

IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA EM BLONDEL

A «Action» de 1893 de Maurice Blondel é, em nosso entender, não só a sua obra mais importante, mas também o marco miliário que delinea a orientação básica do seu pensamento.

Blondel escreveu, sem dúvida outros volumes de grande importância modificando aqui e além os seus pontos de vista iniciais⁽¹⁾ contudo no fundo, a sua problemática fundamental continua a ser a da «Action».

É curioso notar que, na altura em que foi publicada, «L'Action» recebeu várias críticas pelo seu imanentismo. Hoje em dia, ao invés, muitos censuram a aspiração à transcendência que a anima.

A verdade, é que Blondel nem se firma, exclusivamente, na imanência nem na transcendência, antes procura partir da primeira — a imanência — para a atingir de forma inequívoca a segunda — a transcendência.

Obviamente que a imanência em que apoia, diz respeito, basicamente, à acção. Um estudo despreconcebido da acção leva, segundo ele, a reconhecer que esta se dirige para a ultrapassagem de toda a mundaneidade e de toda a contingência, conduzindo assim ao próprio Deus.

E aqui surge um grave problema. Que a acção contenha a sua auto-superação e conduza a um mergulhar no que está para além dela é patente, para Blondel. Desde que siga, genuinamente, o seu movimento próprio, e não deixe de ser o que é, a acção arrasta até a Transcendência.

(1) No tocante à acção Blondel escreveu em 1936 um novo livro em dois volumes, no segundo reproduzindo parte de «L'Action» de 1893, há aí uma certa mudança de perspectivas embora não nos pareça depararmos com alterações fundamentais nem se possa dizer que a nova obra represente um progresso em relação à segunda.

A acção tem, assim, um «determinismo» próprio a que, na realidade, Maurice Blondel alude várias vezes.⁽²⁾

Mas, por outro lado, ele pretende que a acção é livre⁽³⁾ e faz um largo esforço para inserir essa liberdade na estrutura do determinismo geral⁽⁴⁾.

E eis que surge, deste modo, uma antinomia grave e tanto mais grave quanto o certo é que Blondel não perfilha expressamente a tese compatibilistas entre determinismo e liberdade⁽⁵⁾. De qualquer modo, deixando para tratamento ulterior este tópico — o do determinismo e da liberdade — procuraremos encarar muito rapidamente — e não pode ser doutro modo — o que acaso é lícito chamar o determinismo básico da acção segundo Blondel.

Em páginas de grande profundidade e subtileza, ele mostra-nos a impossibilidade da acção se negar a si própria. O suicídio mesmo é, ainda, acção e acção de grande projecção e intensidade; querer o nada não é de maneira alguma nada querer, ou o nada do querer. Querer o nada é ainda esforço enérgico, ainda que sem sucesso, e por isso é sempre querer. E se é querer é negação da negação do querer⁽⁶⁾.

A acção, o querer, é portanto inegável, para Blondel possuindo um domínio específico com certeza intrínseca. Na sua opinião agir é sempre visar algo.

Simplesmente o algo que a acção visa, no plano finito, nunca é definitivo. Nenhum objecto limitado assimila em si a acção e a satisfaz por inteiro. Ela pode desejando algo, passar logo a desejar outra coisa diferente, que possua novos aspectos que a seduzam.

O único objecto que a conseguiria preencher completamente seria um objecto infinito, um objecto universal que, nada deixando fora, de si, tornaria impossível que a acção quisesse o que quer que fosse para além dele.

Blondel descreve a marcha necessária da acção do limitado para o mais amplo até chegar a um Absoluto pessoal, ao qual o agir já mais não consegue transcender, antes nele mergulha para atingir a sua plenitude.

(2) Maurice Blondel, *L'Action* (1893), PUF, Paris, 1950, p. 355 «le déterminisme de l'action» p. 469 «de déterminisme universel de l'action». Cfr. p. 326. p. 138. p. 200.

(3) Maurice Blondel, *L'Action* cit., pp 124, 129.

(4) Maurice Blondel, *L'Action* cit. 104 «l'apparition nécessaire de la liberté au sein du déterminisme». Cfr. p.p. 125. 143. 121.

(5) Maurice Blondel, *L'Action* cit. p.p. 12-21, 31-39.

Ele aponta como etapas destacadas dessa marcha, a exteriorização da acção, a passagem da acção individual à acção social, da acção social à acção supersticiosa — que é o primeiro aspecto que assume o ponto terminal do agir e abre o caminho à autêntica transcendência metafísica e mística.

Blondel chega, assim à absolutidade a partir da impossibilidade da auto-negação da acção, que a conduz a procurar a plenitude de si própria e que ela apenas depara no que é em si e por si, não podendo ser ultrapassado.

Nós temos o direito de sugerir que há aqui como que uma apropriação do argumento ontológico.

Se o que é suprema perfeição se caracteriza como o ponto crucial da acção, eis que é por ser a plenitude desta última que o transcendente existe.

O agir em acto, para Blondel, é na sua verdade o acto mais alto que se pode conceber.

E ele próprio não deixa de apoiar referido argumento embora seguindo de certo modo a tradição kantiana o conexione com o argumento a contingência mundi.

Escreve Blondel «o argumento que com mais propriedade se pudesse denominar ontológico é esta contra-prova que demonstra a impossibilidade do não ser absoluto fundando-se na insuficiência do ser relativo»⁽⁶⁾.

Claro que estamos aqui, como já acentuamos no plano do nada da acção, do ser relativo da acção, logo num plano diferente do tradicional. Mas nem por isso deixa de ter com ele óbvias afinidades.

Talvez tenhamos na acção como Blondel a concebe, um processo de alguma maneira semelhante ao de determinadas leituras de Hegel — que aproximam o seu pensamento da via a contingência mundi — em que se vai ascendendo do marcadamente in-subsistente até se atingir o Absoluto, o subsistente em si.

Num resumo imperfeito, diremos que em Blondel há o seguinte tipo de raciocínio de base: se a acção é inegável então existe Deus, porque sem Deus a acção tombaria no nada, seria impossível.

(6) Maurice Blondel, *L'Action*, cit. p. 341 «Et l'argument qu'on pourrait le mieux nommer ontologique, c'est cette contre épreuve qui prouve l'impossibilité du non être absolu, en se fondant sur l'insuffisance de l'être relatif» Cfr. p. 343.

Saliente-se, todavia, que no processo blondeliano a acção atinge um Absoluto que, ao invés do hegeliano, é incompreensível, excede o plano do pensamento racional.

A acção ela própria é um fazer que reclama o entregar-se a um abêtisse-vous, de estilo pascaliano, começando por não se compreender inteiramente a si mesma, não por defeito mas por excesso, não por irracionalidade mas por supra-racionalidade, uma supra-racionalidade que nos transporta ao Absoluto. Este para Blondel é por definição sobrenatural.

Quer isto significar que a acção, na sua imanência, nos transporta, melhor é já um saltar para a Transcendência radical porque na acção se encontra um «mais além» da acção que esta não chega a apreender com inteligibilidade total.

O Absoluto em que a acção se projecta possui, em Blondel, um carácter em boa parte numinoso, de mistério.

A acção lança-nos no que está para além da inteligência.

A pretensão de chegar da imanência à mais firme transcendência desencadeou contra Blondel fortes críticas tanto dos partidários da imanência como da transcendência.

Os primeiros, os partidários da imanência, sustentam que, começando-se por esta, dela é impossível sair-se. Recordam que um decidido partidário da transcendência Gilson se ensina que, se principia pelo pensamento do pensamento não é possível evadir-se. Todas as demonstrações de algo extra pensante, diz Gilson, que arrancam do círculo interno do pensar estão inevitavelmente votadas ao fracasso(?).

Acrescentam os críticos que basta colocar no lugar do pensamento a acção humana e finita, para o imanentismo obter ganho de causa. Instalando-se alguém dentro da acção humana e finita tudo o que a partir daí tentar provar só tem um alcance finito e humano.

Os partidários da transcendência de certa maneira concordam com esse ponto de vista na medida em que também entendem que da imanência não se sai, se é dela que se arranca.

Simplesmente, se os partidários da imanência censuram Blondel por pretender atingir a transcendência, os partidários da transcendência do que o acusam é de seguir um método errado que não conduz a esta última.

(?) Étienne Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris, nova edição, 1947. p. 129.

Para alguns deles, a transcendência apreende-se directamente é caso dos ontologistas da escola de Gioberti enquanto que, para outros o que há são princípios que possuem por si um alcance transcendente, como por exemplo o da causalidade, o da existência do mundo exterior, o da finalidade, etc.

A partir deles se apreende firmemente a existência do Transcendente, mesmo porque já de início começam por nos situar num plano em que não estamos fechados na interioridade pensante. Teriam, se fosse esse o caso, razão os imanentistas.

O erro de Blondel estaria em julgar que da imanência se consegue chegar àquilo que por definição está para além dela, ou, para usarmos uma imagem «geométrica», está fora dela.

No entanto, a favor de Blondel sublinhar-se-á que este não aludiu ao pensamento, mas muito deliberadamente à acção. Ora se é acaso válido o argumento segundo o qual começando-se pelo pensamento já não se sai dele, o mesmo não se pode dizer acerca da acção. A acção é algo diverso do pensamento.

Ela visa sempre um fim que por essência está para além dela.

Logo nada mais absurdo do que pretender que principiar pela acção é ficar condenado a não sair da mesma.

A acção por essência volve-se para fora de si. Apenas interessa determinar até onde chega. O seu desenvolvimento conduz à transcendência no sentido mais rigoroso do termo? É um problema a examinar que não se pode dar por resolvido desde logo num sentido negativo de impossibilidade, isto é, no sentido da acção não conduzir a nada fora de si v. g. ao Absoluto, por definição, uma vez que tal definição seria até errada.

Em contrapartida replicar-se-á que o carácter ab initio transcendente da acção é tudo quanto há de mais contestável. Agir para atingir algo que já está realizado — o Absoluto — é perfeitamente um non-sense. Age-se para fazer surgir o que não está efectivado. A efectivação disto ou daquilo é precisamente o acto, a acção. O objecto desta é assim, perfeitamente imanente. O que se está a actuar está presente na acção e não fora dela. Contrapor-se o pensamento à acção como o que é mais imanente ao que é por essência dirigido à transcendência é falacioso. Pode sustentar-se com razão que se o pensamento inclui sempre o que é posto enquanto exterior, isso não exclui à priorie que o que inclui em si possa subsistir per se, existir sem o pensamento; ao passo que o actuado não pode existir sem a acção. Logo o imanentismo da acção é muito mais acentuado que o do pensamento.

Donde se conclui que arrancar da acção para a transcendência radical é o mais forte dos paralogismos.

Sem dúvida retorquir-se-á que a acção põe actos que ipso facto lhe são internos mas que visa depois objectos externos.

A actua para conseguir água, B para conseguir ouro e assim, sucessivamente.

E se a acção visa coisas bem extrínsecas a ela, a sua imanência é um mito.

Eu, contrapartida diz-se logo que a água que se pretende ou o ouro a que se aspira não são os objectos da acção antes objectos sobre que a acção incide.

A menos que a acção seja criar água quimicamente ou, alquimicamente, ouro, o objecto da acção não é a água ou o ouro — que são coisas da natureza — mas o apoderar-se da água ou do ouro, momento de posse que está integrado na própria acção e faz parte dela.

Nestas condições voltamos ao ponto de partida e parece que, ao arrancar-se da acção, se está a tomar como princípio algo de que se não pode sair — ainda menos do que do pensamento.

Acontece, até, que uma crítica desta natureza, deve mesmo ser ampliada.

Efectivamente é lícito sustentar que o grande erro do procedimento blondeliano consiste em pretender atingir o Absoluto através do que não oferece segurança e certeza próprias (a acção humana) porque não é absoluto.

Como será base e alicerce de uma construção o que é por si falível — e logo de uma construção que tem por termo o Absoluto mesmo.

Do menos não é possível extrair o mais. A démarche blondeliana está marcada por uma deficiência de fundamento e, por isso, está condenada a não atingir a sua finalidade.

Começando-se, principialmente, pela imanência não se consegue sair para a transcendência tal como do inseguro não pode resultar o certo, do falso o verdadeiro.

Contra isto sublinha-se que é um grave paralogismo afirmar-se que do erro não pode resultar a verdade. É esse um aforismo da lógica que tem raízes na escolástica. Na Idade Média dizia-se, ex falso quodlibet.

Há, simplesmente, que acentuar que na lógica moderna a verdade resulta do falso (implicação material) como combinação possível de dois valores — verdadeiro e falso — ao lado de outras. Entre as associações entre V e F existe uma em que F implica V.

Não se trata de extrair autenticamente do falso, por uma marcha dialéctico-dedutiva, a verdade, mas de poder juntar o falso e o verdadeiro numa combinatória convencional.

E máxima *ex falso quodlibet*, só quer significar que do falso pode resultar o que quer que seja — o aparecimento da verdade sendo apenas um acaso não uma dedução rigorosa e estricte.

Em todo o caso, *opor-nos-ão*, contra o que asseveramos acerca da acção que vai do finito para o infinito, duas objecções uma histórica e outra teorética.

A primeira consiste num argumento *ad hominem*. Aquilo que é exibido em oposição a Blondel atinge a posição dos seus críticos. Com efeito, que é recorrer à contingência mundi para provar a existência de Deus senão partir do finito para o infinito, do que não tem certeza intrínseca para o Absoluto. A questão estará em mostrar onde se encontra a autêntica via que conduza ao Absoluto, se o mundo visível ou a acção.

E os blondelistas acentuam que dar o mundo como contingente é conferir-lhe um atributo que pressupõe já a comparação com o Absoluto que se quer atingir através do mundo, ao passo que a acção por si mesma pelo seu sentido interno pode patentear a sua radical contigência.

E, de resto, se se atacar Blondel pela pretendida auto-transcensão da acção estão também se tem de atacar os processos hegeliano. Com efeito, neste as noções finitas contradizem-se, dissolvendo-se umas nas outras, mostrando a sua insuficiência e necessitando assim de serem ultrapassadas. Tal ultrapassagem faz-se, pois, a partir do que é auto-destrutivo e insuficiente. Na «Fenomenologia do Espírito», a certeza sensível passa ao universal e dá origem à marcha até o saber absoluto que tem a sua génese no que está mais afastado dele. Na Ciência da Lógica o começo é o ser que se converte no nada e vice versa dando origem ao devir donde se atinge o Dasein e daí num longo desenvolvimento se chegando à Ideia^(*).

(*) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 85 «O universal é assim de facto a verdade da consciência sensível». A marcha daí até o saber absoluto é todo o conjunto da obra na totalidade das suas figuras. *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Felix Meiner, Hamburg, I, p. 54 «O começo é pois o puro ser»; p. 95 «ser e nada, no Dasein, como uma outra unidade determinada, são de novo momentos determinados mas de outro modo. Essa unidade é agora o seu fundamento, fora do qual não conseguem sair do sentido abstracto de ser e nada»; II, p. 212 «O conceito é em geral o terceiro termo face ao ser e à essência... ser e essência são momentos do seu devir»; p. 406 «A Ideia é o conceito adequado».

Isto significa que estamos perante um caso típico de passagem do menos para o mais. E se se ataca Blondel por isso, ipso facto o método hegeliano é atingido, com todo o seu imponente prestígio.

E porque não o há de ser? Precisamente, a base da argumentação de Trendelenburg contra Hegel está em acentuar que, o ser, resolvendo-se no nada e o nada no ser, como surge então o devir enquanto conceito novo e superior. Se ser e nada se identificam, são a mesma coisa. E se são a mesma coisa de que modo conseguem originar o terceiro termo superior^(*)?

O ser e o nada produzem o devir porque se contradizem? Mas isso só prova que não são, e não sendo como produzem algo? O mesmo se dirá de Blondel que também parte da contraditoriedade da acção finita.

Se ela é contraditória como consegue gerar o que quer que seja e mormente o que a transcende? Exactamente por ser contraditória e insubsistente como pode por si passar algo de «melhor»?

Método hegeliano e método blondeliano de que maneira são defensáveis se são igualmente permeáveis à crítica?

Em ambos é impossível sair do que é dado como o ponto inicial de uma marcha sistemática.

Dir-se-á que isso só acontece se não se tiver uma visão dialéctica e ficarmos no plano da simples analiticidade, o que representará uma petição de princípio, porque será dar por assente que a dialéctica não é de aceitar, pois ela é que permite passar de a a não - a, quando é isso mesmo que está em questão.

No entanto, há que reconhecer que a questão não é aqui simplesmente passar de a para não-a mas para um não-a de grau superior a a.

E a dialéctica, assim entendida, já nos parece insustentável. Para haver transição de a para não-a é preciso já que exista unidade entre a e não-a, unidade sintética, que não pode situar-se unicamente em a.

De resto, se Hegel, em várias ocasiões, acentua a ideia de um começo donde vão brotar as várias etapas de um desenvolvimento ascendente, isso não é compatível com a tese da filosofia como

(*) Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, re-impressão num só volume, Georg Olms, Hildesheim, 1964, p. 39 «Ser e nada tornam-se idênticos. Logo produz o pensamento um conceito em que um transita para o outro. Mas esse «logo» não tem lugar. O puro ser é o vazio e o vazio puro. Nessa perfeita identidade está excluído qualquer impulso para um progresso ou um trânsito».

circularidade que faz com que o Fim seja já o Princípio e desde início esteja presente o Absoluto (aliás dado noutras passagens como resultado⁽¹⁰⁾).

Ora precisamente algo de semelhante é possível dizer de Blondel. Em certas alturas se se assemelha que para ele do insuficiente e do imperfeito é que surge o Absoluto, a verdade é que toda a ascensão blondeliana, e mais patentemente do que em Hegel, resulta da presença Inicial do Infinito e do Perfeito no finito e no incompleto⁽¹¹⁾.

Em Blondel Deus não é qualquer coisa que se acaba por atingir, mas sim uma presença actual que impele o homem a auto superar-se.

Essa auto-superação não é senão algo que deriva do Absoluto enquanto realidade que faz a acção só encontrar nele a sua plenitude. Ele não o buscaria se o não tivesse já de certo modo encontrado.

Semelhante pensamento está no cerne da demarche de Blondel daí que nele não haja uma imanência a conduzir à transcendência mas um transcender — imanente que origina um imanente transcender-se.

Com o que desaparece a objecção, habitualmente, dirigida contra o autor de l'Action.

No entanto, deparamos com outra dificuldade de vulto a que já aludimos. Blondel refere-se, muitas vezes, ao determinismo da acção. E, por outro lado, pretende fazer brotar desse determinismo a liberdade. O que à primeira vista é um paradoxo. Mas só à primeira vista. Desenvolvamos um pouco este tópico. Que a acção tenha um determinismo assemelha-se óbvio, indiscutível.

⁽¹⁰⁾ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* cit. I, p. 56 «O essencial para o saber (Wissenschaft) é... que o todo ele próprio é um círculo em si mesmo onde o princípio é o final e o final o princípio» II, p. 503 «O método que se entrelaça num círculo», p. 504 «O saber é um círculo de círculos»; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Werke, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 60, §15 «o todo» (da filosofia) «pois é como um círculo de círculos» *W. der Logik*, II, p. 504 «na absoluta ideia volta-se àquela simples unidade que é o seu começo» p. 505 «na medida em que a Ideia como absoluta unidade do puro conceito e da sua realidade recolhe em si a imediatividade do ser».

Mas acontece que na «Phänomenologie» cit. p. 25 está escrito «é de dizer que o Absoluto é essencialmente resultado» Cfr. *W. der K.* cit. II, p. 490.

⁽¹¹⁾ M. Blondel, *L'Action* cit. p. 467 «L'action... est un retour de l'Absolu à l'Zbsolu» Cfr. p. p. 320, 339, 343, 348, 351, 37.

Se nela está presente o Absoluto a guiá-la, forçosamente lhe imprimirá um sentido único. Além disso se ela não conduziu necessariamente ao Absoluto a posição de Blondel não teria sentido.

No entanto pergunta-se como é que a acção se não for livre pode conduzir *por si* à Transcendência. Ou seja: parece que tanto o determinismo como a liberdade são indispensáveis à acção. Mas determinismo e liberdade são incompatíveis. Logo como é que a acção será a um tempo livre e determinada?

Blondel fala na liberdade gerada pelo determinismo da acção. De que forma será isso possível? Se há liberdade não há determinismo e vice versa.

Talvez se observe que Blondel apenas pretende acentuar que se em algumas coisas há determinismo noutras não há liberdade, o que é do mais estricte senso comum.

Simplemente tal perspectiva não equivale a dizer que o determinismo gere a liberdade. Além disso, não é exacto que o determinismo, não seja um conceito universal logo exclusivo da liberdade.

Concluir-se-á assim que a concepção blondeliana é insustentável.

Contudo, poder-se-á afirmar que o determinismo, de que fala Blondel, não é o determinismo estricte-sensu antes e apenas a indicação de um certo rumo que a acção deve seguir se não quiser falhar às suas mais profundas aspirações. Tratar-se-ia por assim dizer de um determinismo ideal que não só é perfeitamente compatível com a liberdade mas também a exige.

Precisamente se a acção optar contra o seu alargamento, contra as suas mais íntimas tendências, contra o rumo que a conduz à transcendência, cairia em contradição na negação da lógica interna da sua auto-ultrapassagem, que seria uma escolha impossível de afectar-se por completo do absurdo.

Nessa altura, nada teria de facioso asseverar-se que há um determinismo da acção — que é o determinismo de uma exigência axiológica — que ipso facto põe a necessidade da liberdade.

Acaso nos observarão que um determinismo ideal posto pelo Absoluto não passa de contradição. O Absoluto não pode de modo algum determinar senão de modo total pois nada escapa à sua vontade.

No entanto, pode responder-se que nada tem de absurdo a hipótese, que o Absoluto queira que haja vários rumos possíveis da

acção. Isso seria até mais consentâneo com a riqueza e plenitude que o caracteriza. O Absoluto estaria, assim, na acção como um chamamento invencível e que esta só poderia afastar à custa da sua mutilação mas não excluiria a liberdade desta optar por semelhante posição. Este conter várias possibilidades é que faria que o Absoluto seria absoluto por nada excluir de si.

Quer isto significar que a concepção de Blondel duma necessidade ideal é em rigor defensável.

Talvez se assaue a Blondel uma certa confusão entre a ordem lógica e psicológica.

Ele tentaria provar o ímpeto de auto-superação da acção finita através de «estados de alma» como a angustia a melancolia, e outros que a dominam se se encerra na sua finitude.

Ora a verdade é que tais sentimentos se deparam nas mais variadas situações nem sempre conexas com o fechamento na finitude. A isto ripostar-se-á imediatamente que Blondel não faz de semelhantes sentimentos uma prova da validade da auto-transcensão. Ele entende que objectivamente a acção finita reclama, para não se diminuir ou destruir como acção, a sua própria ultrapassagem. A melancolia e angustia não surgem como prova mas tão só como sentimentos que acompanham a finitude deliberadamente escolhida embora também possam aparecer noutras conjunturas.

Após afastarmos as dificuldades acima referidas, que por vezes são ou poderiam ser postas ao pensamento blondeliano, uma última nos surge. E a que diz respeito às relações entre o pensamento e a acção.

Blondel em determinadas ocasiões alude à acção como anterior ao pensamento⁽¹²⁾. Isto conduz-nos logo à questão das relações entre vontade, pensamento e acção.

O primeiro ponto é averiguar se existe acção sem vontade. O segundo é se há vontade sem pensamento.

(12) Maurice Blondel, *L'Action* cit. p. 471 «toutes les lois de la pensée, toutes les formes particulières de la logique rentrent dans ce déterminisme concret de la pratique» p. 120 «le rôle de l'action dans la constitution de la raison» p. 119 «c'est parce que nous trouvons dans nos actes une sorte de souveraineté créatrice que nous avons conscience de nous et la raison». Cfr. p. p. 292, 473, 474. Advirta-se que Blondel também fala dum círculo do pensamento e da acção (p.469) embora episodicamente.

Blondel parece por vezes identificar acção com vontade mas na maior parte das vezes fala na acção como qualquer coisa de diverso, de anterior à vontade⁽¹³⁾.

Examinemos esta última hipótese. É possível que se sustente que se a vontade implica sempre acção isso não implica a proposição recíproca, havendo acção sem haver vontade nenhuma.

E dir-se-á que se verifica a acção de elementos naturais sem que exista nenhuma vontade na natureza.

Talvez a tese seja um tanto precipitada uma vez que Schopenhauer, por exemplo sustenta que toda a realidade é vontade, dedicando especialmente um estudo a provar a presença da vontade na natureza.

Diga-se de passagem que, no tocante a este último ponto Schopenhauer o que faz é recorrer a exemplos e analogias que não são rigorosamente provas dando por ocasiões o que precisa de ser demonstrado como argumento demonstrativo. Verbi gratia a energia natural é apresentada como argumento para demonstrar a presença da vontade na natureza. É patente porém, o seguinte: que a energia natural contenha autenticamente vontade é exactamente o que precisavam de demonstração.

Mais ainda: a tese da vontade como substância de tudo não passa de uma generalização da experiência pessoal generalização que precisava de ser justificada à priori e não ser dada enquanto generalização como qualquer coisa de indiscutível⁽¹⁴⁾.

Que nós consigamos modificar certos fenómenos do nosso corpo com a vontade não permite concluir que a vontade é a coisa em si imanente a todos os fenómenos, a menos que demos já como previamente assente que são perfeitamente idênticos e com um fundo comum, o que é precisamente o que precisa, de ser provado.

Deixemos, porém, de lado Schopenhauer e voltemos à questão que pusemos à partida: há acção sem haver vontade? A natureza têm acções? É em extremo forçado sustentar que a natureza actua.

No seu sentido corrente, ela é apenas um conjunto de fenómenos ligados entre por formas e categorias a priori.

(13) Maurice Blondel, *L'Action* cit. p. 170 «nous faisons partout ce que nous voulons mais souvent même ce que nous ne voulons pas» Cfr. p. p. IX, 338, 103.

(14) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* Diogenes, Zürich, 1977, I, §§ 18 a 22, p. p. 142-157.

A natureza por si não age antes é agida, ou agida de fora por um ente supremo ou internamente pelo a priori que a constitui.

De qualquer modo, portanto, a natureza não actua é sempre actuada.

Nessa altura, dir-se-á que o problema já está resolvido — não havendo acção na natureza a acção estará a fortiori no plano acima da natureza que é o da vontade.

Em todo o caso talvez se objecte que, se a acção está para além da natureza, resta provar que acima da natureza só há vontade e que não há um domínio da acção para além da natureza que não identifique com a vontade.

Esse é que é o grande problema.

Nós partimos do princípio que a vontade é algo de consciente e que visa finalidades. Não vamos entrar na vexata questão das relações entre teoria e praxis mas de qualquer forma supomos pacífico que a vontade, pelo menos, ou é iluminada pelo pensamento ou faz derivar de si o pensamento. É, por muito discutíveis que sejam semelhantes estes pontos de vista não há dúvida que segundo eles a vontade é sempre consciente ou porque recebe a luz de fora ou porque já a contém espalhas para a fazer para fora de si.

E também supomos pacífico que a vontade é vontade querendo algo e, querendo-o conscientemente. Aquilo que quer a vontade é exactamente o que se designa por um fim.

E a acção? Não há a mínima dúvida que a acção é sempre também pôr algo ainda que esse algo não tenha de ser a fortiori uma coisa especialmente exterior à acção. A acção pode ser uma auto-modificação.

Os pontos a discutir são os seguintes: a acção pode existir sem consciência de si: depois a acção pode ser suporte de si própria não exigindo um sujeito?

A acção inconsciente seria um evento dirigido, de forma com o que estaríamos no domínio do que é agido, no domínio da natureza.

Por outro lado, a acção se suporte de si mesmo como unidade de onde brotarão novos actos eis que corresponde a um sujeito.

E o sujeito enserido na sua «actualidade» eis precisamente o que se denomina vontade.

Tudo isto nos leva a concluir que muitas das dificuldades que se apontam ao pensamento de Maurice Blondel são inexistentes. Em

contrapartida a maneira como concebe as relações entre acção e vontade não escapa a objecções válidas.

Quanto às conexões entre pensamento e acção é óbvio que não vamos abordar o tema em toda a sua amplitude.

O problema da teoria e da prática tem feito correr rios de tinta, uns pronunciando-se pelo primado e a anterioridade da teoria (invocando o clássico «ao princípio era o verbo») outros pelo da prática (pragmatismo, activismo) outros ainda defendendo a circularidade entre teoria e prática (Croce e seguidores) havendo até quem fundamentalmente proclame a identidade entre um e outra (Gentile).

Pela nossa parte vamos aqui limitarmo-nos e cingirmo-nos à perspectiva blondeliana que nos não parece em extremo coerente.

É tese do autor de «La Philosophie et l'Esprit Chrétien» que a acção exige finalidade⁽¹⁵⁾.

Ora parece-nos inaceitável que haja finalidade inconsciente; para a acção por um fim precisa de saber que o que está a pôr logo podemos concluir que não há acção anterior ao pensamento como por vezes sustenta Blondel.

É claro que nos objectarão que a acção põe fins que lhes são apresentados de fora e que portanto não é ela que os pensa mas já foram previamente pensados.

Nessa altura não é a acção que põe fins autenticamente antes qualquer outra entidade. Ora Blondel o que sustenta e que é a própria acção a pôr fins.

Deste modo, se a acção põe fins a valer têm de ser ipso facto pensamento, este de nenhuma forma lhe sendo anterior ou posterior nem existindo uma devolução recíproca entre ambos.

A esta perspectiva Blondel não foi sempre de fidelidade inconcussa, embora estivesse contida no carácter teleológico da acção por ele tantas vezes reiterado.

António José de Brito

⁽¹⁵⁾ Maurice Blondel, *L'Action* cit. 286 «en poursuivant un but quel qu'il soit». Cfr. 469-470, 366.