetiva e que só é percebida em seus efeitos orgânicos. [...], o corpo é uma consequência e um prolongamento da nossa natureza subjetiva: queremos que seja. [...].

5 - Há uma ação eferente da vontade que, imaginada sob uma forma orgânica, não é percebida em seus esforços orgânicos, mas somente como representação motora⁶². [...].

6 - Finalmente, há uma ação aferente do organismo que constitui a resposta provocada e esperada, a verificação do projeto da vontade, a instrução solicitada para o ato realizado, o imprevisto previsto. [...].

Blondel identifica nessa sequência a consciência do esforço orgânico a partir da sua intenção no processo de concepção de expansão do fenômeno da consciência. A abordagem blondeliana acima apresenta um conglomerado de dados sequenciais bastante complexo, no qual se estuda a consciência a partir do seu primeiro aspecto, o do corpo e como ele se expande progressivamente nessa primeira fase do processo, salientando que ele é parte do todo da consciência.

A consciência do esforço orgânico é uma disposição que provém da vontade humana em expandir num processo de superação as energias ainda desconhecidas que necessitam ser colocadas no processo de assimilação e dominação para o enriquecimento da vida e de uma maior concepção dela e do mundo. Essa força, que é à vontade, experimenta sempre um antagonismo, uma luta constante entre as forças contrárias da natureza e que aparecem em nós como uma forma de resistência corporal, mas seu escopo não foge do horizonte, que é a unidade, a busca de unidade do pensamento e a sua inegável expansão da vida, que caminha da experiência física para a experiência mental como afetos subjetivos.

Não teremos uma consciência suficiente que se fundamente somente no esforço muscular ou na fadiga física, a necessidade de expansão não pode residir nessa forma restrita de se ver a consciência a partir do esforço físico. O homem experimenta a vontade dita e contradita, ou seja, há capacidades dentro de nós que agem conosco ou sem nós, ou contra nós, de modo que as exigências acabam nos trazendo sofrimento como resultado dessa divisão interna na cadeia das coisas que ocorrem na realidade, especialmente as energias, apetites e exigências da

⁶² Representação motora é uma imagem, e não uma simples massa extensiva, síntese do organismo não consciente.

consciência no tocante à busca de unidade interior (Blondel, 1973). Portanto, diante desse quadro de antagonismos e beligerâncias, e considerando o fracionamento do organismo, é de fundamental importância compreendermos a ação do corpo, não bastando olhar somente para a intenção e o que esta é capaz de produzir, mas, principalmente, para o processo sucessório das etapas do fenômeno da consciência no corpo da ação.

O segundo passo a ser abordado é aquele sobre a ação do corpo e a psicologia do organismo. O corpo, por si só, já comporta uma psicologia que lhe é específica, principalmente quando nos damos conta da desproporção existente na vontade, e, mais especificamente neste caso, ao jogo dos contrários entre os imperativos do corpo animal e a sua luta com as leis do espírito, que buscam, ao se depararem com as leis do corpo, se esforçar para substituírem e irem além dos imperativos orgânicos.

O movimento da ação voluntária e a psicologia do organismo vão se contrapor aos movimentos do corpo, que sempre provoca reações contrárias e até mesmo hostis ao se contrapor ao fenômeno da vontade. Essa repercussão no ser humano traz à tona novamente a discussão em torno do determinismo da natureza e a liberdade enquanto necessidade de, pela vontade de expansão, progredir no caminho crescente da consciência e buscar unir e submeter as energias ao seu domínio na intenção de melhor dominar as condições de experiências humanas abertas à infinitude. O caminho de expansão vai sendo desenvolvido por meio de sempre novas sínteses como fruto das ações em operações processadas a cada instante.

Nessa perspectiva, a consciência cumpre com seu papel natural e avança em experiências sintetizadoras, fruto das forças discordantes entre a vontade e os jogos próprios do determinismo e do corpo. Por meio do próprio impulso, “a vontade descobre sua imperfeição; se impõe numa luta íntima, que é a prova da sua sinceridade e da sua convicção no seu desenvolvimento” (Blondel, 1973, p. 165).

Em toda reflexão que o homem faz, incute-se uma vida subjetiva, ingerências e incerteza quanto à percepção obscura, conhecidas pela própria consciência. A vida humana é pautada numa constante busca de esclarecimentos e conhecimentos, em que a psicologia do organismo precisa se inteirar como motivação para continuar seu processo de compreensão e expansão do mundo e da vida como um todo.

A “vontade supera o automatismo inconsciente e as condições fisiológicas do ato, assim como a resistência orgânica, [...], afeta o despertar de nossos estados de consciência estranhos e hostis à consciência” (Blondel, 1973, p. 166). Com essa

percepção, podemos afirmar que já existe no homem uma consciência psicológica inerente ao corpo, e as forças estranhas à vontade podem abrigar desejos secretos e capacidades ainda não conhecidas pela consciência.

A primeira conclusão que podemos tirar sobre o dito até aqui é que estamos diante de um processo complicado do conhecimento acerca de nós mesmos e de nossas estruturas psíquicas. Constantemente estamos envolvidos em infinitas perspectivas e carregados de batalhas internas, ou seja, quão difícil é sabermos quem de fato somos e quais são nossos propósitos, porém, neste ponto, Blondel lança do corpo da ação, e evidencia que “a ação renova constantemente, por meio dos contrastes e lutas íntimas, a fonte do pensamento e da liberdade (Blondel, 1973, p. 167). Em outros termos, o fenômeno da ação assume mais uma vez o centro da vida e o ponto de convergência de todos os fenômenos, e cada ato assumido representa a formação de um sistema de capacidades recorrentes, por isso mesmo, a vontade encontra na ação a sua plena consciência, mas a ação pode desconcertar a própria vontade por um simples pensamento que lhe seja contrário. Essa perspectiva blondeliana é tirada da carta de Paulo aos Romanos (7,15) que diz: “não somente não fazemos o que queremos, mas acabamos fazendo o que não queremos”. Facilmente somos induzidos a errar quando as forças externas e forças internas da realidade e do homem se digladiam constantemente.

A vida humana implica o uso racional acerca da vida e seu modo de ser e operar a partir do corpo e para fora dele. Existe, em cada ser humano, a percepção de uma virtualidade racional que, quando esta chega à consciência reflexa, as tendências espontâneas veem nela um maior encadeamento de sentido e maior nível de exigências, processo este equilibrado pela vontade e examinadas pela razão. Contudo, não podemos descartar a existência de “uma dialética imanente que preside nossas operações sensíveis, que inspira nossas percepções e nossas operações imediatas” (Blondel, 1973, p. 174), em que nossa reflexão não é capaz de intervir e as decisões do espírito não chegam.

Logo, vimos que a ação voluntária acarreta contra de si uma gama de forças contrárias capazes de debilitar a própria vontade, e cada ato querido é revestido de caráter racional. No processo que implica o pensamento acerca do corpo da ação, implica, desde a fisiologia subjetiva até a psicologia do organismo, uma evolução gradual da consciência que, fundamentada na ação, busca encontrar o equilíbrio das forças contrárias rumo ao seu processo de unificação, isto porque em cada ação se

encontra presente uma força de coesão, de solidariedade e união de convergências de todos os princípios vitais e a síntese de todos os fenômenos unificando as tendências contrastantes. Assim sendo, a psicologia do organismo faz o confronto entre o homem animal e o homem racional, bem como trabalha para analisar o que de racional há no homem animal e quais os fatores aí implicados. Essa perspectiva dá cada vez mais certeza e clareamento de que é necessário continuar o percurso e, principalmente, continuar enveredando pelo processo de expansão e progresso de busca infinita pelo sentido da vida e seu destino, especialmente por meio da ciência da ação e ciência da vida enquanto processo desenvolvido até aqui.

O terceiro passo da empreitada nasce como fruto da abordagem fisiológica e psicológica do organismo, desembocando todas as energias aí envolvidas na constituição da individualidade humana. A sinergia é o resultado do processo de cooperação e unidade indivisível no tocante ao indivíduo humano e sua relação ao universo como percurso de expansão na compreensão do olhar individual para si mesmo.

O corpo da ação segue acompanhando todo o desenvolvimento até aqui. A ação que se fez presente na fisiologia e na psicologia orgânica agora participa como ponto de intercessão entre a vida orgânica e o vínculo da consciência individual. “No ato há algo a mais que o ato mesmo; está a unidade do agente, a conciliação sistemática de suas forças, a coesão de suas tendências” (Blondel, 1973, p. 180).

A individualidade humana é a fusão do conjunto de potências orgânicas e potências psicológicas, consolidada como sistema coeso que em que delinea as características individuais de cada ser humano. A individualidade diz respeito ao compromisso que cada um possui consigo mesmo mediante cada ação operada, de forma que cada um deixa as improntas do seu eu estado de consciência. Na concepção da individualidade, encontramos a consciência individual como intérprete da própria consciência de si mesma enquanto junção orgânica e psicológica em prol da constituição do eu indivíduo humano.

Na constituição do eu individual, a ação é também componente intrínseco dessa constituição, assim como o fenômeno da vontade. O intercâmbio vontade e ação é um fenômeno inseparável. Há sempre no ser humano o impulso do nos conquistarmos a nós mesmos, e a vontade nesse desencadeamento nos põe sempre a dialética entre vontade que quer e a vontade querida como condição para se chegar a um querer perfeito que não atingimos jamais, já a ação entra nessa dialética

como aquela capaz de reunificar em si todos os movimentos da vida humana. “A ação [...], é o cimento da vida orgânica, o vínculo da consciência individual e o fundamento concreto da personalidade” (Archambault, 1928, p. 21). Essa percepção de Archambault nos faz acrescentar que o fenômeno da ação não se fecha no ciclo da vida individual, pelo contrário, ela continua sua expansão e abertura rumo à finitude, fazendo-nos movimentar na direção para fora de nós mesmos e da nossa consciência individual para encontrar outras consciências e outras formas de individualidade, pensado aqui diretamente no encontro com o outro e a consciência individual de outros seres humanos. “Nós não somos, não conhecemos, não vivemos mais que *sub specie actionis*” (Blondel, 1973, p. 197)⁶³. Fechar-se egoísmo e a si mesmo seria não somente impraticável, mas também um erro, haja vista que a ação sempre nos joga para fora de nós mesmos por meio da vontade infinita que nos abarca como um todo. Em suma, não basta para a ação exclusivamente a esfera individual, faz-se necessário ir além dela.

O quarto passo dessa empreitada rumo à expansão da ação se refere ao envolvimento entre a consciência individual com a consciência de outro ser humano. O resultado do encontro dá origem ao que conhecemos como consciência coletiva. Nessa etapa, o movimento do fenômeno da vontade continua sua busca infinita na direção do desconhecido como tentativa de se defrontar-se com um fenômeno capaz de colmar esse movimento infinito do querer.

Há uma expansão natural que vai de dentro para fora do ser humano quando, tanto a ação quanto à vontade individual, a empurra rumo ao encontro com o outro e de outras consciências, formando, assim, a ação social. Seguindo essa linha de pensamento, a maior ilusão que poderia acontecer com o indivíduo humano seria ele admitir que bastaria para si mesmo, que seria capaz de sozinho cumprir todas as exigências que a vida humana carece. O encontro com o outro é também o encontro entre vontades e ações, ações individuais com vistas à ação social. Tanto o fenômeno da vontade quanto o fenômeno da ação implicam à vida individual a saída de si mesmo e o encontro com um agente que seja diferente, gerando a expansão da ação para fora do âmbito individual, significando a abertura do particular para o universal como engendramento motivador de horizontes e perspectivas novas, capazes de incentivar

⁶³ Blondel (1973, p. 197): “Não somente a ação manifesta o que já éramos, mas também nos faz crescer e, por assim dizer, sair de nós mesmos”.

expectativas e intercâmbio conscientes na busca de maior compreensão e sentido existencial.

A ação não se confina a si mesma, quanto mais se aprisionar as ações individuais “porque não há uma causa eficiente que não tenha uma causa final e não constitua um reconhecimento implícito de insuficiência e um pedido de ajuda” (Blondel, 1973, p. 201), sua abertura lhe é um movimento intrínseco e necessário para a expansão da própria vida como um todo porque a passagem da ação individual para a ação social, além de ser um movimento gerado, sua abertura lhe é um movimento fecundo e reprodutivo de nossas ações dentro do ciclo infinito de movimentos entre o particular e o universal.

O indivíduo, ao agir, sente a necessidade de sair de si mesmo por se dar conta da insuficiência inerente às suas necessidades e desequilíbrios entre a suas intenções, iniciativas e os resultados internos das suas operações (Blondel, 1973). Segundo esse movimento e aquilo que já vimos anteriormente, a vontade tende, cada vez mais, a se expandir e buscar uma adequação e seu acabamento, e o encontro entre a consciência individual com a consciência do outro se faz intrínseco no processo da vontade e da ação, de modo que toda a diversidade dos fenômenos permeiam essa realidade que tem uma finalidade interna aberta a uma finalidade externa na constituição do ser do homem e das coisas como um todo, sempre no processo de maior concepção acerta da vida e do mundo.

O fenômeno da vontade está sempre perseguindo um fim, porém, neste esforço humano infundável, colaboramos eficientemente para encontrar algo a mais que diminua o peso dessa busca infinita. Por outro lado, o fenômeno da ação, enquanto atrelado ao fenômeno da vontade, alimentará o ambiente social transformando-o constantemente pelo resultado das ações das demais consciências que ali estão, fruto da unificação de consciência e de ações que vão sendo disponibilizadas de acordo com as escolhas e atitudes da ação individual que refletem na ação social.

Pensar “a expansão imediata e a expressão sensível da ação” título que Blondel atribui ao capítulo 1 da quarta etapa da terceira parte da *L’Action* (1893) exigirá pensar a expansão da ação a partir do ponto de vista sensível, não da perspectiva fenomenológica (Blondel, 1973).

Cada ação executada apresenta a marca indelével do seu executor, permitindo que nossas impressões digitais estejam presentes no ambiente e no contexto em que vivemos. Segundo Blondel (1973, p. 204), “antes de qualquer reflexão e qualquer fim

deliberado intencionalmente existe uma expressão imediata e total da operação atual, uma ação da ação, que é como o signo primário ou o traço espontâneo”. Esse signo carrega consigo os traços do executor dos atos e significa a própria unidade das relações inteligíveis presentes na originalidade de cada ato (Blondel, 1973), daí resulta que o signo representa no pensamento blondeliano sempre uma nova síntese das particularidades do ato individual e, ao mesmo tempo, a sua integração ao contexto em que ele se dá.

A expressão desse movimento é apresentada por Blondel na palavra *exergie*. Essa expressão significa, num primeiro momento, a expansão inevitável da vida individual ou a necessidade natural de o ser humano superar seus limites e a necessidade de desvelar “o sentido de contínua expansão que envolve o agente obrigando-o se exprimir” (Blondel, 1973, p. 206), quer por meio da subjetividade, quer por meio da liberdade como expressões máximas da vontade humana em expandir-se infinitamente na busca do algo a mais que lhe dê algum tipo de conforto ou até mesmo perspectivas. Dessa *exergie* podemos concluir com Blondel (1973, p. 213) que:

1-Toda ação origina necessariamente um contexto estranho ao meio em que ela se exprime, e esta mesma expressão somente é possível por um consenso imediato de outro agente. 2-Este traço natural da operação é um sistema inteligível de fenômenos no qual se imprime a intenção subjetiva constituindo seu primeiro crescimento [...]. 3-Toda operação é, em consequência, não somente uma disposição de fatos sensíveis, mas um concurso e uma síntese de operações procedentes de agentes estranhos.

Em vista disso, não há um individualismo puro e a ação não se limita ao campo exclusivo da singularidade, ela é expressão singular que caminha ao encontro das outras particularidades. Cada ação se torna uma aglutinadora das expressões individuais com vistas ao corpo da ação social. O resultado entre vontade, ação e consciência individual implica necessariamente o encontro com outras vontades, ações e consciência individuais, que dialogadas formam o que conhecemos como corpo social, ou então, o encontro entre fenômenos subjetivos entre si com vistas às perspectivas abertas à construção de uma sociedade.

Após a compreensão do termo *exergie*, agora é necessário compreender o significado de outro termo blondeliano, *allergie*, que significa a síntese das forças distintas, a ação dos outros, ou seja, a coação, que tem como perspectiva de fundo

permitir a *synergie* entre os vários posicionamentos e vontades entre a ação individual e a ação social.

A coação ou *allergie* nasce como processo natural entre a junção dos indivíduos com vistas ao enriquecimento das ações e da própria pessoa como fonte da ação individual. O percurso da coação é marcado pelo encontro entre todas as vontades que sempre tendem a se expandir para além de nós mesmos, e, quando isso ocorre, acontece o conflito de interesses e a necessidade de se agir com os outros indivíduos, assim como para os outros. Desse modo, a coação se torna o impacto das minhas ações às ações dos outros, oriundas das forças diversas que se confrontam com a nossa. E, nesse jogo de forças diversas, o contexto exerce sua influência, uma vez que este incide diretamente no horizonte das vontades individuais tentando moldá-las ou podendo ser recusadas em vistas de uma vontade mais pujante. Ou nas palavras de Cartier (1955, p. 81): “a ação deve necessariamente acolher esta ação exterior, esta *allergie* ou coação”, ou seja, o externo que é acolhido pela perspectiva individual do sujeito agente.

Tem-se aqui o confronto entre *exergie* e *allergie*, a relação entre a ação individual em expansão que encontra a ação dos outros como contrapeso. Há o encontro entre vontades diferentes que dependem totalmente de agentes diferentes e de contextos diferentes na maioria das vezes. Contudo, é necessário destacarmos que a vontade está sempre presente em cada agir, sempre buscando sua expansão, e sua realização parece não se produzir sozinha, e carece, cada vez mais, de uma busca individual e íntima, além disso, está aberta à colaboração das outras vontades e ações individuais (Blondel, 1973), formando a passagem da ação individual para a social enquanto ambas, necessariamente, são convidadas a colaborar como movimento de expansão e de ação.

O passo seguinte entre a ação individual e a ação social é marcada pelo influxo e colaboração entre as vontades dos agentes. Certamente, nossas ações particulares podem suscitar nos outros agentes alguma influência, seja ela cooperação, não cooperação, atitudes positivas e atitudes negativas, respeitando sempre as particularidades e independência de cada agente. Vimos que a coação se refere diretamente a um agente externo e diferente de mim, com suas atitudes e perspectivas diferentes no tocante às minhas particularidades individuais, sugerindo que cada ser humano tem, na sua condição, haja vista o determinismo, a liberdade e a consciência, uma evolução natural que lhe é peculiar e intrínseca. Blondel (1973) busca agora

mostrar como é possível nas diferenças existirem influxos e colaboração das vontades, unidade efetiva, comunidades de pensamento, de vida e de ações.

É verdade, assim, que minha união com o outro é movida por certo interesse: quero-o enquanto quero adequar. Não obstante, ao mesmo tempo, o sucesso que se busca em nossa união tem como condição imprescindível que eu e ele saíamos de nosso egoísmo. E por quê? Porque para nos manter unidos e expandir nossa ação além dos limites da obra, é preciso que nossas vontades cooperem intimamente, conservando sua infinita alteridade. Nossa união não só será fecunda, como também nem será a união de dois centros subjetivos de livre iniciativas sem que eu e ele nos comprometamos nessa *coenergia*, nessa ação comum e unitiva. Como uma pedra angular em relação à abóbada da qual faz parte, ainda que condição de nossa cooperação, a união entre nossas subjetividades se sustenta apenas pela própria cooperação “coenergética”, que é ocasião de altruísmo. (Souza, 2014, p. 244).

Agir significa conclamar outras forças, oferecer-se ao encontro com o outro nas devidas proporções, o altruísmo é também um movimento natural do ser humano, além de ser também um movimento voluntário pautado no encontro fecundo das partes envolvidas. Cada ação nossa é como se fosse a apresentação de uma criatura nova, não somente para mim mesmo, mas para todos aqueles que são afetados positiva ou negativamente por ela. “É mediante a ação que eu ajo não somente pelo meu corpo, mas também sobre os outros espíritos” (Crippa, 1954, p. 44). É agindo que o homem sente a necessidade de unir-se, e a “ação voluntária é o cimento que edifica a cidade do homem, é a função social por excelência. A ação é para a sociedade e nós só nos unimos através da ação” (Blondel, 1973, p. 251).

Portanto, vimos até aqui que a “vontade esgota tudo, inventa tudo, admite tudo, até mesmo o impossível, para bastar a si mesma e para satisfazer a si mesma” (Blondel, 1973, p. 244). É necessário andarmos a um outro estágio para continuar a investigação dessa vontade que não se exaure jamais no seu desejo infinito de satisfação.

Como prolongamento das etapas abordadas anteriormente, chegamos ao quinto estágio dessa empreitada em que se pensam as formas sociais da vida comunitária como fruto da expansão da vontade e da ação, onde a vida individual abre-se e difunde-se formando a vida em sociedade.

Como o movimento da vontade e a ação não cessam jamais, toda ação se abre a uma nova ação e assim sucessivamente, até constituir-se em direção ao seu progresso, deixando-nos observar o movimento solidário da ação com vistas ao bem

comum. Da solidariedade entre as ações concretas surge uma cooperação que se reflete no âmbito social, dando origem aos pilares básicos da sociedade: a família, o Estado e a humanidade, traduzida por Blondel como a unidade voluntária e a ação fecunda da vida comum (Blondel, 1973), ou seja, o percurso da ação individual à ação coletiva.

Vimos também que a ação individual se direciona para a ação social articulando-a em três momentos: a expansão, coação e a cooperação. A partir dessa configuração, a sociedade se constitui com a ação para formar novas categorias de vida em sociedade, são elas, a família, a pátria e a humanidade, que juntas formam manifestações sociais da ação. Tal afirmação nos diz que a expansão da ação vai além da sua “expansão natural: essa constitui as diferentes sociedades na qual o homem se torna membro, mas que ele bem lá no fundo a apoia e a envolve com sua vontade pessoal” (Blondel, 1973, p. 244).

Antes de falar propriamente da família, pátria e humanidade, Blondel articula sua reflexão entorno da amizade e do amor como movimentos primeiros da expansão da vontade. “Amar-se a si mesmo amando sinceramente o outro; multiplicar-se por meio deste dom; ver-se si mesmo no outro; [...]” (Blondel, 1973, p. 254). Está aí a plataforma de toda a vida social e a sua expansão voluntária desagua nas expressões que veremos a seguir.

A família, a pátria e a humanidade existem como organismos heterogêneos e autônomos. Elas nascem da união fecunda das vontades e são constituídas por meio da junção de todas as vontades que, movidas pelo seu impulso natural de conjunto das ações, dão lugar a um só impulso e ação, vindo a cruzar de uma só vez os limites da ação pessoal e o egoísmo para lograr a solidariedade universal. Somente mediante a ação nos mantemos unidos com vistas a uma sociedade, pensada aqui como ambiente comum, formada pelo resultado das ações múltiplas que formam uma só ação, originando a sociedade e suas múltiplas facetas.

Blondel (1973) faz um amplo e profundo estudo sobre as aspirações profundas da vontade, a família, considerada a primeira expressão da vida em sociedade, também vive uma tensão quando se pensa na convivência entre os cônjuges diante da sua inatingível perfeição. A nosso ver, sua contribuição se dá ao fato de que a vontade não consegue satisfazer também as aspirações mais profundas da família, sendo necessário ir avante na sua busca por algo a mais, de expansão como um todo. Daí se faz necessário buscar outra expressão da vida social considerada importante,

a pátria. Trata-se de uma conjuntura mais abrangente porque é nela onde vivemos e habitamos, aprendemos a criar uma identidade e consciência nacional. A pátria não é um estado transitório e artificial, ela é o espaço material e imaterial da vida de um povo, mesmo com suas pluralidades, é nela onde se manifesta a vida pessoal e coletiva ao mesmo tempo. À vida nupcial se atribui um caráter sagrado e social que preza pela solidez da família, que, por um movimento espontâneo e de expansão, se realiza na pátria como necessidade espontânea e uma construção natural da vontade com vistas a salvaguardar seus cidadãos, além, óbvio, de um espaço geográfico delimitado onde os cidadãos desenvolvem suas múltiplas potências. Da amizade se chega ao amor, do amor à família, da família à pátria e da pátria à humanidade ou vida social. Esta última nada mais é que o desenrolar das nossas ações voluntárias enquanto engendrou o progresso sucessivo das vidas humanas, ou seja, a ação voluntária ultrapassa os limites geográficos da pátria, solidariza-se com todas as formas sucessivas da vida em sociedade. Está aí o movimento contínuo e imparável da ação voluntária em se expandir, nada parece atenuar sua busca incansável e infinita.

O movimento seguinte da expansão é adentrar a esfera moral da vida humana como reflexo da vida em sociedade. O foco central é observarmos como a prática incide diretamente na vida social e saber se o movimento voluntário da ação encontra sua satisfação. Estamos presenciando uma verdadeira amplitude do movimento da ação humana, em que, a partir das observações e vivência empírica, escala-se degrau a degrau uma ascensão cada vez mais cheia de perspectivas no tocante ao desvelamento da vida humana e suas implicações práticas. Percebemos muito claramente que a vontade continua a empurrar o homem da finitude à infinitude como expansão do ser e o inserindo cada vez mais no universo inteiro, isto é, da observação do universo material ao universo aberto enquanto aspiração infinita do movimento da ação.

A extensão cada vez mais universal da ação traz implicações à reflexão que demandam adentrarmos campos mais longínquos, dentre os quais, a moral. Porque “agindo, o homem não limita seu olhar à família, à cidade e à humanidade. Ele projeta sua intenção para mais além. Se insere, como dizia os estoicos, para o universo inteiro” (Blondel, 1973, p. 279). Entende-se que analisar o campo do puro agir ultrapassa tanto a esfera da nossa individualidade quanto aquela dos âmbitos mais vastos das várias sociedades. E, portanto, “a ciência, a colaboração humana, a

família, a sociedade, a nação, o Estado, a moral e a busca religiosa se mostram na investigação blondeliana, como realidades irreduzíveis” (Pimentel 2022, p. 24).

Inúmeras foram as interpretações e formas morais vividas e adotadas pelas culturas na sociedade, e todas elas carregam consigo suas pretensões e defendem o que acreditam ser a melhor forma para se moldar a consciência humana, além de carregar cada uma delas pretensões universais válidas. *L’Action* (1893) faz uma análise sobre “as formas escalonadas da moral natural” (Blondel, 1973, p. 279) apresentando a partir da extensão universal da ação a moral naturalista, a moral metafísica e a moral moral, mostrando suas insuficiências no tocante às experiências vividas por cada sujeito humano, que vão muito mais além das aspirações das supracitadas morais⁶⁴.

Por fim, percebe-se que a vontade não encontra sua satisfação total e a ação segue seu percurso de abertura e busca desse algo a mais que se persegue. Cada vez mais, esse percurso feito até aqui sobre os fenômenos percebidos vai se exaurindo e nos deixando cientes de que a busca parece extrapolar os meios naturais e imanentes. Segundo se constatou, há na vontade uma busca inerente para se adequar dentro das potências do querer e do querido. Essas potências fenomênicas parecem não satisfazer o homem por completo diante das experiências do viver por se constatar uma sede infinita da vontade em se realizar como plena.

A vontade, para deixarmos claro, é parte do projeto da ação, ação enquanto é também a própria vida humana, que não se dá por satisfeita em momento algum dentro dos fenômenos naturais, verifica-se, dentre outros, o exaurimento da realidade imanente como capaz de colmar o fenômeno da vontade enquanto parte do fenômeno da ação.

Há uma sede infinita em todo esse processo porque a vontade gera, a cada instante, uma nova vontade sobre a realidade imanente e a experiência que se faz desta. Atesta-se, assim, a sua fecundidade no processo de expansão da vida como

⁶⁴ Segundo Nicolosi (1975, 505-506): “Blondel nunca propôs fazer um tratado orgânico da moral. Ao invés disso, ele procurou inverter a relação entre a lógica e a vida, substituindo uma lógica abstrata, construída *a priori*, na qual se queria forçar a complexidade da vida a se encaixar, por uma lógica que decorre da própria vida. E a vida é um risco, ou seja, um confronto contínuo com o inesperado, um incessante questionamento de tudo o que foi adquirido até agora. Portanto, é necessário não interpretar mal o sentido da moral blondeliana. Nenhuma das obras de Blondel – com exceção, pelo menos em parte, de algumas páginas do segundo volume da obra – *La Philosophie et l'esprit chrétien* – contém um verdadeiro 'tratado' sobre moralidade, no sentido convencional do termo; mas todas as obras de Blondel tratam da moralidade, já que todas elas continuam o discurso iniciado com a publicação da tese sobre a ação”.

abertura de horizontes e, portanto, não se fechando aos ciclos dos fenômenos como realidade abrangente e totalizadora de vida humana. Essa perspectiva de pretender igualar ação humana e vontade humana se caracteriza aqui como ação supersticiosa, que significa, num primeiro momento, o modo em que o homem, por meio da ação e da sua realização, busca bastar-se a si mesmo.

A superstição⁶⁵ se caracteriza como um fenômeno vinculado ao fenômeno da ação. Ela surge da necessidade que o homem tem de chegar a uma perfeição e conclusão de si mesmo, porém, resta sempre a convicção de impossibilidade em se atingir essa perfeição e conclusão no universo em que a ação é executada. Esse fenômeno parece indicar para a necessidade de um absoluto, uma vez que se experencia o exaurimento dos fenômenos naturais ou a realidade imanente dos fenômenos como insuficientes ao homem além da sensação de que se está preso ao seu ciclo. De acordo com Virgoulay (1992, p. 105):

O homem traz em si um infinito, mas é necessário captá-lo para se igualar a si mesmo; isto provoca um processo de objetivação que exprime, ao mesmo tempo, uma impotência, pois o homem não é idêntico ao infinito que tem necessidade de objetivar, e uma vontade de potência, pois conta deste modo possui-lo.

Caso o homem, “ao longo do percurso, conseguiu satisfação parcial, parece ter mais ainda energias e necessidades” (Blondel, 1973, p. 305), lhe restará sempre a disposição de energias necessárias para ultrapassar as satisfações parciais e caminhar em direção a uma satisfação mais total, plena e perfeita. Tudo indica que a ação parece não encontrar sua sustentação plena em uma realidade finita, imanente e natural, mas indica ser atraída pela infinitude, o transcendente ou o absoluto.

A superstição assume um caráter de purificação progressiva que inicia com o objeto, passa para o culto e deságua no sentimento. O objeto assume contornos na superstição como aquele que é finito e passa para a esfera do infinito, e segundo Blondel (1973, p. 307):

⁶⁵ Pimental (2008, p. 259, nota 555) traz observações relevantes acerca do termo superstição e idolatria em Blondel, especifica a nota: “Lembremos que Blondel estudou a superstição em dois sentidos, ambos representados na etimologia da palavra. Um primeiro sentido aponta para a atitude humana de visar, por meio do culto, ao que “está acima” da condição humana, mantendo-nos abertos e disponíveis ao mistério. Este sentido é acolhido e confere a toda religião uma fecundidade irênica. O segundo sentido traduz a atitude daquele que se apoia ou “repousa sobre” um culto ou qualquer outra realidade humana segundo a forma da idolatria”.

Este excedente do ato humano que vai sempre além dos fatos sensíveis e da vida social, este resíduo de força e de vontade que parece não saber a que coisa se agarrar, faz surgir uma tentação natural de lhe atribuir um objeto, um objeto que sendo finito e insuficiente como os demais, não possui por si mesmo a capacidade de receber a homenagem que se lhe pretende prestar, mas que, precisamente devido a essa pequenez, satisfaz a dupla necessidade que tem o homem de criar e dominar o seu deus. O homem possui o instinto de temê-lo e de conquistá-lo. Ele quer que eu me pareça com ele e seja infinitamente diferente de si mesmo. Por uma singular vertigem, ele a leva para a série de coisas para colocá-la fora da série.

O culto indica que o objeto sagrado é fecundado segundo a perspectiva espiritual humana, e o objeto, ao tornar-se ídolo, definido como “o permanente e móvel avanço de seu ideal sobre seu desenvolvimento real” (Blondel, 1973, p. 308), passa-se a ser cultuado, ou seja, o ídolo assume um caráter antropomórfico, no sentido de que este se reveste de humanidade⁶⁶, como, por exemplo: a pedra, o animal, o altar, dentre outros símbolos incorporado como espirituais à esfera humana. À medida que se cultua o ídolo, incorporam-se orações, sacrifícios, venerações e práticas revestidas de sentidos e horizontes humanos (Blondel, 1973) que tem como propósitos a relação ascendente entre o finito e o infinito.

Quanto ao terceiro aspecto progressivo da superstição, o sentido, nada mais é que a inesgotabilidade da vida humana enquanto abertura infinita em encontrar algum sentido para a existência. O sentimento traz ao homem sempre a vontade de se adequar e aprender enquanto desejo de crescimento e conhecimento cada vez maior de si. “Na verdade, o que evolui com a percepção da evolução do ídolo é a concepção da própria humanidade e seu ideal, ou seja, o sentimento de si, que se projeta no seu ídolo e no seu culto” (Souza, 2014, p. 267-268).

A ação supersticiosa acaba por tomar como absoluto um objeto, cuja própria finitude nada mais é que a marca impressa pelo próprio homem no objeto mesmo, em outros termos, o homem valoriza de tal forma o objeto a ponto de fixar sobre ele aspirações infinitas. O ato supersticioso acaba todos os atos e abre espaço para as orações, bruxarias e magias, dentre outras.

⁶⁶ O nascimento, as decisões solenes, os perigos que fazem brotar uma oração ou um voto, os contratos, a palavra engajada, a morte, tantos pontos salientes em que se prendem os ritos. Em toda parte, em que ele é conduzido a refletir sobre o que faz e sobre o que ele pode com suas próprias forças, o indivíduo não quer, não pode estar só. Pois ele não se sente mestre de toda sua potência, tampouco dos resultados de seu esforço.

Seja a superstição traduzida pela adoração de deuses, de pedras ou animais, pelo culto do eu ou da ciência, pela religião da humanidade ou pela idolatria da arte, encontramos-nos perante uma pretensão contraditória: fazer do relativo um absoluto, do finito um infinito. É impossível não reconhecer a insuficiência de toda a ordem natural e não sentir uma necessidade ulterior; é impossível encontrar em si alguma coisa que satisfaça essa necessidade religiosos. É necessária e impraticável. A vontade, embora o queira, não se pode realizar plenamente. A única saída que lhe resta seria a de se abrir a uma outra Vontade que a faria ser (Morujão, 1996, p. 587-588).

Há no homem a sensação de que existe algo que vai além dos fatos sensíveis e da vida social como um todo. Decorrente dessa percepção, existe uma consciência velada que, ao se deparar com o objeto, logo percebe que há um fenômeno ali que ultrapassa os próprios limites do objeto em si a ponto de este assumir contornos divinos atribuídos pelo ser humano, daí se cria a tentação supersticiosa como algo para além do ato mesmo. Parece-nos que a grande tentação é aquela de colocar no fenômeno mesmo algo de absoluto, de perfeição como um todo, e partindo da expansão entre o objeto, o culto e o sentimento criamos os ídolos e a ação supersticiosa como uma forma de pensar a religião negativamente. Ou seja, no final dessa quinta etapa, Blondel lança o fenômeno da religião a partir da superstição como sendo algo totalmente negativo, porém, o que interessa agora é que, com esse fato, ele lança os fundamentos para se pensar a relação entre homem e único necessário, como veremos a seguir. Por outro lado, devemos dizer também que negar o fenômeno religioso é também uma forma de superstição. Eis, portanto, o dilema que tomará forma no capítulo seguinte: tudo não passa de fenômenos ou existe algo para além deles que parte como necessidade da própria ação humana em, no horizonte de abertura, encontrar a sua perfeição e algum sentido para a existência? Para onde aponta o caminho infinito da ação?

5 DO FENÔMENO AO SER DA AÇÃO COMO ABERTURA E EXPANSÃO DO SER

Até este momento, vimos que nenhum ser humano pode escapar do problema da prática e seu sentido. Trata-se de uma questão que todos, em algum momento da vida, deparar-se-ão. Vimos também que até aqui o fenômeno da prática foi analisado desde suas mais remotas formas empíricas até chegarmos às mais altas formas de atividade social, e, absolutamente, nada foi capaz de responder às interrogações sobre o sentido e o destino humanos. Estamos inclinados a concordar que o fenômeno da prática ou fenômeno da ação ultrapassa a esfera dos fenômenos, direcionando-os a uma perspectiva ascendente que vai da finitude à infinitude como tentativa de encontrar algo que produza ou ajude a orientar a vida humana no seu percurso existencial a encontrar ou não algum sentido ou destino.

Muito provavelmente, estejamos em busca de um norte gerador de expectativas habilitado e direcionado a descobrir um ponto de sustentação, pode ser que seja algum tipo de fenômeno que aponte para algum horizonte abalizado que lhe dê sustentação diante do movimento infinito e aberto, em que a existência humana se encontra profundamente submersa. Tal caminho apontaria novamente a ação como aquela que atrai para si todos os fenômenos na sua totalidade e como aquela que é geradora de busca incansável de sentido, isso porque nada a satisfaz em plenitude e cada ação está atrelada a uma nova ação e, assim, sucessivamente, na ordem dos fenômenos.

A sequência dos elementos desenvolvidos nos capítulos anteriores até o presente ponto é o que definimos como ciência da ação, pois aborda, etapa após etapa, como se desenvolveu uma fenomenologia da ação pensada especificamente a partir do olhar atento de Blondel, considerando como a experiência prática se dá de fato na vida humana. O filósofo da ação analisou e descreveu fenomenologicamente a experiência do viver atrelado à ação como ponto de convergência de todos os fenômenos da vida concreta⁶⁷. Ela seria o lugar do encontro e, ao mesmo instante, a

⁶⁷ Na mesma perspectiva sobre experiência concreta da vida como ponto de partida da análise fenomenológica de Blondel, está, mais tardiamente, Alfaro (1985, p. 43): “Se faz necessário identificar o ponto justo de partida: tratando-se de um processo do conhecimento humano, se deverá dizer (de modo genérico) que o ponto de partida deverá ser a experiência: concretamente, a experiência existencial, ou seja, a experiência vivida que o homem faz de si mesmo no ato de existir, a pré-compreensão da existência implícita na existência mesma. Não se trata de uma experiência pessoal privilegiada, mas da experiência constitutiva e comum de cada homem”.

síntese mais eficiente entre todas as potências e conhecimentos do existir como um todo.

Ao atentarmos para análise, interpretação e descrição fenomenológica da vida prática, detectamos não somente um encaminhamento de traços fenomenológicos avulsos, mas a possibilidade de pensar uma fenomenologia integral da vida prática que, focada na ação, permite uma leitura vivente da experiência humana como aquela que é a vida do sentido e do destino humano.

Ao analisarmos a obra *L'Action* (1893) e o seu cunho fenomenológico, constata-se que todo o texto possui um fio condutor que, denominado de série ou seriação, representa a análise descritiva dos meios imanentes do agir humano, com sua inteligibilidade e busca infindável de perspectivas, e tem por objetivo despertar na existência humana o papel central que a ação exerce em trazer para si a síntese da vida. Trata-se de um movimento natural do fenômeno da ação detectado por Blondel e que, aos poucos, exige-nos empenho e compromisso, principalmente nos possibilitando sentido e ressignificação de perspectivas e realidades sempre novas.

Em vez de perseguir, baseado no dado, um fantasma sempre fugidio, é preciso descobrir no próprio dado uma riqueza de realidades sempre obscuramente presente. O problema do ser não é temporário, e ao querer tratar do valor objetivo do conhecimento como generalidade especulativa terminamos por encontrar nos seres apenas entidades (Blondel, 1997c, p. 230s; Antonelli, 2006, p. 53).

Inserem-se na filosofia blondeliana horizontes que vão da observação da realidade concreta até as formas mais altas da atividade social humana, do singular ao universal, da finitude à infinitude, da imanência à transcendência como horizontes de sentido e destino humanos. E por que não dizer, de uma ciência da ação fenomenologia vital?

Este capítulo avalia dois momentos: o pseudo fracasso da ação e da vontade, bem como a possibilidade de fazer o percurso da finitude à infinitude como opção vital.

5.1 Mesmo com as perspectivas aparentes de fracasso, a ação voluntária se mantém indestrutível

O tema acima questiona os limites da ação e da vontade na engrenagem filosófica blondeliana. A discussão travada até então converge para o emparedamento

da ação e da vontade: se seriam os fenômenos da ação e da vontade infinitos na esfera existencial humana, e se ambos seriam suficientes em si mesmos para dar por encerrada a busca humana por sentido e destino.

A fenomenologia da vida prática caracteriza a experiência que fazemos da própria existência enquanto fato e manifestações em tono deles, uma fenomenologia viva, ou seja, uma leitura que busca descrever a experiência que empreendemos infinitamente acerca das possibilidades da vida com vistas ao sentido e ao destino humano.

A expansão da ação e, conseqüentemente, a expansão do ser, convergem para a ação como o vínculo de sustentação da experiência humana por representar um norte para a vida toda. Quanto maior for sua compreensão, maior será a garantia e o domínio cada vez mais total da inteligência sobre a vida, contribuindo decorrentemente para o enriquecimento da inteligência ao longo da vida. Há, na vida individual, na vida social, na vida moral e na vida religiosa, não um complemento de inteligibilidade, isso não bastaria, mas uma realização, um florescimento da própria inteligência que se torna progressivamente coextensiva a tudo e partícipe de tudo.

Nesse entremeio, ciência prática e ciência da prática precisam de maior compreensão por serem fundamentais nessa discussão. A primeira significa a vivência prática do homem, seu viver e as conclusões que ele tira da sua vivência; já a segunda, ciência da prática, é o mesmo que ciência do sujeito, e significa a própria filosofia, que é para Blondel a própria ciência da ação, pensada por ele como ciência da totalidade da experiência humana (Blondel, 1973; 1997c). Para Blondel (1973, p. 476), “o papel da ciência da prática é impedir que a ciência prática seja suplantada e mutilada”, ou, em outras palavras, consiste em explicitar a importância, a inexorabilidade e as condições em que as decisões humanas são atuadas e o agir humano orientado. Toda a filosofia blondeliana se constrói em torno dessa ciência da ação, baseada no fato de que ninguém pode se privar de agir de modo inteligente: de praticar a ciência da ação.

A percepção acerca do fenômeno da ação e o engendramento de uma ciência da ação descrita até aqui nos permite estabelecer que toda e qualquer reflexão sobre a ação não se trata apenas de um fato em si e isolado, ela é, antes de qualquer prognóstico, uma necessidade vital para o ser humano. Ela é a própria vida em sua expansão, não se conforma em ser apenas um simples fenômeno dentre os demais,

mas perpassa a cadeia dos fenômenos em busca de algo que lhe traga sentido e significado.

Desse modo, a pergunta sobre se a ação bastaria a si mesma e se a vontade estaria marcada pelo fracasso surgiria naturalmente porque a percepção acerca da continuidade imparável dos fenômenos diante do seu suceder-se infinito experienciado em cada momento, classificaria a vida também como um fenômeno. De acordo com Blondel (1973, p. 323-324):

Em vão se intenta limitar a ação voluntária e tudo aquilo que depende da vontade mesma. A imensa ordem dos fenômenos em que se expande a vida do homem parece esgotada, e, porém, o querer humano não está. Sua pretensão de ser autossuficiente é abortada, mas não por causa da escassez; ela é abortada porque, no que foi desejado e feito até agora, o que é desejado e o que age sempre permanece superior ao que é desejado e feito. Porém, nessa mesma constatação não surge precisamente um estranho conflito e uma espécie de *antibolia*⁶⁸? O homem tentou se organizar e encontrar na ordem natural sua suficiência e seu tudo: mas não conseguiu; não conseguiu nem parar nem superar; [...], descobre puramente e simplesmente não uma razão para não querer, mas uma razão imperante de querer sempre mais e cada vez mais.

O texto representa uma chave de leitura nova que permite entrever uma encruzilhada de perspectivas na *L'Action* (1893) por nos colocar diante da apercepção de que tudo é fenômeno, além de retratar também a expansão da ciência da ação como processo natural da finitude empírica à infinitude como alargamento de horizontes da vida humana como um todo. O processo de expansão do ser é fruto de um movimento natural da razão imperante que quer sempre mais no processo ascendente da vida enquanto abertura de sentido e fenômeno natural da vontade humana.

O arcabouço dos fenômenos contém uma dinâmica bem definida: quanto mais se quer e se escolhe no mundo fenomênico, mais se quer e mais se escolhe infinitamente. Tal constatação nos traz uma certa desilusão e exaustão após percebermos que, de certa maneira, sentimo-nos aprisionados no campo dos fenômenos, fechando-nos as perspectivas e horizontes de sentidos e de destinos quanto à expansão natural da vida. Somos tentados a compactuar com Blondel (1973) que tudo nada mais é que fenômenos. Uma vez isso constatado, somos também tentados a confrontar os fenômenos com outro fenômeno conhecido como fenômeno

⁶⁸ Blondel (1973, p. 324, nota 1): “A palavra *antibolia*, se é que podemos dizer isso, significa ‘choque entre duas coisas’, expressa no movimento, na aparência dupla e inconciliável da vontade [...]”.

da vontade, que parece nos empurrar, cada vez mais, a perseguir infinitamente o algo a mais na realidade dos fenômenos que parece nos escapar sempre, ou apostar todas as fichas na existência de um resíduo que permanece indeterminadamente e que tem perpassando todas as etapas analisadas até aqui pela ciência da ação, trata-se desse algo a mais que provoca no ser humano o desejo de experienciar essa abertura de expansão que carrega consigo uma existência de busca de sentido e realização do ser humano enquanto ser que almeja e idealiza um ser capaz de responder aos seus mais exímios questionamentos e perspectivas.

O ser humano experimenta um sentimento de fracasso frente à busca infindável por autossuficiência. O que se quer, se deseja, se busca alcançar e especialmente ser de fato, nem sempre é o que de fato acontece na prática e na realidade concreta, parece que sempre vivenciamos essa dicotomia entre o que se quer e onde se chaga. Porém, não se pode pensar a ação simplesmente como um fato, ao pensarmos analisarmos sob a ótica da ciência, também implica dizer que ela possui um valor científico que lhe é intrínseco, a ação é uma necessidade vital que aparece em decorrência do determinismo global do pensamento e da vida (Blondel, 1973). Nesse contexto, duas coisas saltam fora: a percepção de que tudo é fenômeno e essa percepção acarreta o olhar para o fato de que se tudo é fenômeno então estamos esgotados de horizontes vitais quanto à oportunidade de ultrapassar essa perspectiva, e o segundo momento nos aponta para o fato de que a vontade não está esgotada de absolutamente nada, pelo contrário, encontra-se aberta a perspectivas e horizontes que indicam sentido para o problema do destino humano.

A busca de algo a mais diante do todo da dialética da vontade e do querer nos faz perceber que há algo imparável nesse movimento que nos impulsiona a ir além da constatação dos fenômenos, aliás, faz-nos concluir que não podemos nos subtrair do fenômeno do querer. Tal movimento não passa despercebido na ciência da ação por ser considerado infinito enquanto houver vida humana, a não ser que se trata de um problema de saúde que impeça o ser humano de pensar de forma organizada racionalmente ou algo do gênero. A compreensão da ação, tal qual analisada por Blondel na *L'Action* (1893), é um criterioso estudo que apresenta, desde a origem, um dinamismo irreprimível e imparável da ação, de modo que se constata facilmente no pensamento blondeliano sua progressão infinita a ponto de falarmos de uma expansão do ser como tal na dinâmica da vida, em especial a partir de toda a realidade concreta e real até os fins mais almejados pelo ser humano.

A busca infinita da ação, que vislumbra esse algo a mais nas perspectivas humanas quanto à sua expansão de sentidos e horizontes, é reflexo do desdobramento infinito da vontade (vontade querente e vontade querida) enquanto fenômeno inerente da vida humana. “Aceitar o que não se quer, não fazer tudo o que se quer, fazer o que não se quer e acabar querendo: jamais nos livraremos totalmente desta fatalidade humilhante e dolorosa” (Blondel, 1973, p. 329). Essa fatalidade é, de tal modo, condicionante no homem que não dispomos de meios para aceitá-la ou não. Com outras palavras, somos aprisionados na cadeia dos fenômenos, e o fenômeno da vontade torna-se uma força motora capaz de alavancar no ser humano o desejo que está para além daquilo que se vive e que de fato acontece na vida prática. Tal fenômeno nos induz a rompermos a cadeia dos fenômenos na perspectiva de sentido e destino humanos, fazendo-nos vislumbrar a possibilidade de uma vontade superior que quer ser encontrada de alguma forma, uma espécie de Ser que aparentemente busca seduzir os seres a um encontro de sentido e destino da vida humana. O ser humano parece ser acompanhado por uma “vontade superior às condições da vida e aos desmentidos empírico” (Blondel, 1973, p. 332) como condição de realização e horizontes de vida, tudo isso sob o aspecto determinante da ação como aquela que é puramente pessoal e intransferível.

Empenhando-nos para compreender na ciência da ação o espaço destinado à vontade, destacamos que “a vontade, a ação, percorrem toda a realidade natural num esforço de satisfazer o seu querer sem que, todavia, a energia que lhe é própria se esgote ou a necessidade universal se cumpra” (Neves, 1999, p. 36). Essa energia pulsante aponta para uma expansão natural capaz de fazer brotar no ser humano o desejo de ir para além do universo fenomênico enquanto nada mais é que uma realidade natural da vida e das coisas, que se dá conta do esgotamento do círculo dos fenômenos como realidade limitada e finita na ordem da busca de sentido e destino humano, por outro lado, constata-se a indestrutibilidade dos atos como fenômenos que perpassam nós mesmo e evidenciam a “ação como indelével” (Blondel, 1973, p. 330).

O problema central deste tópico retrata o aparente fracasso da ação querida e explicita o problema da vontade frente ao determinismo inflexível da natureza. Eis a questão que salta fora: a vontade vive um conflito e seria possível oferecermos uma solução capaz de resolver o problema? Não estaria a vontade condenada ao fracasso? “Partindo como conquistadora e vitoriosa, a vontade é talvez condenada ao

falimento, devido a grandeza das suas ambições” (Blondel, 1973, p. 332). E acrescenta Blondel (1973, p. 332):

Se trata evidentemente de uma desilusão tanto mais irremediável enquanto a vontade fracassa não por defeito em ter agido ou consentido a tudo aquilo que se lhe apresentava, mas também por ter esgotado tudo, por ter-se prestada a todas as experiências, por ter enfrentado os sofrimentos e as mazelas da vida que a vontade assim aborta.

É conclusivo para nós que a vontade não pode querer-se a si mesma eternamente. Por isso, compreende-se seu fracasso devido à sua incapacidade de pôr-se a si mesma como fonte resolutiva dos problemas da vida humana por ter sempre ao seu alcance o horizonte de uma vontade superior que se impõe. Em decorrência, é impossível não colocarmos o problema da ação na questão devido à aproximação fronteira de ambas. Logo, é impossível a este ponto exercer qualquer tentativa de recuo, de parar ou avançar solitariamente caso não consigamos equacionar ou ajustar o deságio da vontade que se compreende na ação. Estaria a ação fadada ao seu fracasso como movimento natural da vida humana? Ou ela traria consigo sementes de expansão e infinitude no sentido de que apontaria para algo para além dela mesma nessa relação de sentido e busca de destino? É o que analisaremos no subtítulo seguinte da pesquisa. Interessa-nos saber se há um aprisionamento da ação no tocante à vontade e como essa se dá de fato na ciência da ação.

Faz-se necessário ressaltar, na dialética da vontade, ancorada na vontade querida e na vontade querente, que o homem busca de fato não um objeto ou um fato específico que consiga realmente colmar a força da vontade querente. Ao encontrar o objeto ou a coisa querida, o homem jamais se contenta em fixar-se somente nele porque há sempre algo a mais que se percebe para além das coisas e do fato em si. A vontade ultrapassa os limites da ação querida que se firma na realidade concreta da vida, abrindo horizontes para fora do objeto e do concreto impulsionando o percurso da ação com vistas a uma intencionalidade ulterior ainda desconhecida, apta a motivar e expandir os horizontes da ação.

Sob essa ótica, é imprescindível enveredar o caminho que possibilite o encontro entre motivação natural da vontade ao mesmo tempo que experimentamos a força propulsora da vontade querente como condição essencial que aponta a

necessidade de expansão da ação como imperativo vital de busca infundável rumo a uma consumação final em relação a todo o mistério que rodeia a existência humano⁶⁹.

O processo de expansão da ação e, conseqüentemente, expansão do ser como fruto da dialética da vontade e da ciência da ação fazem percebermos mais uma vez que há um resíduo que perpassa todas as etapas analisadas e descritas até aqui, tanto na ciência da ação quanto na expansão do ser. Após cada nova fase interpretada e analisada cuidadosamente até o momento, deparamo-nos com aquilo que chamamos de resíduo, por este indicar sempre mais para a urgência da vontade em estabelecer-se a si mesma na relação profunda entre o determinismo e a própria vontade.

A vontade merece ser pensada sob a ótica da afirmação e da sua sustentação em contraposição à reflexão feita anteriormente quando se discutiu a possibilidade do seu falimento. De acordo com Blondel (1973, p. 333):

O sentimento de aparente fracasso da nossa ação é um fato somente enquanto implica em nós uma vontade superior às contrariedades da vida e as negações empíricas. – A presença em nós daquilo que não é querido põe em evidência a vontade querente em toda a sua pureza. – E este mecanismo interno não faz mais que manifestar a necessidade em que se encontra a vontade de querer e de pôr-se a si mesma.

Tudo isso reflete a percepção de um movimento imparável na sucessão dos fenômenos que nos faz querer ir mais a fundo na busca de compreensão da existência humana como um todo. Também nos damos conta de que é possível e vital atestarmos ou não como opção de vida que existe uma via aberta que é inegavelmente produtora de sentido. Experimentamos os impulsos naturais inerentes ao próprio homem, e, estes sentem a necessidade de perseguir o dinamismo irrefreável da vida que escorre naturalmente como busca de respostas para a expansão do ser, haja vista seu inacabamento.

As perspectivas e opções individuais surgidas até o momento têm nos colocado no horizonte da infinitude: “há algo que se quer (se impõe) acima de tudo [...], impossível de deter-se e impossível de satisfazer-se [...], e o fenômeno parece nada

⁶⁹ O sentido das palavras existencial ou existência humana é abordada na pesquisa sob as perspectivas de Rahner (1990), da teologia e filosofia transcendental. Somos existência na medida em que assumimos consciência sobre nós mesmos, como aquele que se dispõe a colocar todas as questões, e, com liberdade total, ordená-las. Não se trata de um conceito estático, mas dinâmico, no sentido de que uma realidade absoluta impulsiona a experiência e o pensamento, refletindo sempre uma atitude existencial frente à condição humana.

diante dessa realidade” (Blondel, 1973, p. 336), restando-nos uma tomada de decisão como fruto da opção particular pelo prosseguimento da investigação de sentido ou não para a existência humana.

É natural no homem querer sua expansão no que diz respeito às concepções, aos horizontes e às expectativas existenciais. Vimos que a vontade não se contenta somente com aquilo que a vontade querida consegue alcançar. A reflexão sobre a forma como a vida se sustenta ultrapassa todos os campos da lógica e conhecimentos específicos de que dispomos sobre ela, e o questionamento que surge é aquele de que “é possível querer-se a mim mesmo?” (Blondel, 1974, p. 337). Tal questionamento nos faz afirmar que querer a mim mesmo nos coloca no caminho da finitude à infinitude porque a expansão do ser ultrapassa a barreira da simples vontade, colocando-nos na perspectiva ascendente do ser. Querer em plenitude implica necessariamente expansão e, conseqüentemente, superação dos fenômenos. Tal encadeamento de compreensões nos faz pensar a infinitude como horizonte de perspectivas e linguagens quando nos referimos ao ser enquanto tal, especialmente quando atribuídos ao sentido e ao destino da vida humana.

Desse modo, “querer querer” (Blondel, 1973, p. 338) é a forma mais plena de ser e de sermos, e essa visão nos leva a pensar a relação de significados entre seres e Ser⁷⁰. Querer querer é condição *sine qua non* da existência humana, somente um problema de saúde da parte do sujeito humano colocaria em risco tal condição, uma vez que o entrelaçamento íntimo e inseparável entre o fenômeno da ação e o fenômeno da vontade criam mecanismos contundentes que facilitam a abertura e as perspectivas para a expansão do ser como exercício que vai da finitude à infinitude, da imanência à transcendência como motivação cada vez mais alta para se pensar a metafísica como fenômeno e, conseqüentemente, analisar seriamente se é possível que o sentido da existência humana esteja coerentemente vinculado à descoberta da relação íntima entre os seres e um Ser que lhes dê sustentação e sentido, ultrapassando, assim, a barreira dos fenômenos como um todo e alcançar hermeneuticamente falando uma leitura da vida que realmente faça sentido e sirva de

⁷⁰ Quando nos referirmos ao envolvimento entre seres e Ser, além de reconhecermos que os seres participam do Ser, essa relação é também uma relação de participação de sentido. Isso significa dizer que os seres participam da infinitude do Ser porque pensar a infinitude significa conceber o ser da finitude.

impulso para continuar galgando o percurso com vistas a uma significação sempre maior e ascendente em cada fenômeno que perpassa a caminhada humana.

5.2 Da finitude à infinitude do sentido e do destino

Os conceitos de finitude e infinitude são inerentes ao tema da expansão do ser enquanto os destacamos como caminho dos seres ao Ser e como movimento dinâmico e aberto para se pensar a existência humana numa perspectiva ascendente de compreensão de sentido e destino. O termo infinitude representa amplitude de horizontes, caminho ascendente, percurso que se faz do particular para o universal passando pelo metafenômeno como aquele que é o horizonte da linguagem e a forma de expressão interpretativa descritiva de falar sobre a experiência humana, configurando, assim, aquilo que entendemos também como hermenêutica vital⁷¹. Segundo essa visão, a perspectiva descrita acima encontra-se presente em todos os textos blondelianos, independentemente da sua cronologia.

A multiface dos fenômenos, manifestações experienciadas pelos seres humanos como condição existencial, atrela-se ao fenômeno da vontade humana como força impulsiva e intrínseca capaz de compelir o desejo de investigação e autoconhecimento. Essa força não se dá por vencida e sempre fomenta no ser humano o desejo necessário para continuar seu percurso na própria via dos fenômenos como forma de alcançar sua própria superação, vindo a ocorrer somente no horizonte da finitude à infinitude, condição necessária para a expansão do ser⁷².

Nesse sentido, a via da infinitude se associa ao conceito de sentido, de modo que o conceito de infinitude provoca na experiência humana o sentido de expansão de perspectivas de sentido e de possibilidades diferentes no tocante à maneira de

⁷¹ Alain Létoirneau (1998) escreveu uma tese intitulada *L'herméneutique de Maurice Blondel* na qual defende que Blondel, na linha de Schleiermacher e Ast, Heidegger e Gadamer, deveria fazer parte do conjunto de pensadores hermenêuticos. Nesse texto, o autor destaca algumas obras do filósofo da ação e apresenta a contribuição específica da filosofia blondeliana para a teoria hermenêutica, inclusive comparando aspectos da hermenêutica de Gadamer com aquela de Blondel, ressaltando que seria uma injustiça, por exemplo, se exigir de Blondel, uma consciência hermenêutica como aquela de Gadamer e Ricoeur.

⁷² De acordo com Tresmontant (1963, p. 13): “A metafísica e a ontologia estão certamente pressupostas e implícitas na *L'Action* (1893), mas ainda não estão desenvolvidas e tratadas por si mesmas com todo o aparato técnico necessário. Está na Trilogia sobre *la Pensée, l'Être et l'Action*, seguida da *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* que Blondel nos apresentará sua metafísica integral da criação, elaborada em quarenta anos de reflexões e preparações técnicas, publicada a partir de 1934”.

como viver, compreender, tocar e impulsionar a própria experiência humana diante da via dos fenômenos (Blondel, 1973; 2020).

Por estarmos até então focados numa fenomenologia em termos blondelianos, ressaltamos, mais uma vez, como já dito no transcorrer da pesquisa, que tudo não são mais que fenômenos do mesmo tipo. Por isso, quando abordamos temas como único necessário, sobrenatural, transcendente, salientamos que eles também são fenômenos. Logo, referimo-nos a eles como hipóteses possíveis na cadeia dos fenômenos. Outro ponto que merece esclarecimento é que, quando abordamos único necessário, sobrenatural, transcendente, todos eles têm o mesmo sentido e significado.

Esse cenário propicia, além da expansão do ser, a força necessária que nutre o fenômeno da vontade a continuar galgando seu movimento imparável na busca de algo que não se sabe o que; talvez a procure pelo sentido existencial; talvez maior compreensão acerca dos fenômenos como um todo ou até mesmo exista uma necessidade ou desejo natural implícito no ser humano que lhe empurra em direção a um Ser que seja ponto de sustentação para todo o mistério que envolve a existência como um todo.

O eixo principal que destacamos de Blondel é aquele que parte da observação meticulosa sobre como a vida acontece de fato, haja vista sua própria dinamicidade: as relações exigidas, as interações e as motivações, as desconstruções e as experiências, sua integração ao meio social, enfim, trata-se de uma construção em que nada está acabado e nada é definitivo. Por essas constatações, é natural que um tom de dramaticidade perpassa toda a vida humana provocando inquietações e sofrimentos no próprio homem enquanto se percebe finito e, ao mesmo tempo, enquanto ser que age, aspira à infinitude.

A compreensão entre finitude e infinitude nos obriga novamente a adentrarmos no campo da ciência prática e ciência da prática, desta vez pensadas como interação e integração necessária na elucidação da experiência humana como condição essencial de uma vida inteligente. Uma ciência da prática, como propõe Blondel, só se apresenta mediante a percepção de que existe uma lógica da (na) ação (Blondel, 1973), e, a partir disso, se pensa a ciência da ação, uma resposta direta de Blondel a Aristóteles e Kant quanto aos problemas que tiveram ao abordarem as questões referentes à prática e à teoria. A ciência da prática incide diretamente no tema da finitude e infinitude quando, por sucessão infinita e natural dos fenômenos, a

ciência da prática chega a vislumbrar horizontes que apontam para a possibilidade de uma realidade que transcenda os fenômenos apresentando expectativas de algo ou para além deles. Ou seja, uma realidade capaz de mostrar indícios de que os fenômenos, no percurso da finitude à infinitude, encontrem por convergência um ponto de sustentação que apresente indícios para se refletir sobre o todo da vida. A ciência da prática é a perfeita concordância entre teoria e prática. Enfim, em termos conclusivos, para Blondel (1973, p. 469) “ciência da prática deve encontrar a equação da ação [...] se trata de uma ciência capaz de abarcar o determinismo universal da ação e de seguir seu desenvolvimento contínuo, carregando suas consequências necessária até o infinito”. Ou ainda, “uma ciência da prática [...] é uma autêntica ciência do destino humano”. (Blondel, 1973, p. 474).

A filosofia blondeliana está pautada no fato de termos a obrigação de agirmos sempre de forma inteligente por não termos a possibilidade de nos privarmos da ação. Trata-se de um movimento contínuo que nos leva a consequências infinitas, de modo particular, quando incidem diretamente sobre nossos sentidos e destinos existenciais, ou seja, a experiência da vida efetiva e sua abertura de compreensão sobre si. Um simples pensamento, uma simples tomada de decisão, tudo implicará a vida, uma vez que a conjuntura dos acontecimentos acerca da ação nos coloca diante do fato de que “é impossível deter-se, retroceder ou avançar solitariamente” (Blondel, 1973, p. 339) porque o problema da ação se impõe de tal forma que se faz urgente darmos um direcionamento, haja vista a forma como essa questão se institui na consciência humana.

Com a afirmação de Blondel (1973) que tudo é fenômeno, o ser humano constata um fenômeno que se insere como processo de abertura de horizontes no tocante à cada nova ação, estamos falando da metafísica do fenômeno ou vice-versa. A possibilidade desse fenômeno provocaria a expansão do ser e dos seus panoramas e, mais especificamente, colocar-se-ia entre a via da finitude e da infinitude. Admitir que a Metafísica é um fenômeno e colocá-lo na engrenagem da ciência da ação, no mínimo, permitir-nos-ia repensar a resignificação das nossas ações e, no mínimo, apontar para uma direção até então desconhecida segundo a perspectiva finita, imanente e empírica da vida humana, além de vislumbrar a relação ascendente na compreensão e no sentido da própria vida como um todo, em especial a liberdade, responsabilidade, maior consciência de si, do social e do mundo.

No contexto blondeliano, alcançaríamos a Metafísica como caminho natural da fenomenologia por esse ser um fenômeno como tantos outros, principalmente quando esse fenômeno específico está encarnado na consciência humana ou não, ou então, sabermos “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”, (Souza, 2017).

O fenômeno da Metafísica traria esse algo a mais que possibilitaria um ímpeto na busca pelo sentido existencial, e, como consequência, poder-se-ia pensar na expansão do ser como abertura de entendimentos e maior consciência sobre o todo da vida humana. Por isso, buscou-se identificar de fato uma fenomenologia da ação partindo do pressuposto de que as coisas não são mais que fenômeno do mesmo tipo. A ciência da ação seria o movimento integrador de todas as experiências humanas, sejam elas materiais ou espirituais, por essa via, dar-se-ia a expansão do ser e sua busca infinita para além dos fenômenos.

A metafísica veicula em si todo o objetivo e todo o subjetivo, como elementos necessários de uma síntese ulterior formada por ela. É um fenômeno novo, que abarca todos os demais. Evidencia em nós aquilo que transcende a nós mesmos. [...] A metafísica tem assim sua substância na vontade operante. Somente se resulta verdadeira sob este aspecto experimental e dinâmico. É uma ciência não tanto do que é, mas sim do que se faz ser e se tornar (Blondel, 1973, p. 296).

A Metafísica, por veicular em si o aspecto objetivo e o subjetivo, daria consistência para se pensar a infinitude a partir das percepções finitas da realidade das coisas. E justamente aqui se insere uma nova percepção, a do fenômeno da vontade. Ele é parte imprescindível quando pensamos a relação entre finitude e infinitude. O movimento imparável na sucessão dos fenômenos confronta sempre aquilo que o sujeito experiencia, o que se almeja e o que ocorre de fato, empenhando-se sempre em solucionar tal dialética. A desilusão motivada por não se chegar a uma solução de fato faz com que a vontade persiga infinitamente seu fim, vivendo a cada instante as realidades finitas e as aspirações infinitas da vida. Há nela sempre uma busca infinita que não basta a si mesmo, e, por isso mesmo, da finitude à infinitude o fenômeno da vontade se insere na discussão, especificamente por encontrar no fenômeno da Metafísica sua válvula de escape para compreender melhor os propósitos existenciais quanto à elucidação da experiência humana como um todo.

A empreitada para avaliar a finitude e a infinitude na *L'Action* (1893) nos faz enxergar que nessa relação existem bem presentes dois prismas filosóficos específicos: o da fenomenologia da ação e aquele da Metafísica ou mesmo da ontologia, e ambos apontam claramente, a nosso ver, para o caminho de uma fenomenologia vital como aquela capaz de estimular a elucidação da experiência humana como resposta ao destino e sentido humano.

A questão ontológica só é abordada, em princípio, na quarta e na quinta parte, que tratam respectivamente do “ser necessário” e do “acabamento” da ação; o terceiro e último capítulo da última parte, anexado ao texto original após a defesa, trata do “vínculo do conhecimento e da ação no ser”, e aborda todo o problema. Até então, Blondel, em momento algum, referiu-se ao estudo do Ser, ou se preferirem, de uma ontologia. Sua ciência da ação esteve focada sempre na interpretação, análise e descrição fenomenológica acerca de tudo aquilo que envolve a ação como um todo. Por isso que somente ao final da *L'Action* (1893) aparece no final da quarta parte e quinta parte uma referência ao único necessário, ao sobrenatural, como veremos adiante, e ao ser.

Em outras palavras, saímos um pouco do foco da fenomenologia da ação e adentramos para aquele da ontologia, tendo como ponte de ligação o único necessário. Porém, tal conexão acontece num tom de conciliação entre ambas as áreas, parecendo indicar que o movimento filosófico tem por objetivo apontar para a relação entre os seres e o Ser como expansão de horizontes e sentido, ou ainda, ousaríamos dizer que todo o processo fenomenológico da ação em Blondel está focado na expansão do ser como fenomenologia vital que vê a ontologia como chave de leitura para tal fenomenologia⁷³ proposta exclusivamente na primeira *L'Action* (1893).

⁷³ Essa percepção advém inicialmente do capítulo 5 da primeira *Action* (1893) que é um acréscimo feito posteriormente à tese e das obras da maturidade de Blondel: *La Pensée* (em dois tomos de 1934), *L'Être et les êtres* (1935) e a publicação revista e renovada da obra *L'Action* (dois tomos, de 1936 e 1937). É importante ressaltar ainda que Tresmontant (1963), no apêndice desse texto que se intitula: *Blondel et le Thomisme*, que o filósofo da ação, nos textos da maturidade, faz um movimento de retomada da metafísica cristã tradicional, especificamente no século XX. Tresmontant ainda observa que a ontologia de Blondel parece essencialmente acordada com aquela de Tomás de Aquino, e que as diferenças pareciam residir mais claramente na doutrina do conhecimento.

5.3. Expansão do ser: da experiência do fenômeno da metafísica ao fenômeno do único necessário como opção vital pelo sobrenatural em resposta ao sentido e destino humanos

Avançando no percurso da finitude à infinitude⁷⁴, destacamos anteriormente que o fenômeno da metafísica⁷⁵ enquanto parte necessário da ciência da ação sinaliza perspectivas singulares no projeto de expansão do ser: o fenômeno do “único necessário” (Blondel, 1973, p. 339). Único: porque absolutamente nada na série natural dos fenômenos é capaz de satisfazer as necessidades humanas e colmar o movimento imparável da vontade. Necessário: porque se impõe à ação como condição indispensável para sua realização e progresso. Nesse sentido, e do ponto de vista da ação, o mundo sensível, a sociedade, a lei moral, a metafísica, etc., são, de diferentes maneiras e por diferentes razões, necessárias (Blondel, 1973).

A confirmação de que tudo nada mais é que fenômenos e a constatação de que a via da finitude acaba por proporcionar ao ser humano uma concepção maior acerca da imanência e do mundo empírico, insere nesse contexto da filosofia da ação aquilo que ficou conhecido como o “único necessário” (Blondel, 1973, p. 339), que se apresenta como uma expectativa viável para responder à sede infinita da vontade e da ação que não se dão por satisfeitas no tocante à via da finitude, vindo a propiciar motivações provocadoras habilitadas a ultrapassar as barreiras meramente empíricas e finitas da realidade como um todo, com vistas à expansão do ser quanto à sua compreensão vital, possíveis causas e motivos existenciais sobre se “a vida há um sentido e o homem um destino” (Blondel, 1973, p. VII).

⁷⁴ Os conceitos de finitude e infinitude são inerentes ao tema da expansão do ser enquanto movimento dinâmico e aberto para se pensar as motivações que o encontro com o único necessário traz para o vida humana. O termo infinitude representa uma visão unitária, o uno, evidenciando o percurso que se faz do particular para o universal, enquanto este último congrega em si as realidades multifacetadas dos seres particulares na infinitude do uno. Pensaremos a verdade dos seres como uma unidade infinita que se identifica com o conceito de princípio, de modo que o conceito de infinitude provoca a expansão do ser e, conseqüentemente, o qualifica dando-o sentido a si e as coisas.

⁷⁵ Partimos da convicção de que as obras iniciais de Blondel – *L'Action* (1893), *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896) e *Histoire et dogme* (1904) – não abordam uma metafísica propriamente dita. Isso ocorreria somente nas obras da maturidade, especificamente na *Trilogia*. A metafísica, no jovem Blondel, é abordada como fenômeno, ou seja, trabalhada em termos puramente técnicos, como expressão natural da vida e da realidade concreta das coisas. Ela não é mais que uma necessidade inerente à condição humana, vindo a ocorrer naturalmente como necessidade vital e princípio de expansão dos horizontes, de compreensão da existencial e produtora de sentido e destino como opção de vida.

A ciência da ação, através da seriação dos fenômenos, trouxe-nos o que Blondel denomina de único necessário. Seu surgimento advém dos próprios fenômenos e simplesmente como condição natural do transcurso experiencial, especificamente entre as vias da finitude à infinitude, da certeza da imanência à possibilidade da transcendência. Tal caminho, ao vislumbrar o cenário da transcendência, já ressignifica, de alguma maneira, a vida humana, seus horizontes, o destino e a experiência de sentido. Desse modo, “a pergunta pelo sentido da vida e pelo destino do homem não recebe, pois, uma resposta isoladamente, mas antes se enraíza na totalidade do todo” (Neves, 1999, p. 59).

Quando analisamos e descrevemos o fenômeno da metafísica⁷⁶ e o fenômeno do único necessário no pensamento blondeliano, não podemos não esclarecer que, para o filósofo, tudo ocorre de fato por meio de uma opção pessoal e intransferível que cada ser humano responderá em determinado momento da vida, opção porque a decisão incide diretamente sobre o peso de ter que decidir entre a finitude ou a infinitude e, portanto, uma opção fundamentada livre. Essa escolha suprema, quer seja positiva ou negativa (Blondel, 1973), é imprescindível quando se vivencia o fenômeno da Metafísica e o único necessário porque, a depender dela, estaremos discutindo na vida humana um ganho existencial ou não, segundo uma convicção pessoal.

A opção fundamental⁷⁷ pessoal que fazemos é uma opção suprema frente ao único necessário que aponta para o fenômeno do sobrenatural, e, conseqüentemente, para o Ser, causa e motivo de ser de todos os demais seres⁷⁸. Não há como dizer que único necessário, sobrenatural e Ser não sejam a mesma realidade⁷⁹, todos são a mesma e única realidade. Dessa forma, classificamos o sobrenatural como “aquilo

⁷⁶ Segundo Tresmontant (1963, p. 13): “Os comentaristas e intérpretes de Blondel muitas vezes parecem ter se assustado, ficado talvez embaraçados, com essas características fundamentais do trabalho metafísico de Blondel: o empreendimento de uma filosofia da natureza, de uma ontologia integral, de uma metafísica total que se debruça sobre todo o plano de Deus”.

⁷⁷ Termo por nós aqui tirado da Teologia Moral por implicar uma decisão tomada pelo homem frente a Deus e que certamente implicará toda uma vida, especialmente por implicar vida de fé e testemunho e testemunho moral. Para maior compreensão sobre o tema ver Demmer (1996); Haringer (1990); Fucks (1996); João Paulo II (1998).

⁷⁸ Blondel em *L'Être et les êtres* (2020) faz todo um esforço para relacionar o Ser e os seres, o Uno e o múltiplo. O objeto de discussão da obra é aquele de pensar uma filosofia do ser tendo por base a tradição aristotélica tomista de inspiração agostiniana. Aliás, as obras da maturidade de Blondel parecem trazer essa conotação filosófica de fundo.

⁷⁹ Fazemos na pesquisa a ponderação de que tanto o único necessário quanto o sobrenatural, por mais que sejam a mesma realidade do Ser, preferimos salvaguardar o que conceito de Ser como aquele que É, com os atributos de *Uno* e de *Absoluto*. Aquele do qual tudo emana e tudo retorna, princípio e fim de todas as coisas. O Ser como fonte e espelho dos seres.

que é absolutamente impossível e absolutamente necessário. A ação do homem transcende o próprio homem; e todo o esforço da sua razão consiste em descobrir que não pode e nem deve limitar-se a ela” (Blondel, 1973, p. 388). Percebe-se um vácuo experimentado diante dos fenômenos na ordem natural das coisas como um todo. O sobrenatural indica a relação explícita entre a impossibilidade de se chegar a algo e a necessidade de se ter esse algo na busca pela elucidação da experiência existencial enquanto relacionada diretamente ao sentido e ao destino humano. A decisão, oriunda do fenômeno da consciência, sobre o único necessário ou o sobrenatural é, inicialmente, uma decisão existencial por tocar diretamente a maneira como cada um em particular enxerga o fenômeno da vida e tocará seus passos e ações. A escolha será ela positiva ou negativa, a depender de cada decisão e perspectiva de vida individual, mas isso não implica dizer que, em determinado instante, essas opções não possam mudar no transcurso existencial, especialmente se nos sentimos tocados positiva ou negativamente por algum tipo de fenômeno. Acreditamos em tal possibilidade porque experimentamos a cada instante as vias da finitude e da infinitude. A opção fundamental é fruto de uma confluência de expectativas geradas frente ao panorama dos fenômenos que ocorrem em série.

Se a opção for negativa, não mudaria absolutamente nada, o ser humano continuaria a concordar que tudo não passa de fenômenos e se fecharia nesse círculo de expectativas, renunciando que possa existir alguma realidade para além dos fenômenos, como, por exemplo, o Ser. Nesse caso, estaríamos afirmando a morte da ação e a possibilidade de que a vontade possa querer realmente algo. Se a opção fundamental for positiva, abrir-se-iam horizontes de possibilidades que oportunizariam a expansão do ser e sua fonte abundante de vida, no sentido de que este se reconheceria com os pés fixos na finitude, mas vivendo as perspectivas que sua escolha pela infinitude lhe traria, ou seja, a imanência apostando na transcendência da vida, numa relação bilateral entre os seres e o Ser. Teríamos aqui uma ressignificação da existência e da experiência humana proporcionados pelo sobrenatural que, por si só, já representaria a abertura dos seres ao Ser. São sensações sentidas e vividas que redimensionam a vida humana na esperança do encontro com o pós fenômeno, razão de ser dos próprios fenômenos⁸⁰.

⁸⁰ Para Jouhaud (1970, p. 369): “À primeira vista, a opção positiva pode parecer levantar menos problemas teóricos do que a opção negativa: ela não envolve nenhuma contradição a ser elucidada, já

Tais consequências disponibilizariam ao ser humano resultados que ressignificariam aspectos inerentes à existência e à sua realização, principalmente quando nos referimos ao fim da vida humana como um todo e à sua busca de sentido, processo esse que durará toda uma vida. Concretamente aqui, a experiência vital passaria a ser feita sob os diversos olhares que a opção positiva proporcionaria, entre eles, no campo cultural, moral, metafísico, social, político, psicológico, dentre outros.

A opção positiva carrega consigo a responsabilidade de fazer coincidir dialeticamente as decisões da vontade querida com a aspiração fundamental da vontade querente. Isto se dá devido ao fato de que o pensamento sobre o único necessário e o sobrenatural está presente desde o início na dialética blondeliana. Segundo Jouhaud (1970, p. 316): “[...] destacar a infinitude da vontade querente, apesar do déficit irremediável da vontade querida, revela que essa infinitude que está em nós não está em nós e nos força a confessar a inevitabilidade do único necessário”. Dessa maneira, é essencial que “coloquemos fora de nós mesmos a origem do movimento imparável da vontade, [...]. A verdadeira verdade do homem é querer o divino” (Blondel, 1973, p. 386-387).

A opção fundamental pelo sobrenatural está em acreditar na possibilidade de que por trás de tudo existe algo que é percebido pelo fenômeno da ação e da vontade, uma força motora que atrai os seres à sua expansão a ponto de vislumbrarem um Ser que abarca o movimento natural da vida, motivando o ser humano a buscar sempre mais no fenômeno da contingência vivida que nos envolve em absoluto⁸¹.

A questão se existe ou não um Ser como ponto norteador de motivação pessoal que orienta, em certo modo, o sentido e o destino são um problema pessoal que todos

que tende a fazer com que as decisões da vontade querida coincidam com a aspiração fundamental da vontade querente. Na realidade, ela coloca um problema de outra ordem, pois o que está em jogo é a cooperação entre dois sujeitos sem pontos em comum, o sujeito humano e o sujeito divino. Além disso, se a questão preliminar do absurdo metafísico inerente à opção negativa desaparecer aqui, isso não significa que a prática da opção positiva seja fácil”.

⁸¹ École (1959), ao abordar o tema da *Metafísica do ser na filosofia de Maurice Blondel*, destaca elementos da filosofia blondeliana questionando-se: onde encontramos o Ser? A partir daí ele inicia com fundamentação na *L'Action* (1893) e no *L'Être et les êtres* (2020) um percurso possível para se chegar a possibilidade de um encontro entre o Ser e os seres, isso tudo motivado pela percepção de insuficiência dos seres. École inicia sua análise a partir da matéria, passando pelos seres vivos, em seguida os seres pessoais, chegando à realidade social com suas mais variadas perspectivas, daí percebe que estamos num tornar-se total, num *le devenir total*, sempre aprisionados na contingência. Conclui dizendo que o Uno está no todo e o todo está no Uno, desse ponto surge a consciência dos seres com relação ao Ser. As observações acima nos fazem ratificar mais uma vez a disposição fenomenológica do pensamento blondeliano, identificamos não somente uma hierarquia nas realidades mundanas, mas principalmente, uma dialética sempre ascendente por causa do ponto de vista fenomenológico na perspectiva do Ser, ou seja,

responderão em vida⁸². Enfim, dois caminhos se apresentam: ou nos fechamos na ordem natural das coisas contingentes: opção negativa e morte da ação; ou aderimos à opção positiva e a vida da ação como força para, na contingência, extrairmos o *aliquid* necessário para elucidarmos a nossa experiência de vida com o olhar e as atitudes voltadas ao Ser como fonte de motivação e norte de vida.

No entanto, uma coisa deve permanecer clara, a instabilidade natural que ocorre com o ser humano, a inquietação que lhe é peculiar e que perpassa todas as esferas da vida não cessam jamais. Esse desacordo⁸³ vivenciado nos faz acreditar que a experiência vital se exerce através da necessidade infinita de um discernimento interior que atravessa todas as gerações humanas e que ainda não alcançou seu objetivo, ou seja, seu alicerce (Blondel, 1973). Estamos todos em busca de um ancoramento que nos traga certezas mínimas sobre o destino e o sentido da vida, e percorrendo a via dos fenômenos que estão em torno da ação, descobrimos, sim, que, pela mesma via dos fenômenos, é possível que haja algo para além deles, um único necessário, o sobrenatural, o Ser, o Transcendente, o Uno: Deus. O encontro do homem com Deus se dá por meio da ação, denominada de ação teândrica por Blondel (1973, p. 403): “totalmente fundada na vontade divina, a vontade humana seguiria sendo coextensiva. É um dom, porém, um dom que se adquire como se fosse uma ganância”.

Eis a expansão do ser por meio da ciência da ação, “a ideia de Deus [...] é o inevitável complemento da ação” (Blondel, 1973, p. 354), tanto que o movimento ascendente da vida apontaria para uma relação dos seres com o Ser, uma relação entre criatura e criador, onde tal conexão incidiria intencionalmente na vida vivida, com horizontes novos, ressignificação da própria vida e um caminho aberto ao sobrenatural. A “síntese entre o homem e Deus equacionaria a vontade humana [...]. porque a natureza não basta para o homem” (Blondel, 1973, p. 402).

A filosofia blondeliana da ação se descobre mergulhada no universo dos fenômenos, principalmente quando se constata, a partir do mundo real, sua

⁸² Para Jouhaud (1970, p. 316-317): “O pensamento de Deus não é alcançado como nos Clássicos ou na Crítica da Razão Pura, de acordo com a extensão linear da metafísica e o desabrochar do pensamento de Deus na consciência, aconteceu algo. E assim como não aparece como resultado de um simples desdobramento silogístico, o pensamento de Deus exige uma reação por parte do homem; exige uma atitude prática, torna-se um sinal de contradição, abre uma alternativa. Portanto, ele se situa entre a experiência do conflito e a alternativa aberta à vontade; é nesse sentido que ele não é apenas um ponto de chegada, mas também um ponto de partida”.

⁸³ “Todo o mistério da vida procede do desacordo superficial entre os desejos aparentes e a sincera aspiração do querer original” (Blondel, 1973, p. 490-491).

dinamicidade e, por conseguinte, uma abertura natural para a expansão do ser como percurso na direção do Ser. Contudo, nossa relação com Deus se dá por meio da Revelação divina – o Ser que se doa aos seres, a forma como Deus se comunica aos homens. Mas ela é, de certa maneira, bastante conflituosa porque “não podemos conhecer a Deus sem querer nos tornarmos Ele de alguma forma. A ideia viva que temos d’Ele [...] deve transformar-se numa práxis, se vive dela e por ela a ação se alimenta” (Blondel, 1973, p. 354), mais especificamente quando entre o homem e Deus há uma distância infinita que os separa, e eis pois o dilema: “ser deus sem Deus e contra Deus, ou ser deus por Deus e com Deus” (Blondel, 1973, p. 356).

Há de se notar que não exercemos poder algum sobre Deus: “nossa vontade morre quando Deus nasce em nós, nosso trabalho acaba onde o d’Ele começa, e, melhor dizendo, o d’Ele parece absorver tudo o que é real no nosso” (Blondel, 1973, p. 354). Estamos diante do fato de que a vontade humana experimenta “a irremediável insuficiência do seu próprio ato e a irremediável necessidade de completá-lo” (Blondel, 1973, p. 375). Isso tudo faz intuir a necessidade do esvaziamento do querer e dos desejos com vistas a sacrificar a própria vontade para que algo novo possa se apresentar ao homem, porque “o sacrifício da vontade pessoal constitui para o homem o verdadeiro caminho de vida” (Blondel, 1973, p. 383). Em outras palavras, há um caminho de privação no fenômeno da metafísica que implica sacrifício e renúncia. A mais pura expansão humana estaria justamente na forma como Deus se comunica e se doa ao homem e este o responde na prática. O acesso a Deus se dá por meio do dom gratuito, aquele capaz de tocar o homem a ponto de suscitar-lhe o sentido e a necessidade de Deus em sua vida. E, por outro lado, cabe ao homem o esforço necessário para receber a graça divina, motivação necessária oriunda da opção fundamental positiva frente ao sobrenatural. A graça exige esforço humano diário para alcançá-la e tê-la como auxílio divino.

Com a Revelação, Deus propicia ao homem o dom gratuitamente, e, com a graça, participamos da vida divina. A necessidade do sobrenatural como “o absolutamente impossível e absolutamente necessário” (Blondel, 1973, p. 388) nos direciona para o acolhimento do dom, que é o recebimento por parte do homem do dom de Deus em sua vida. Por outro lado, o sobrenatural, independente da opção que se faça, é um fato inevitável, é impossível que possamos suprimi-la porque “é a insuficiência essencial de nossa vontade que faz surgir a exigência do mesmo

sobrenatural” (Jouhaud, 1970, p. 322)⁸⁴, ou mesmo uma exigência intrínseca da vontade.

Assim, a ordem sobrenatural somente será alcançada pelo homem se for por gratuidade de Deus e concedida por Ele, ou seja, é um dom gratuito. Por outro prisma, por meio da vontade, com seu desejo infinito e incansável, o homem busca ao longo da vida experimentar a motivação que a sua crença no sobrenatural e na existência de um Ser lhe traz. Essas perspectivas exigem, por parte do ser humano, um esforço contínuo; caso contrário, a graça sobrenatural não o tocará. Desse modo, o dom parece preceder o próprio homem, seja porque descobrimos a presença do único necessário já implícita na estrutura humana, seja porque Deus já se faz presente antes mesmo do próprio homem e, por criá-lo, o dom se antecipa à existência humana (Blondel, 1973; Zani, 2022). Eis a via ascendente: da finitude à infinitude, do particular ao universal. Tal encontro ressignifica aquilo que chamamos de sentido e destino humanos. Em decorrência, quanto mais a existência humana se abre para o sobrenatural, mais ela se perde na infinitude do único necessário ou do Ser, portador de sentido e de esperança de que há algo para além dos fenômenos.

A expansão do ser se daria num processo de construção contínua da relação entre homem e o único necessário. Partindo do reconhecimento de que tudo é fenômeno – seja ele material ou espiritual – aponta-se para a relação entre seres e Ser, criaturas e Criador, homens e Deus, ou seja, um movimento ascensional dos seres em direção ao Ser como motivação e estímulo de vida vivida e vida futura.

Tal movimento fenomenológico e metafísico em torno da ação origina o termo blondeliano denominado de ontogenia, que nada mais é que o engendramento do homem concreto, no sentido da necessidade humana em se desenvolver por meio de processo de amadurecimento como um todo. Aqui, mais especificamente, é a experiência pessoal e intransferível que fazemos ao longo da vida, dentre eles, a relação entre os seres e o Ser, que nos faz vislumbrar a possibilidade ou não de respondermos ao sentido e destino humanos, a depender da vivência individual. Significaria em termos diretos a gênese do homem como homem, onde os seres se aprimoram no Ser enquanto o Ser se aprimora nos seres (Blondel, 1973).

⁸⁴ Ver também Pimentel (2008, p. 254-255): “Recusar o sobrenatural não é suprimi-lo, mas privar-se de seu dom sem poder aniquilar sua exigência imanente. [...]. Sem ser devido ao ser humano, o dom sobrenatural é indispensável a sua salvação ou a plena autorrealização”.

Na expansão do ser, todos os fenômenos são solidários entre si e confluem para uma única e mesma realidade: a do Ser, que reúne em si a diversidade dos fenômenos e das realidades particulares, tais como as ciências, os dados empíricos, e as próprias especulações metafísicas. São todas realidades heterogêneas, mas que formam uma parte dentro do todo. Há uma tensão existente entre aquilo que é imanente e aquilo que é transcendente, finito e infinito, físico e metafísico, fruto da constatação de que “onde não há ser, não existe contradição” (Blondel, 1973, p. 486). Nesse processo, está intrínseca uma motivação que permite à razão humana expandir-se sempre mais. Sua característica principal é descrever/interpretar o percurso da finitude à infinitude em busca de novos significados para a existência/experiência humana, provocando um alargamento na compreensão de si e de tudo que está ao seu redor.

O capítulo nos apresenta, em linhas gerais, que Blondel se utiliza de uma metodologia fenomenológica com o objetivo de atrelar duas questões primordiais para ele: a fenomenologia e sua orientação para a possibilidade de uma ontologia, no sentido da relação entre seres e Ser. Tal conexão possibilitaria o olhar para a transcendência ou o único necessário, apontando simplesmente uma perspectiva para além da imanência, da percepção de que os fenômenos encerrariam todas as possibilidades humanas para além deles mesmos.

Portanto, o percurso humano é um caminho aberto e inacabado com vistas à sua perspectiva e realização, envolve sentido e destino, respondê-los é tarefa de todos, e sua resolução se dá por meio da ação. Vislumbramos, com essa perspectiva, que trabalhamos até o momento com graus de uma antropologia orientada para o crescimento humano em geral, e por que não de uma antropologia orientada para a ontologia. Em suma, abordamos níveis de antropologia voltados para o sentido e destino humanos sob a ótica de uma fenomenologia acerca da ação; ambas têm no horizonte uma ontologia, ou seja, a implicação direta para se pensar uma fenomenologia vital.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS OU, POR UMA FENOMENOLOGIA VITAL

O pensamento da ação, nos moldes de uma fenomenologia vital, advém do fato de que o pensamento blondeliano está atrelado à vida concreta e sua essência. Vida e ação, ação e vida são uma única e mesma realidade humana quando analisamos meticulosamente o fenômeno da ação. Faz-se relevante destacar, desde o princípio, que a fenomenologia da ação nada mais é que uma perspectiva analítica e descritiva do problema da vida humana – sentido e destino – que exige, em algum momento, uma decisão exclusivamente positiva ou negativa quanto à perspectiva vital de cada indivíduo.

Blondel examina fenomenológica e dialeticamente a existência humana sob a ótica das primeiras percepções da realidade concreta até as mais altas formas da atividade social, e, ainda no prisma dessa fenomenologia, busca descobrir motivações que lhe conduzam para a progressão da expansão do ser por meio da ciência da ação. Estamos convencidos de que estamos diante de uma investigação analítica e descritiva de tudo quanto se manifesta aos olhos da percepção humana, dos fenômenos concretos ao fenômeno da Metafísica como possível horizonte de vida humana.

Uma fenomenologia vital é fruto da tensão existente entre aquilo que nos é evidente na experiência cotidiana da vida particular e, atrelada a ela, na percepção de uma profundidade que se esconde em cada momento, em cada experiência, em cada objeto⁸⁵. Essa tensão infinita entre experiência e sensação de profundidade escondida por traz das coisas proporcionam à experiência humana a busca infinita para

⁸⁵ Henri de Lubac (1968), num texto intitulado *Blondel e Teilhard de Chardin*, comentários extraídos de correspondências entre Teilhard de Chardin e Auguste Valensin e este com Blondel, destaca a evolução progressiva do ponto de vista fenomenológico entre as experiências de vida de Blondel e de Teilhard de Chardin. Enquanto Blondel foca a experiência da vida humana e sua possibilidade de expansão espiritual como reflexo dos fenômenos acerca da ação e a perspectiva de se intuir horizontes para além deles, tendo o olhar voltado para a experiência existencial com vistas à expansão do ser; Teilhard de Chardin desenvolve sua perspectiva teológica e filosófica pautada na percepção de que havia não somente uma evolução biológica, mas também, espiritual e cósmica, acreditando que tal evolução ou expansão fazia parte do plano divino, ou seja, um progresso universal tendo como ponto de chegada e realização total o encontro com Cristo. Feita essas observações, destacamos que estamos diante de duas experiências fenomenológicas que partem de uma experiência, vital, porém, com expectativas de expansão diferentes no tocante à processo de evolução. Já em outro texto, Tresmontant (1963) nos diz que Teilhard de Chardin parte de uma fenomenologia da evolução em sentido pleno, quer seja ela cósmica, física, biológica e humana, ou seja, uma evolução cósmica, biológica e antropológica; enquanto Blondel alcança um resultado convergente através da análise ontológica. Trata-se de duas posturas paralelas e convergentes, mas com maneiras de pensar diferentes, Teilhard de Chardin é fenomenológica, já Blondel é essencialmente metafísica.

compreender, cada vez mais, todo o mistério que envolve a vida com todas as suas nuances, principalmente quando esses acontecimentos indicam o fio condutor para uma elasticidade dos seres, que tem a potencialidade de vislumbrar no horizonte a perspectiva totalizante do Ser como expressão máxima da vida, bem como resposta sobre o problema do sentido e do destino humano.

Nesse sentido, os traços dessa fenomenologia nos apresentam, desde o princípio, uma postura nova frente à construção de uma perspectiva fenomenológica. Trata-se de um caminho iniciado nas observações em torno da vida humana e de como a experienciamos, de como a sentimos e somos afetados pela realidade à nossa volta. O horizonte de uma fenomenologia vital parte apenas da observação dos fenômenos da vida e de tudo quanto está em nosso entorno, e, pouco a pouco, vai se desabrochando, etapa por etapa, num percurso construído apenas pelas nossas percepções. Somos fenômenos observando e experienciando fenômenos, esse é o movimento natural da fenomenologia vital. Ao final, queremos ver para onde os fenômenos podem nos conduzir, ou não.

Ao focar exclusivamente em uma fenomenologia da ação e seus possíveis desdobramentos, não encontraremos em momento algum Blondel assumindo uma postura definitivamente imanente ou transcendente; tudo está pautado em uma estruturação fenomenológica, não se permitindo fixar exclusivamente em nenhuma das duas realidades acima. Estamos, portanto, diante de um percurso fenomenológico focado unicamente na perspectiva imanente da ação e da realidade que a circunda, das coisas que se apresentam na realidade concreta da vida e sua vivência. Somente a partir dessa lógica, fenômeno após fenômeno, é que se chega a uma outra perspectiva, a do único necessário, que, por conseguinte, também é fenômeno.

Tudo nasce de um percurso sensível e experienciado fenomenologicamente por cada indivíduo humano em particular. É a própria experiência de vida. A análise do fenômeno da ação acerca da sua imanência é o alicerce fundamental que torna possível caminhar na direção da superação das coisas contingentes e se chegar a algo para além delas, como, por exemplo, o único necessário. “É característica própria da ação formar o todo” (Blondel, 1973, p. 341), em outras palavras, o fenômeno da ação ou o fenômeno da vida ultrapassa a esfera da imanência em direção à transcendência, ou ao Ser.

Tal fator é determinante na projeção da fenomenologia vital porque descreve passo a passo, etapa após etapa, fenômeno após fenômeno, o movimento vital. Trata-

se da evolução necessária da vida em suas fases e seus contornos, ou seja, a dinâmica necessária que ascende de experiência em experiência da imanência à transcendência como movimento intrínseco na elucidação da vida humana. O estatuto da ciência em torno da descrição fenomenológica da ação propicia a própria ação de chegar a experimentar a possibilidade do Ser, a depender da vivência de cada um.

A fenomenologia vital, apoiada em uma opção fundamental feita por cada indivíduo em algum momento da vida acerca do transcendente ou único necessário, tem como característica primordial a abertura para a vida como um todo ou seu fechamento para tal possibilidade diante do único necessário. Por isso, é imprescindível na ciência da ação demonstrar filosoficamente que há, sim, uma necessidade vital em responder tal questão; por outro lado, fenomenologicamente, temos a necessidade real em demonstrar que a experiência vital aponta caminhos para a negação do nada (*nulla*).

Para se fundamentar uma verdade, é de extrema importância que se demonstre que nada impeça, de fato, que ela seja demonstrada, e, fenomenologicamente, a elucidação da experiência humana não se fecha à possibilidade do nada como horizonte vital. Pelo contrário, a abertura decorrente da experiência humana deixa claro que, para existir o nada, há de existir a ideia de algo, ou seja, a negação do nada partiria, primeiramente, da afirmação de algo, podendo tais perspectivas caírem em uma *aporía*.

Assim, deparamo-nos com o debate entre uma realidade contingente e outra não contingente. A possibilidade do fenômeno da contingência é facilmente sentida, como é sentida fenomenologicamente a possibilidade da não contingência. Essa dicotomia traz em questão a possibilidade do único necessário, ponto-chave para ambos os horizontes. Na fenomenologia vital, a ação representa o ponto central em que confluem as duas realidades sentidas. A ação, por si só, faz parte do movimento imparável da dinamicidade humana, sua insatisfação com tudo que alcança conduz a negação do nada como perspectiva vital. Concomitante à ação, temos também o fenômeno da vontade humana, que parece escorrer ao infinito como movimento imparável das atividades humanas.

Fenomenologicamente, a ação e a vontade não permitem que o ser humano se feche na perspectiva do nada, mesmo que seja uma opção particular, nada impede que não se persiga o caminho que a própria experiência parece indicar, a possibilidade fenomenológica do único necessário como horizonte de todos os fenômenos e

resposta para as questões mais prementes. De acordo com Blondel (1973, p. 341): “O argumento que com mais precisão se pudesse denominar ontológico é esta contraprova que demonstra a impossibilidade do não ser absoluto fundando-se na insuficiência do ser relativo”. O argumento considerado ontológico se apresenta e se sustenta na experiência vital por meio da própria via fenomenológica, das manifestações sentidas e vividas pelo ser humano. Isto é, não se trata apenas de uma crença ou adesão de fé, mas o único necessário enquanto fenômeno é fruto da sucessão natural dos fenômenos, já que tudo é fenômeno, e dele não se pode escapar. Já a adesão à perspectiva fenomenológica ontológica – Ser e seres – como condicionante vital, é individual e intransferível, cada um viverá segundo uma opção particular.

Em decorrência (Blondel 1973, p. 343): “A demonstração do ser fundada primeiramente sobre a totalidade daquilo que parece não ser, somente é decisiva se se apoia ao mesmo tempo sobre a totalidade daquilo que parece ser”, ou seja, é praticamente impossível, na via lógica, negar o fenômeno ontológico sem antes não o afirmarmos, a própria atividade mental se encarrega fenomenologicamente de colocar o ser humano a refletir as possibilidades apresentadas, contingências essas que perdurarão por toda a vida. A leitura feita a partir da fenomenologia vital sobre a possibilidade do fenômeno ontológico nos permitiria vislumbrar a perspectiva de algo para além dos fenômenos, o Ser.

A perspectiva dessa possibilidade acrescentaria à existência humana a força necessária para repensar a vida como um todo; as ações teriam uma força a mais que apontariam nortes às escolhas e às ações humanas; indicariam movimentos que miram critérios para se fazer as melhores ações e melhores escolhas frente à possibilidade do Ser, causa e reflexo dos seres. Estaríamos, então, com os olhos voltados para a necessidade de se buscar uma referência para a vida, de um horizonte que se deseja trilhar para se trilhar um caminho. Enfim, estaríamos presos aos fenômenos da contingência com os olhos voltados para o reflexo do Ser como perfeição dos seres.

A percepção do fenômeno da contingência aponta para a necessidade do fenômeno do único necessário. É na contingência e movidos pelo fenômeno da vontade que intuimos a realidade do único necessário como horizonte de compreensão da realidade dinâmica, ou ainda, o transcendente está arraigado já na realidade imanente como uma necessidade que lhe é própria. Quando constatamos

que determinada realidade existe, necessariamente, dizemos que o único necessário se estabelece eternamente.

A fenomenologia vital abarca tanto uma descrição da experiência da vida prática e seu sentido, quanto uma ciência da ação que reflete diretamente a experiência existencial, com seus fatos e manifestações. Ela é a filosofia da vida enquanto experiência vivida, elucidação da própria vida e sua história. Compreende o processo vivencial e real, as mais sutis percepções sobre o todo da vida, seu sentido e seu destino. Conseqüentemente, também é a própria vida em movimento, suas interações e integrações sociais, culturais, religiosas, políticas, econômicas, lúdicas, científicas, técnicas, dentre outras. Enfim, é a vida sendo ela mesma, tal qual cada um vive e decide frente às possibilidades que se apresentam. Em suma, a fenomenologia vital é a tarefa infinita de como nos projetamos no transcurso da vida, e como nos afetamos e somos afetados pela realidade do mundo à nossa volta, da história universal e particular.

A fenomenologia, como a compreendemos em Blondel, traz uma intencionalidade positiva – um sinal, uma marca indelével, um acréscimo de ser, um *aliquid* – ao ser humano porque está voltada para o fenômeno do único necessário, do Ser. Essa intencionalidade positiva proporciona à existência humana a força motora capaz de impulsionar os seres a verem, analisarem e agirem mergulhados na realidade das coisas e do mundo sob a ótica do *al di là*, para além daquilo que se vê, se toca e se mostra. Esse acréscimo advém da opção positiva frente ao único necessário e é carregado de sentido por propiciar ao ser humano a energia necessária que lhe falta para direcionar a vida sob a relação seres e Ser, finitude e infinitude, como oportunidade de orientar a própria vida sob os olhos da relação entre criatura e Criador, apontando, assim, caminhos para se responder fenomenologicamente ao problema de destino e sentido humanos, presentes desde sempre na existência humana.

No encadeamento orgânico da fenomenologia vital, o fenômeno da consciência é parte orgânica, seu esforço entende o corpo humano e suas mais exímias exigências, que vão desde o esforço físico e muscular até o esforço subjetivo humano, que trabalha para sintetizar as partes com o todo da vida. O corpo representa uma extensão da nossa subjetividade. Trata-se de um empenho constante que porta, adiante e progressivamente, as energias do corpo envolvidas no processo de

conscientização da vida humana de frente ao mundo, as realidades e as coisas. Há uma combinação intrínseca e ininterrupta entre corpo orgânico e subjetividade no encadeamento do processo de conscientização, que tem como tarefa o autoconhecimento de si, das coisas e da realidade em que estamos mergulhados, gerando sempre perspectivas e caminhos abertos e conflituosos, capazes de enriquecer a experiência pessoal.

O fenômeno da consciência assume um caráter duplamente aberto na fenomenologia vital, ela está aquém e para além dos horizontes vislumbrados e, alimentando-se do ambiente circundante – o contexto de vida experienciado –, capta para si a realidade e se expande para as dimensões do universo como perspectiva aberta e infinita, da finitude à infinitude. Concomitante a esse pensamento, o fenômeno da consciência assume o lugar de zona de convergência entre as noções lógicas inerentes ao conhecimento e ao conhecido, seria o resultado da aplicação entre as leis do conhecimento e a realidade dos fatos, sua tarefa é aquela de sintetizar o conhecimento e o conhecido num dinamismo aberto às construções do conhecer ou do pensar.

O fenômeno da consciência humana é a faculdade de discernimento contínuo. Por ela, eu percebo a mim mesmo e ao mesmo tempo me distingo da realidade e de todos os demais seres. No processo de formação da consciência, vivenciamos uma situação tipicamente contrastante. Em razão disso, há um esforço contínuo captado pelo fenômeno da consciência, que é a calibração das forças experienciadas no dia a dia, esse ajuste forma aquilo que chamamos de processo de conscientização humana, que dura a vida inteira. O contraste traz à tona a discussão entre o princípio de identidade e o princípio de não-contradição⁸⁶ como princípios acósmicos, ou seja, não se realizam no mundo, nem de forma *a priori* e nem *a posteriori*, sendo perceptíveis apenas na nossa consciência, Blondel (1903, p. 371):

Para ter consciência de que uma coisa poderia ser diversa, é preciso que tenhamos consciência de que nossa ação possui dois gumes. Para conhecer nossa ação, é preciso que, conscientes ao menos confusamente sobre o conflito entre nossas tendências e as exigências de nosso destino, nós nos encontremos em frente a uma opção que interessa nosso ser: em uma palavra nós temos a ideia do ser [identidade] e da contradição somente porque nós somos virtualmente postos em condição de resolver a alternativa da qual depende a orientação da nossa vida e nossa entrada no ser, alternativa, caso se possa dizer “auto-ontológica”.

⁸⁶ Esses dois princípios são abordados com mais contundência por Blondel na obra *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* (1903).

A consciência trabalha essencialmente com contrastes. Por exemplo, perceber o preto é contrapor-se ao branco, o frio tem sensação oposta ao calor, tristeza e felicidade, dentre outros, é improvável conceber tais sensações sem a pré-compreensão dos seus contrários. Segundo essa visão, nós temos tanto a experiência material em si quanto a experiência sensível, e essas perspectivas revelam, de certa forma, a consciência do imanente e do espiritual. Desse modo, “toda ideia, todo estado de consciência clara implica um contraste interno e uma oposição interna” (Blondel, 1973, p. 110), vindo o fenômeno da consciência a se desenvolver nos moldes da lei do contraste. Assim, há um agrupamento das forças interiores da consciência que se juntam com vistas a um fim, formando sínteses das forças contrastantes, resultando no que denominamos de reflexão, a tentativa de unir o particular e o todo, ou seja, o esforço constante de organização dos movimentos móveis-motivos.

Na fenomenologia vital, o conhecimento representa uma parte da ação e, quanto mais a ação se expande, mais se expande também o conhecimento, sempre progredindo segundo o dinamismo da vida humana. Desse modo, o pensamento se caracteriza nessa fenomenologia não como aquele que antecipa o conhecimento em si para jogar clareza sobre as coisas, mas ele é uma potência que tem como função equilibrar, no conjunto de forças experienciadas, o dinamismo vital. A força do dinamismo vital está justamente em permitir ao homem não somente existir, mas autorizar que o homem se torne de fato homem, ou seja, através do agir infinito, ter a consciência sempre maior de si mesmo e do mundo.

Implicam-se nesse movimento vital dois fenômenos: o fenômeno da subjetividade e o fenômeno objetivo, ambos são também horizontes de compreensão humana da realidade. Estaríamos diante de ciência subjetiva e objetiva em curso experienciada diretamente pelo sujeito que, infinitamente, tenta se compreender e compreender a realidade com vistas a uma ciência do ser, aberta ao enriquecimento da vida enquanto tal, e, sob esse prisma, o entrelaçamento constante entre finitude e infinitude que se mesclam no processo do conhecimento. Essa empreitada é definida também como ciência da ação – ou ciência vital, ou ciência do sujeito – por envolver todas as esferas do entendimento humano, principalmente se caracterizando como uma ciência completa e integral de busca existencial focada no sentido e no destino humano como perspectiva vital. A ciência da ação assegura, cada vez mais, o sujeito

a se expandir enquanto ser, e na via da imanência à transcendência, convida-nos a mergulhar profundamente na existência sem tolher nenhuma perspectiva.

À vista disso, fazemos um salto da *L'Action* (1893) para o texto *La Pensée I e II* (1934). Nesta última, Blondel traz à tona dois sentidos no tocante ao pensamento: o noético e o pneumático, que nada mais são que duas perspectivas do próprio pensamento. Ao olhar a realidade concreta e cercando formas de explicitar os horizontes de compreensão humana, Blondel define como noético tudo aquilo que

“é concebido como unidade coerente, formada pelo determinismo das leis e dos elementos dos quais nada nem ninguém podem emancipar-se ou isolar-se, em uma interdependência total. O Pneumático, tudo parece e se move na heterogeneidade de singularidades irreduzíveis, em última instância não-homologáveis, reino da multiplicidade regido pela inelutabilidade da liberdade (Antonelli, 2006, p. 54; *apud* Blondel, 1934, I, p. 240);

Há sempre uma dualidade explícita, se no noético temos o pensamento cósmico, a forma como o universo se faz presente de fato e de direito na vida humana, ou ainda, o noético que está voltado para a compreensão do todo; no pneumático se aborda especificamente a vida singular, as particularidades da vida humana, é o aspecto do pensamento voltado para a diversidade e a singularidade do indivíduo. Se por um lado se apresenta a homogeneidade do pensamento, por outro, lidamos com a sua heterogeneidade, em outros termos, no noético a ordem das coisas se impõe na nossa consciência, no pneumático se vivencia uma inquietação natural nas nossas consciências quando constantemente somos interpelados pelas forças contraditórias do pensamento⁸⁷.

A dialética entre o noético e o pneumático identificado no pensamento tem como o objetivo suscitar possíveis conclusões acerca da compreensão humana sobre o mistério que envolve o existir, especialmente porque os dois aspectos se apresentam no pensamento como perspectivas concorrentes, sem, portanto, anularem-se, pelo contrário, ambas formam o próprio pensamento. O foco central continua sendo sempre o problema do sentido e do destino humano. Há uma tensão constante de forças, ao mesmo tempo que percebemos o inserimento da existência

⁸⁷ Par uma leitura mais atual sobre a discussão noético e pneumático abordados por Blondel, ver Gilbert (2004), que transporta a discussão para outros termos, as ciências teoréticas e as ciências práticas e suas respectivas implicações para a filosofia, principalmente abordando o problema da hierarquia e diferença entre as ciências. O texto é construído sob a ótica de que é possível uma reflexão orientada para o princípio, por isso o autor se esforça para mostrar que o princípio não se impõe para fora dos nossos atos, mas ele se dá de fato para que possamos exercê-lo em cada uma das nossas atividades.

humana na realidade, com suas perspectivas e desilusões normais do percurso humano. Desse modo, não é tarefa das mais simples resolver razoavelmente a questão universal e particular, homogeneidade e heterogeneidade, essência e existência, são visões completamente abertas e que, dificilmente, teremos uma resposta conclusiva. Em suma, no noético miramos as concepções universais repletas de vida e repletas de individualidade, no pneumático o papel central é compreender a realidade concreta com a finalidade de prepará-la para o universal ou conceitual.

Feitas as ponderações, uma filosofia que se apoia em uma fenomenologia vital oriunda da descrição fenomenológica da ação, como vimos desde o início da pesquisa, retrata etapas descritivas que vão desde a materialidade da realidade concreta até as formas mais elevadas da atividade humana social, e, mesmo assim, os fenômenos implicados continuaram a impulsionar a experiência humana a ir cada vez mais fundo na tentativa de elucidar a própria história existencial.

Na fenomenologia vital, vida e ação e ação e vida são a mesma coisa, a mesma realidade fenomenológica. Dentro desse conjunto de observações, o filósofo enxergou na ação a âncora da vida e da Filosofia, destacando que a ação é o ponto de convergência capaz de sistematizar todos os fenômenos da vida humana e, conseqüentemente, elucidar a ação é elucidar a própria vida. Ao centro de toda experiência está a pergunta central se a vida humana tem um sentido e o homem um destino, tudo orbita em torno dessas questões e todo o imprimir humano depende da maneira de como respondemos a tal problemática, existencial e intransferível, de cunho totalmente individual.

Pensar uma fenomenologia vital a partir de percepções blondelianas é também o mesmo que fazer uma experiência de vida, é ter a compreensão clara de que somos seres que agem, pensam, veem e conhecem. Nessa ótica, necessitamos dialogar com todas as ciências porque todas elas dizem respeito ao homem como tal, desde o determinismo da natureza até o espírito da liberdade, bem como experimentar a possibilidade de transcender a nossa materialidade e a nossa vida. Segundo Blondel, (1997c, p. 549-550):

[...] a filosofia [...] é a vida mesa tomando consciência e direção de si, atribuindo ao pensar todo o seu papel e nada além de seu papel legítimo, tendendo à equação entre conhecimento e existência, e desenvolvendo simultaneamente a realidade de nosso ser entre os seres e a verdade dos seres em nós. A consideração do aspecto especulativo nos conduzirá, pois, a verdade do aspecto prático; a consideração do aspecto prático nos

mostrará a realidade do aspecto especulativo e o valor substancial do pensamento.

O foco em uma fenomenologia vital nos fez perceber, desde o início, que a filosofia blondeliana, mesmo sendo uma descrição e análise fenomenológica, intenta mirar no horizonte como exigência natural humana para algo que venha jogar um pouco de clareza sobre o problema do sentido e do destino humano. Trata-se de uma fenomenologia que, ao refletirmos a vida como um todo, a própria análise e descrição fenomenológica se comporta de modo insuficiente diante do fluxo existencial experienciado pelo ser humano.

Algo parece apontar para uma perspectiva ulterior aos fenômenos – ou até mesmo um fenômeno capaz de suscitar diretrizes no modo de viver dos seres humanos, como o único necessário – que nos chame a atenção, para uma possibilidade impulsionadora capaz de averiguar infinitamente se existe alguma coisa para além deles, cabendo-nos sempre a questão sobre a suficiência ou não dos fenômenos para a vida dos seres. Ou então, essa mesma fenomenologia vital nos permitiria questionar se existe alguma coisa ou não implícita nos fenômenos apta a nos impelir, na tentativa de elucidação da própria condição humana, a experienciar alguma coisa ou até mesmo um fenômeno que nos possibilitasse encontrar possíveis pistas para responder às questões sobre o destino e o sentido da vida humana.

Segundo esse ângulo, sentimos, ao menos em algum momento da vida ou mesmo internamente, que os fenômenos podem não bastar a si mesmos, no sentido de que o sujeito não poderia se contentar com essa realidade vivenciada e identificada, ou ainda, poderia chegar o momento em que constataríamos que nos encontramos, de certa forma, aprisionados ao campo dos fenômenos.

Diante disso, a fenomenologia vital aborda os fenômenos em uma perspectiva solidária, todos eles, sem exceção, comunicam-se entre si formando uma heterogeneidade que aponta para a homogeneidade como fonte de todos os fenômenos. A solidariedade se dá mesmo na diversidade dos fenômenos, sempre caminhando ascendentemente como fruto de uma opção individual e investigativa para tentar ver se há algo para além dos fenômenos como um todo. Daí a necessidade de se ver realmente se os fenômenos são suficientes em si mesmo e para nós mesmos, buscando ver se realmente existe algo para além deles.

Pensar como, a partir do mundo real e concreto, a percepção fenomenológica vital é capaz de se expandir na cadeia infinita dos fenômenos é um dos focos centrais. Ampliar o leque das percepções humanas significa abrir os horizontes para a perspectiva da finitude à infinitude, condição essencial em todo este trabalho. Em decorrência, poderíamos pensar na expansão do ser como abertura de possibilidades e uma maior consciência sobre o todo da vida e, por conseguinte, uma maior compreensão sobre o que isso traria de positivo ou negativo para o percurso experiencial humano, em especial, a questão do sentido e do destino humano. É a necessidade de nos confrontarmos com a pergunta sobre a possibilidade desse algo a mais, de um Ser que seja total e universal, para o qual os seres percebem sua finitude e sede de infinitude. À base de tudo isso, encontra-se a percepção de que seremos melhores se agirmos melhor e, se agirmos melhor, viveremos melhor. Tal conscientização traria consequências positivas para a Vivência humana, em especial a comunitária e a social, dentre outras.

A fenomenologia vital, como chave de leitura para se compreender Blondel nos dias de hoje, permitir-nos-ia afirmar que estamos diante de uma fenomenologia, tal como qualquer outra já projetada na história da Filosofia? Ou ainda: pensar em uma fenomenologia vital como um traço próprio do pensamento de Blondel o faz ser um fenomenólogo? Esta pergunta conduz a nossa reflexão em dois momentos: 1) pensar a filosofia de Blondel como fenomenologia vital enquanto uma das possibilidades de interpretação contemporânea, apontando para um aspecto fundamental de sua filosofia: um olhar pré-científico sobre os fenômenos, para além do ambiente filosófico de sua época; e 2) refletir de modo positivo esse caráter fenomenológico, tendo em vista um ambiente filosófico atual, no qual o traço fenomenologia aparece como um elemento comum a diversos autores, ainda que tomado de modo diverso por cada um, tendo em vista a configuração atual dos problemas filosóficos, reunidos em uma espécie de *koiné* na qual fazer filosofia significa lidar de modo atual com os diversos textos e correntes, haja vista as demandas atuais.

Como bem nos diz Boff (2017, p. 19): “Todo ponto de vista é a vista de um ponto. Para entender como alguém lê é necessário saber como são seus olhos e qual a sua visão de mundo. Isso faz da leitura sempre uma releitura”. Podemos aqui afirmar que a fenomenologia vital é uma espécie de releitura de Blondel. E tal releitura aproxima e afasta nosso autor da fenomenologia. Talvez um traço comum aos desdobramentos fenomenológicos atuais seja de caráter transcendental, existencial,

hermenêutica ou carnal, seja um movimento próprio que caracteriza sua origem: olhar a relação entre homem e mundo a partir de seu caráter mais básico, fundamental, considerando perspectivas particulares situadas e diversas sobre o mundo vital como fenômenos plenos de sentido, seja filósofo profissional ou não⁸⁸.

A questão que se impõe é: não seria Blondel também um fenomenólogo? Ou seja, não seria produtiva essa releitura, tendo em vista os problemas filosóficos contemporâneos reunidos sob a questão ainda persistente sobre o sentido que perpassaria todas as coisas? Será que não estaríamos diante de uma fenomenologia original, ou seja, aquela da elucidação da experiência humana tal como se dá, ainda não comprometida com uma estrutura subjetiva que a dê sentido?

Todos os filósofos tiveram uma leitura particular da experiência humana, partiram de um ponto de vista específico, e, quando nos referimos à perspectiva fenomenológica, é impossível não inserirmos Blondel na discussão, principalmente na *L'Action* (1893), onde seu horizonte é essencialmente uma fenomenologia, voltada para a vida, experiência e sua elucidação como expressão máxima de se debruçar sobre o fenômeno da vida.

É neste ponto que poderíamos dizer que Blondel difere de Husserl, pois este último, ao pensar a Filosofia como uma fenomenologia transcendental, constituiu-a uma ciência rigorosa e crítica. Nesse sentido, Husserl pensa uma fenomenologia da consciência como um voltar-se às coisas mesmas tal como aparecem para a consciência, percebendo o fenômeno na sua forma mais originária e pura, antes de toda reflexão e todo saber. Em síntese, poderíamos afirmar que Husserl ambiciona chegar a um conhecimento incontestado apoiado na evidência fenomenológica apreendida pela consciência individual (Husserl, 2018; 2020).

Embora Husserl (1858) e Blondel (1861) tenham sido contemporâneos, provavelmente, Husserl não tenha tido contato com o pensamento blondeliano e nem este tenha feito alguma menção a Husserl. Porém, segundo Hart (1996), houve, possivelmente, uma conexão entre ambos, mesmo que mínima. Tanto Husserl quanto Blondel carregam alguma influência de Fichte e Rudolf Eucken. Para ambos, pensar a vida significa pensá-la também sob o ponto de vista religioso, e, sobre esse ponto,

⁸⁸ Essa relação de ser filósofo ou não é abordado por Blondel (1997c) sobre a ótica de que todos somos filósofos, porém, existem aqueles que trabalham especificamente nos gabinetes com afazeres específicos, aqueles tidos como especializados e que usam a técnica como forma de fazer filosofia; e popular, que nada mais é que a experiência de vida que cada ser humano faz no seu dia a dia, com suas escolhas e convicções.

acredita-se que a constituição filosófica de Husserl e Blondel tragam traços da filosofia de Fichte.

A tentativa mais próxima de diminuir os espaços entre Husserl e Blondel, provavelmente, tenha vindo através de Gaston Berger, aluno de Blondel e que, mais tarde, veio a estudar com Husserl. Hart (1996, p. 491), citando Duméry (1952, p. 109), faz a seguinte declaração:

[...] às vezes, durante uma conversa, Blondel comentava sobre Husserl e sobre a sua “lógica inconsistente” (expressão favorita que Blondel usava para dizer que Husserl rejeitava tal e tal ponto de vista). Não conheço a obra de Husserl senão através da tese de Gaston Berger, escrita em 1941.

Uma outra chave de leitura com relação à aproximação entre Husserl e Blondel pode nos vir através do filósofo Joseph Maréchal (1878-1944). Focando diretamente a tradição escolástica, Maréchal propõe que tanto a fenomenologia transcendental de Husserl quanto a filosofia blondeliana seriam capazes de acrescentar algo à filosofia escolástica, referindo-se à tradição intelectual católica do seu tempo. No entanto, na percepção de Marechal e vários blondelianos, a redução transcendental de Husserl dificulta uma genuína transcendência ao Ser. [...] e a fenomenologia propõe uma teoria da imanência⁸⁹ (Hart, 1996). A deficiência filosófica de Husserl do ponto de vista da transcendência do ser seria colmada por Blondel e sua perspectiva da imanência, rechaçada por Blondel, que não vê sua filosofia como imanentista, que aliás, foi condenada pelo Papa Pio X na *Encíclica Pascendi*. Importante seriam, para integrar ao pensamento de Husserl, os desdobramentos analisados na filosofia da ação que nos conduziriam a uma inevitável opção final, de onde flui na consciência uma confissão incondicional do ser transcendente.

⁸⁹ É importante ressaltar que Blondel responde a Maréchal: “Com efeito, você me atribui o desígnio de postular um realismo metafísico ao partir de um idealismo ou imanentismo subjetivo. Ora, isso é exatamente o oposto da minha intenção e do meu itinerário. Ao mesmo tempo ideológico e subjetivista, desejo mostrar que não é preciso passar da ideia ao ser ou postular uma realidade que nos seria exterior, mas que o nosso pensamento vivo já existe, que está grávido da realidade, que o próprio domínio subjetivo não apenas é real, mas é composto de uma realidade antecedente que é concomitante e posterior ao aspecto gnosiológico ou abstrato, ao qual seria errado que a filosofia se apegasse e limitasse sua especulação. [...]. Você raciocina, em relação ao meu pensamento, como se eu admitisse mais simplesmente a imanência subjetiva entendida num sentido subjetivista, quando na verdade eu sustento que esse modo de opor sujeito e objeto, pensamento e realidade, ideia e ação, é uma dicotomia ilegítima, irreal e verdadeiramente impensável. Na verdade, suas análises críticas não têm a ver com pensamento, ação, sujeito, ser, mas com o conceito abstrato de pensamento, ação, e, então, você tenta a partir desse ponto de vista abstrato, fazer-me atingir ou recuperar o real concreto – do qual nunca abandonei e do qual quis provar que é inadmissível, mesmo aqueles que afirmam ser inadmissível (Hart, 1996, p. 493).

Para Maréchal (2024), no *O ponto de partida da Metafísica*⁹⁰, a terminologia transcendental poderia contribuir com as exigências modernas do pensamento filosófico e teológico, e o que Kant chama de transcendental já existia na escolástica, mais especificamente, o que Kant chama de *a priori* funcional, os escolásticos chamam de potência passiva, são terminologias diferentes, porém, com o mesmo significado.

Poderíamos ainda considerar a fenomenologia de Heidegger, ao descrever a vida humana sob a ótica dos questionamentos existenciais, utilizando o termo *Dasein* para enfatizar o modo de ser mais próprio do ser humano, em relação à questão filosófica básica do Ser. Heidegger faz uma hermenêutica fenomenológica da vida humana, nos moldes do questionamento de Blondel (1973, p. VII), que diz: “se a vida humana tem um sentido e um homem um destino”. A vida humana, tomada como existência fáctica, torna-se a fonte de problematização do estar-no-mundo (ser lançado a viver no mundo) como projeto (possibilidade). A compreensão enquanto condição de estar-no-mundo, essa é, de fato, a base originária para se questionar sobre o problema de sentido ou não da vida. Por isso, somos seres que vivemos nos questionando e respondendo ao Ser, até o momento em que esse questionamento deixa de ser uma possibilidade, ou seja, a condição de ser-para-a-morte (Heidegger, 2009; 2020; 2021).

É importante salientar que a abordagem fenomenológica de Blondel não parece próxima, nos termos hodiernos, de uma fenomenologia como a de Husserl, por exemplo; mas talvez não diríamos o mesmo em relação à de Heidegger. Obviamente, as trajetórias dos dois pensadores são muito distintas, mas também não poderíamos excluir que não tenhamos alguns momentos de afinidade, no sentido que aponta Gilbert, a saber: “a fenomenologia não pode contentar-se em analisar somente as potências do nosso pensamento. Abrange nossas múltiplas atividades para nelas

⁹⁰ Texto dividido em 5 volumes e recentemente traduzido para a Língua Portuguesa. Nos 4 primeiros volumes, são apresentadas perspectivas históricas, Maréchal faz todo um percurso buscando expor como o conhecimento foi abordado ao longo dos tempos. O caminho foi traçado desde a idade antiga até o fim da idade médio, em seguida na discussão entre racionalismo e empirismo, chegando a Kant e os pós-kantianos. Somente no volume 5, intitulado de “O tomismo diante da filosofia crítica”, é que Maréchal seu pensamento”. Ao lado, por exemplo, de A.-D Sertillanges, Étienne Gilson, dentre outros, Maréchal foi influenciado pelo convite do Papa Leão XIII para repensarem o tomismo, vindo a elaborar o que ficou conhecido como “Tomismo transcendental”. Ele influenciou vários filósofos e teólogos, como: André Marc, Bernard Lonergan, Gaston Isaye e Karl Rahner.

descobrir o laço que as organiza interiormente [...]” (Gilbert, 2004, p. 15)⁹¹. E, aqui, Blondel e Heidegger se encontram, ao situar seus pensamentos na cotidianidade da vida humana, tal qual ela se dá. Ainda que, em ambos, a compreensão do que seja o ser seja bastante diferente⁹².

Assim sendo, nossa interpretação alude ao fato de que a perspectiva blondeliana é toda ela uma fenomenologia, especificamente uma fenomenologia fortemente situada na vida comum, com traços plenos de sentido do início ao fim. Toda ela é desenvolvida a partir de uma visão existencial da condição humana, mais especificamente focada na elucidação da experiência humana a partir da confluência dos fenômenos, sob a égide do sentido e do destino humano como problemas postos e que requer, em algum momento da história de vida particular, uma resposta, seja ela qual for. Mas, no caso do pensamento de Blondel, como aponta Acker (1983, p. 67), há um elemento importante que precisa ser ressaltado, ausente nas fenomenologias contemporâneas:

⁹¹ Simone D'Agostino (2000) escreveu um artigo denominado *L'architecture de la métaphysique du dernier Blondel* num livro sob a incumbência de Tourpe, intitulado *Pensé l'être de la action. La métaphysique du dernier Blondel*. Nesse artigo, D'Agostino faz duas analogias sobre a filosofia blondeliana como um todo, porém, referir-nos-emos apenas a uma delas: a relação entre o pensamento de Blondel com o Panteão de Agripa, em Roma. Obviamente, o tema do Panteão não diz respeito somente a um local ou a uma edificação específica. Ele assume uma metáfora, uma simbologia, que aponta para a conexão entre o ser humano e o transcendente, certamente, devido à abertura na parte superior da estrutura, dando ideia de infinito. Tudo parece indicar que a experiência humana com seus saberes se integra na perspectiva da transcendência. Tal analogia nos faz pensar todo o esforço humano em compreender o universo na sua totalidade, sem excluir nenhuma forma de entendimento. Para Simone D'Agostino, a relação do pensamento blondeliano com o Panteão se refere a um conceito metafísico que abrange a totalidade da existência humana e a divina. É um espaço simbólico onde diferentes formas de saber e de ser se encontram e se reconciliam, refletindo a busca de Blondel por uma filosofia que integra o transcendente e o imanente, o divino e o humano.

⁹² Enquanto Blondel pensa o ser como aquele que está aberto às possibilidades de sentido, expansão que vai da finitude à infinitude, dos seres ao Ser, Heidegger, diferentemente, caracteriza o ser e a existência humana (*Dasein*) como essencialmente um ser-para-a-morte desde o seu nascimento. Segundo Heidegger (2021, p. 320): “Enquanto ser-para-o-fim, o findar reclama um esclarecimento ontológico haurido no modo de ser da presença. E, presumivelmente, apenas a partir da determinação existencial do findar é que se fará compreensível a possibilidade do caráter existencial de um modo de ser do ainda-não que se encontra “antes” do “fim”. O esclarecimento existencial do ser-para-o-fim poderá fornecer a base suficiente para se delimitar o sentido possível em que se fala de uma totalidade da presença, desde que essa totalidade seja constituída pela morte, entendida como “fim”. Tanto Blondel quanto Heidegger discutem nada mais nada menos que experiências de vida sob a ótica da fenomenologia. Trata-se de visões que se entrelaçam e assumem contornos distintos no final do percurso, por isso mesmo, por que não dizer que os dois filósofos buscam ao mesmo tempo discutir se a vida tem um sentido e o homem um destino? Muito embora que, para Blondel, sim, mas para Heidegger, não.

[...] o que mais falta à fenomenologia é o exame aberto e desprevenido das condições 'transcendentais', necessárias à sua própria possibilidade. Para tal, seria preciso em primeiro lugar admitir a individualidade essencial ou substancial do sujeito humano, união íntima de espírito e matéria. Destarte justificar-se-ia, não só a e experiência espiritual da matéria, mas também a coexistência natural e necessária da experiência vital, existencial ou existencialista com a experiência abstrata e funcional, técnica ou científica". Tal falta pode ser encontrada em Blondel, pois a fenomenologia vital é constituída de tal modo que não prescinde da análise das condições transcendentais que a estruturam. Mas antes acompanha o próprio processar da vida, em seu curso imprevisível. Trata-se de uma filosofia pensada a partir de uma visão de mundo, sob uma ótica particular de como um ser humano específico compreende sua existência, o mundo e a história; é uma filosofia pautada na necessidade inevitável de conhecer os fatos que se apresentam a cada instante, na busca de seus sentidos, além das possíveis direções poderiam apontar, ou seja, os fatos vitais em si e para onde eles nos remetem.

Os fenômenos inerentes a uma realidade concreta, o fenômeno da vontade e o fenômeno da ação são perspectivas abertas e infinitas, intrínsecas à condição humana. A fenomenologia vital é a própria vida em movimento, é aquela para a qual todos os fenômenos encontram algum sentido de serem o que são, especialmente porque tem como tarefa principal elucidar a experiência existencial particular. Tal discussão tem como foco a pergunta sobre o sentido e o destino humano, a possibilidade do percurso da finitude à infinitude. De forma concisa, a fenomenologia vital é a tarefa infinita de como nós nos projetamos no transcurso da vida, e como nos afetamos e somos afetados pela realidade do mundo à nossa volta, da história universal e particular.

Portanto, precisamos conhecer e debater sobre Blondel não somente através da corrente filosófica denominada "espiritualismo francês", como o filósofo é classificado nos manuais de história da Filosofia, mas, principalmente, é necessário inseri-lo no debate acadêmico da fenomenologia contemporânea. Nossa convicção durante toda a pesquisa tentou mostrar que sua filosofia é fenomenologia do início ao fim, além disso, merece ser incluída nos debates acadêmicos, especialmente quanto a debatê-lo com Husserl e Heidegger, dentre outros. Inclusive, Blondel usou o termo "fenomenologia" um pouco antes que Husserl, o qual a desenvolveu como ciência⁹³.

⁹³ De acordo com Gilbert (2022, p. 75): "Em 1893, Blondel não falava de fenomenologia, mas foi isso que ele conseguiu em sua tese de 1893, uma fenomenologia que não é apenas descritiva, mas, acima de tudo, reflexiva de nossos diferentes modos de ação ligados entre si de acordo com uma lógica interna.

Em suma, diante de tudo quanto foi explorado e aprofundado do ponto de vista fenomenológico até então, não podemos, de forma alguma, dizer que a possibilidade do Ser não seja possível⁹⁴. A questão persistirá sempre: o Ser existe ou não existe? Certamente Blondel fez sua aposta, que o Ser é uma possibilidade. Nem mesmo a Filosofia está em condições de responder à questão. Contudo, pelo fenômeno infinito da vontade e da ação, a fenomenologia vital blondeliana concluiria que sim, que “Existe” (Blondel, 1973, p. 492).

⁹⁴ Pascal (1973), ao se questionar sobre a existência de Deus ou não, sobre se valeria a pena apostar ou não nessa possibilidade, avalia o mérito do ponto de vista das perdas e ganhos sobre tal aposta. Ele argumenta que, ao apostar que Deus não existe, a possibilidade é mínima de perder alguma coisa, mas, caso Deus realmente exista, a chance de se ganhar algo (a vida eterna) é valiosa. Portanto, seria muito racional acreditar em Deus. Apostai, pois, sem hesitar, porque a condição humana é de extrema fragilidade. E acrescenta ainda Baraquin e Laffitte (2007, p. 232) apoiados em Pascal: “A aposta é destinada a mostrar ao libertino que ele tem tudo a ganhar e nada a perder apostando na existência de Deus. O argumento repousa no postulado segundo o qual o finito não passa de um nada relativamente ao infinito. Suponhamos que optemos por Deus: se Deus existir, terei do ponto de vista da vida cristã renunciado aos prazeres deste mundo, mas terei ganhado a beatitude infinita; se Deus não existir, terei sacrificado inutilmente os prazeres deste mundo, mas, depois da minha morte, voltarei ao nada como todos os homens, nada ante o qual esses prazeres não serão mais nada. Portanto, temos tudo a ganhar apostando em Deus, pois que o risco é mínimo e o prêmio é a felicidade infinita”. Diante disso, certamente Blondel fez, como Pascal, a sua aposta positiva diante da percepção do encadeamento dos fenômenos. Essa probabilidade esteve presente em todo o pensamento blondeliano, desde a análise fenomenológica e imanente da vida e da realidade, até a perspectiva de um Ser para além dos fenômenos.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS DE BLONDEL

BLONDEL, Maurice. Les deux thèses (1893). *In: Ouvres Complètes I*. Paris, PUF, 1995a. p. 1-372.

BLONDEL, Maurice. Les deux thèses (1893). *In: Ouvres Complètes I.I*. Paris, PUF, 1995b. p. 373-760.

BLONDEL, Maurice. **L'action**: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893). Paris, PUF, 1973.

BLONDEL, Maurice. **La Acción (1893)**: ensayo de una critica de la vida y de una ciencia de la práctica. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

BLONDEL, Maurice. **L'Azione (1893)**: Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2013.

BLONDEL, Maurice. **Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et Hostoire et dogma**. Paris: PUF, 1956.

BLONDEL, Maurice. **Lettera sull'apologetica**. Brescia: Queriniana, 1990.

BLONDEL, Maurice. **Storia e dogma**. Brescia: Queriniana, 1992.

BLONDEL, Maurice. L'illusion Idéaliste (1898). *In: Ouvres Complètes II, 1888-1913*. La Philosophie de L'Action et la crise moderniste. Paris, PUF, 1997a. p. 195-216.

BLONDEL, Maurice. Principe élémentaire d'une logique de la vie morale (1900 – publicado em 1903). *In: Ouvres Complètes II.I, 1888-1913*. La philosophie de l'action et la crise moderniste. Paris, PUF, 1997b. p. 365-386.

BLONDEL, Maurice. Le point de départ de la recherche Philosophique (1906). *In: Ouvres Complètes II.I, 1888-1913*. La Philosophie de L'Action et la crise moderniste. Paris, PUF, 1997c. p. 527-569.

BLONDEL, Maurice. **L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel**. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre. Paris: Spes, 1928.

BLONDEL, Maurice. **Lettre philophiques de Maurice Blondel**. Paris: Aubier, 1961.

BLONDEL, Maurice. **La pesée I**: la genèse de la pensée et les paliers de son ascension apontanée. Paris: PUF, 1950.

BLONDEL, Maurice. **La pesée II**: les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement. Paris: PUF, 1954.

BLONDEL, Maurice. **L'Être et les Êtres**. Paris: Alicia Editions, 2020.

BLONDEL, Maurice. **El Ser y los seres**. Traducción de Martín Alonso Pongutà Hurtado. Bogotá: Ediciones Salesianas, 2005.

BLONDEL, Maurice. **L'Action I: le problème des causes secondes et le pur agir**. Paris: PUF, 1949.

BLONDEL, Maurice. **L'Action II: l'acton humaine et les conditions de son aboutissement**. Paris: PUF, 1963.

OUTRAS REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições paulinas, 1985.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi, com a colaboração de Mauricio Cunio, Antonieta Scartabello, Carla Conti, Rodolfo Ilari e Sílvia Salvi. São Paulo: Mestre Jou, 1962. 972 p.

ABE, Jair Minoro. **Verdade Pragmática**. Portal de revistas da USP, 1991. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8612/10163>. Acesso em 01 ago. 2023.

ACKER, Leonardo Van. **O tomismo e o pensamento contemporâneo**. São Paulo: Convívio, 1983.

ALFARO, Juan. **Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1985.

ALFARO, Juan. **Rivelazione Cristiana, fede e teologia**. Brescia: Queriniana, 1986.

ARCHAMBAULT, Paul. **Vers um realismo integral**. Paris: Libraire Bloud & Gay, 1928.

BATISTA, Gustavo Silvano. Seria Thomas Kuhn um filósofo hermenêuta? **Problemata**, João Pessoa, v. 14, n. 4, p. 453-472. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/67756/38772>. Acesso em: 15 mai. 2024.

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

BRANCO, Judikael Castelo. Da questão do homem à questão de Deus: a transcendência em Juan Alfaro. **Revista Kairós**; Fortaleza, v. 9, n.2, p. 81-101, 2012. Disponível em: <https://ojs.catholicdefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/151/142>. Acesso em 27 mai. 2024.

BRANCO, Judikael Castelo. Maurice Blondel e o fato histórico sobrenatural em *Histoire et Dogme* (1904) e de *La Valeur Historique du Dogme* (1905). In: **Pensando**. Dossiê Maurice Blondel. Vol. 13, N. 30, 2022, p. 86-99.

BERGER, Gaston. La cohésion architecturale de la doctrine de Maurice Blondel. In: Archambault, Paul. **Pour un cinquantenaire: Hommage à Maurice Blondel**. Paris: Bloud & Gay: 1946.

BERTOLDI, Francesco. Blondel e la verità come adaequatio realis. In: **Sapienza**, Roma, v. 47, n. 3, p. 337-355, jul./set. 1994.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOUILLARD, Henri. **Blondel et le christianisme**. Paris: Éditions du Seuil, 1961.

CARNAP, Rudolf. Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem. Tradução de Antonio Ianni Segatto. In: **Portal de Revistas da USP**, 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/123996>. Acesso em: 07 mar. 2023.

CARDOSO, Delmar. Blondel, o modernismo e a imanência: a propósito da carta sobre a apologética. In: **Pensando**. Dossiê Maurice Blondel. Vol. 13, N. 30, 2022, p. 53-60. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4028/3482>. Acesso em: 07 mar. 2023.

CARTIER, Albert. **Centenaire de la naissance de Blondel**. Archives de Philosophie, v. 24, n. 1, 1961.

CARTIER, Albert. **Existence et vérité**: Philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle. Toulouse, PUF, 1955 (Nouvelle Recherche 10).

CORTANI, Dario. **L'ontologia implicita nell' "Action" (1893) di Maurice Blondel**. Milano: Glossa, 1998 (tese de doutorado).

COINTET, Pierre. Maurice Blondel. L'exigence du concret. In: **Maurice Blondel. Um réalisme spirituel**, p. 7-11. Saint-Maur: Éditions du Carmel, 2000. Collection: Parole et Silence.

CONWAY, Michael A. A **positive phenomenology**: The structure of Maurice Blondel's early philosophy. First published: 11 September 2006. HeyJ XLVII (2006), p. 579-600.

CRIPPA, Romeu. **Il realismo integrale di M. Blondel**. Milano-Roma: Fratelli Bocca Editori, 1954.

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

D'AGOSTINO, Simone. L'architecture de la métaphysique du dernier Blondel. In: E. Tourpe (ed.) **Pensé l'être de la action". La métaphysique du dernier Blondel.** Edition Peeters. Louvain: 2000, p. 75-82.

D'AGOSTINO, Simone. La scienza soggettiva dell'azione secondo Maurice Blondel. In: **Gregorianum**, Roma, v. 90, n. 4, p. 865-868, jan. 2009.

DE LUBAC, Henri. **Blondel e Teilhard Chardin: Correspondência comentada** por Henri de Lubac. Lisboa: Moraes Editores, 1968.

DEMMER, Klaus. **Seguire le orme del Cristo: Corso di Teologia Morale Fondamentale.** Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996.

DENZINGER, Heinrich; HUNERMANN, Peter. **El Magistero de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Dclarationum de Rebus Fidei et Morum.** Spain-Barcelona: Herder, 1999.

D'EYPERNON, Fr. Taymans. **Le blondélisme.** Louvain: L'Édition Universelle, 1933.

DUMÉRY, Henry. Maurice Blondel, 1861-1949. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Les philosophes Célèbres.** Paris: Éditions D'Art Lucien Mazenod, 1956, p. 288-291; 300-303. (Collection la Galerie des Hommes Célèbres).

DUMÉRY, Henry. **Raison et religion dans la philosophie de L'Action.** Paris: Éditions du Seuil, 1963.

ÉCOLE, Jean. **La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel.** Louvain: Edouard Nauwelaerts Éditions, 1959; Paris: Beatrice-Nauwelaerts Diffuseur, 1959;

FORNI, Guglielmo. Cristianesimo e filosofia nella "Lettera" del 1896. In: Blondel, Maurice. **La Acción.** Madrid: BAC, 1996, p. XIII-XLIV.

FREITAS, Manoel da Costa. A filosofia de *L'Action* como intelectualismo ou realismo integral. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Tomo XLIX, Fasc. 3, 1993, p. 325-337.

FUCKS, Josef. **Ricercando la verità morale.** Milano: Cinisello Balsamo, 1996.

FUMAGALLI, Aristidi. **Il peso delle azioni: agire morale e opzione fondamentale secondo l'Action (1893) di M. Blondel.** Roma: Pontificio Seminario Lombardo, 1997; Milano: Glossa Srl 1997.

GABELLIERI, Emmanuel; COINTET, Pierre de. **Maurice Blondel et la philosophie française.** (Colloque tenu à Lyon). Paris: Parole et Silence, 2007.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX.** São Paulo: Loyola, 1998.

GILBERT, Paul. La philosophie em France entre 1898 et 1930. In: LECLERC, Marc (éd): **Blondel entre L'Action et la Trilogie.** Bruxelles: Lessius, 2003. (Actes du

Colloque international sur les “écrits intermédiaires” de Maurice Blondel, tenu à L’Université Grégorienne à Rome d 16 au 18 novembre 2000).

GILBERT, Paul. **A simplicidade do princípio**: prolegômenos à metafísica. Tradução de Paulo Menezes, sj. São Paulo: Loyola, 2004.

GILBERT, Paul. **A paciência de ser**. São Paulo: Loyola, 2005.

GILBERT, Paul. **La phénoménologie, la médiation et la métaphysique**: le dernier chapitre de L’Action (1893) de Maurice Blondel: seconde partie. *Gregorianum*, 70, 2 (1989), p. 291-319).

GILBERT, Paul. Os caminhos da metafísica: da epistemologia à ética: ida-e-volta. **Síntese Revista de filosofia**. Vol. 35, N. 112 2008, p. 189-210.

GILBERT, Paul. Husserl et Blondel: intentionnalité phénoménologique et sens de la vie. In: **Pensando**. Dossiê Maurice Blondel. Vol. 13, N. 30, 2022, p. 61-75. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4029/3483>. Acesso em 07 mar. 2023.

HARNACK, Adolf von. **L’essenza del cristianesimo**. Brescia: Queriniana, 1980.

HARING, Bernard. **Liberi e fedeli in Cristo**. Milano: Cinisello Balsamo, 1990.

HART, James G. **Blondel and Husserl**: A continuation of the conversation. 58ste Jaarg., Nr. 3 (SEPTEMBER 1996), p. 490-518 (29 pages) Published By: Peeters Publishers. Disponível em: <http://www.https://www.jstor.org/stable/40888023>. Acesso em: 20 jun. 2024.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2020.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Conceitos fundamentais**. Editado por Bret W. Davis; tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2020.

HENRICI, Peter. Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca. In: **Gregorianum**, 56 (1975), p. 615-637.

HENRICI, Peter. Il progetto filosofico di Maurice Blondel e la sua attualità. In: **Attualità del pensiero di Maurice Blondel**. Atti del primo Convegno di studio sul pensiero di Maurice Blondel tenuto all’Aloisianum di Gallarate. Milano, 1976, p. 9-28.

HENRICI, Peter. Maurice Blondel e la filosofia dell'azione. In CORETH, Emerich (org.). **La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX**, 1. Roma: Città Nuova, 1993, p. 558-632.

HENRY, Michel. **Eu Sou a Verdade**: por uma filosofia do cristianismo. São Paulo: É Realizações, 2015.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUMMES, Cláudio. **Renovação das provas tradicionais da existência de Deus por Maurice Blondel em L'Action, 1893**. Braga: Editora Franciscana, 1964.

HUSSERL, Edmund. **Europa: crise e renovação**. Rio de Janeiro: Forense Universitária; GEN, 2014.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. 7ª. Ed. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2018.

HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2020.

IZQUIERDO, César. Maurice Blondel, el Filósofo de la Accion. *In*: Blondel, Maurice. **La Acción**. Madrid: BAC, 1996, p. XIII-XLIV.

JOÃO PAULO II, Papa. **Fides et Ratio**. Casale Monferrato: Piemme, 1998.

JOUHAUD, Michel. **Le problème de l'être et l'expérience morale chez maurice Blondel**. Louvain/Paris, Edictionn Nauwelaerts, 1970.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KUHN, Thomas Samuel. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

LADRIÈRE, Jean. **A articulação do sentido**. Tradução e prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: EPU; EDUSP, 1977.:

LADRIÈRE, Jean. **A fé cristã e o destino da razão**. São Leopoldo: UNISINOS, 2008.

LECLERC, Marc. **Il destino umano nella luce di Blondel**. Assisi: Cittadella Edritice, 2000.

LÉTOURNEAU, Alain. **L'herméneutique de Maurice Blondel**: Son émergence pendant la crise modernist. Québec: Bellarmin, 1998.

LOISY, Alfred. **Il Vangelo e la Chiesa**. Roma: Ubaldini, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Les philosophes celebres**. Paris: Editions D'Art Lucien Mazenod, 1956. (Collection la Galerie des Hommes Célèbres), p. 288-291.

MILLER, David. **Karl Popper: textos escolhidos**. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2010.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2004.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. A dialética da ação em L'Action (1893) de Maurice Blondel. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo LII, Fasc. 1-4, 1996, p. 579-588.

NEVES, Maria do Céu Patrão. **A problemática do pensamento em Blondel**. Esboço de uma teoria da natureza e de uma doutrina do espírito. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 2000.

NEVES, Maria do Céu Patrão. **Estudos blondeliano**: por ocasião do Cinquentenário da morte de Maurice Blondel (1861-1949). Açores – Ponta Delgada: EGA, 1999.

NICOLOSI, Salvatore. Morale naturale, morale metafisica e morale « morale » nella filosofia dell'azione. *In* : **Rivista di Teologia Morale**. Bologna : Centro Ed. Dehoniano, 1975, p. 505-532.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. **Metafísica e ética**: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo. São Paulo: Loyola, 2013.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. Influência de Maurice Blondel nas posições filosóficas de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *In*: **Pensando**. Dossiê Maurice Blondel. Vol. 13, N. 30, 2022, p. 76-85. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4030/3484>. Acesso em: 04 jun. 2024.

KUHN, Thomas Samuel. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

OLGIATI, Francesco. L'ontologia di Maurice Blondel. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, p. 186-198, 1938. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43064369>. Acesso em: 04 jun.2024.

ORTEGA Y GASSET, José. **O que é filosofia?** Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

PASCAL, Blaiser. **Os pensadores**. Tradução de Sérgio Milliet. 1ª edição. São Paulo: Abril cultural, 1973.

PIMENTEL, Álvaro. **A “Lógica da Ação” de Maurice Blondel**: explicitação crítica na Ação (1983). Belo Horizonte: UFMG, 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7G5K29/pimentel_tese_blondel.pdf?sequence=1. Acesso em: 22 jul. 2022.

PIMENTEL, Álvaro. Maurice Blondel: A ação criadora e o apelo da norma. *In*: CARDOSO, Delmar (Org.). **Pensadores do século XX**. São Paulo: Loyola; Paulus, 2012.

PIMENTEL, Álvaro. Existe uma lógica da ação humana?. In: **Pensando**. Dossiê Maurice Blondel. Vol. 13, N. 30, 2022, p. 21-33. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4025/3480>. Acesso em: 20 jun. 2023.

PLATÃO. **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 2007.

RAHNER, Karl. **Corso fondamentale sulla fede**: introduzione al concetto di cristianesimo. Cinisello Balsamo: Paoline, 1990.

Ravaisson, Felix. **La philosophie en France au XIXe Siecle**. Paris: Hachette, 1868.

RUSSELL, Bertrand. **Ensaio Céticos**. Porto alegre: L&PM Editores, 2013.

SAINT-JEAN, Raymond. **Genèse de L'Action**. Paris-Brugis: Desclée de Brouwer, 1965.

SCANTIMBURGO, João de. **Introdução à filosofia de Maurice Blondel**. Rio de Janeiro: Faculdade da cidade Editora, 1997.

SCANTIMBURGO, João de. **O problema do destino humano**. São Paulo: convívio, 1979.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tomo I e II. Curitiba: UFPR, 2014.

SORRENTINO, Sergio. Crisi o invenzione del senso? In: Blondel, Maurice. **L'Azione**. Milano: San Paolo, 1993.

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de. Percepção sensível, representação e subjetividade segundo a Action (1893) de Maurice Blondel. In: CAMINHA, Iraquitan de Oliveira; SILVA, Marcos Érico de Araújo (Orgs.). **Percepção, corpo e subjetividade**. São Paulo: LiberArs, 2013. p. 91-112.

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros. **O problema da metafísica e a filosofia da ação: ensaio sobre a possibilidade da metafísica por meio da crítica à superstição**. João Pessoa, 2014. (Tese de doutorado). Disponível em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/5670/1/arquivototal.pdf>. Acesso em: 05 mai. 2024.

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de. Sobre o lugar filosófico do sobrenatural à luz da filosofia da ação. In: GÓIS, Benjamin; CAMPOS, Lindoaldo (Orgs.). **Transcendência e razão: alguns diálogos possíveis**. Mossoró: Edições UERN, 2017. p. 143-157.

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros de. Filosofia como tarefa. **Síntese Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 45, n. 141, p. 113-143, Jan/Abr, 2018.

SOUZA, Galileu Galilei Medeiros. Entre a morte e a vida da ação: meditações sobre o que se pode aprender com uma filosofia do naufrágio. In: **Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS**. V. 65, n.3, p. 1-16, set.-dez. 2020.

TONQUÉDEC, Joseph de. **Immanence**: Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils editeurs, 1933.

TRESMONTANT, Claude. **Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel**. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

VIRGOULAY, René. L'Action de Maurice Blondel: une philosophie de la volonté. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. Vol. 177, n. 1, Presses Universitaires de France, 1987, p. 55-70. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41099898>. Acesso em: 10 jan. 2024.

VIRGOULAY, René. **L'Action de Maurice Blondel (1893)**. Paris: Beauchesne, 1992.

VILA-CHÃ, João J. Maurice Blondel. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XLIX, Fasc. 3, 1993, p. 321-324.

ZANI, Mario. Maurice Blondel e la proposta di una filosofia dallo sguardo concreto e dall'aspirazione integrale. In: **Pensando**. Dossiê Maurice Blondel. Vol. 13, N. 30, 2022, p. 3-20. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4024/3479>. Acesso em 22 jun. 2024.