

## Cogito-acção-fenomenologia

Joaquim Cerqueira Gonçalves

### I

Não obstante o filosofema do *cogito* se encontrar, na história da filosofia, temporalmente bem determinado e até personificado, confundindo-se, emblematicamente, com a especulação de R. Descartes, as funções, todavia, que a esse filosofema passaram a ser, depois, atribuídas obrigam a antecipar a sua emergência, senão mesmo a exigir a sua presença em toda a actividade filosófica<sup>1</sup>. Com este alargamento, nem o *cogito* cartesiano é a marca da filosofia moderna, nem Santo Agostinho é o seu único precursor, como, frequentemente, se afirma<sup>2</sup>.

Pretende-se, com o *cogito*, estabelecer segurança no exercício da razão, para que tudo aí se processe de modo necessário, fazendo dele o sustentáculo primeiro da característica da necessidade que acompanha as deduções, sem o que a verdade estaria ameaçada, porque simplesmente reduzida à coerência formal, sem atender à consistência do ponto de partida. Esta exigência de necessidade, no início e no meio do processo, formule-se ou não em termos de *cogito*, acompanhou, desde a especulação grega, a actividade da racionalidade ocidental ocidental. É, no entanto, significativo o contexto em que emergiu a formulação cartesiana do *cogito*. Ao rejeitar a lógica silogística aristotélica, para ser substituída por uma demonstração conduzida *more geometrico*<sup>3</sup>, Descartes não só aperfeiçoava o aparelho da demonstração como também tentava resolver, exactamente através do *cogito*,

---

<sup>1</sup> L. M. A. Azpiazu, ao analisar a questão do *cogito*, começa mesmo em Aristóteles (*La Certeza del Yo Dubitante en la Filosofía Prekantiana*, Ed. Fundacion Juan March, Madrid, 1971. A interpretação do *cogito* ora tende para o encarar como um momento histórico ora como estrutura da especulação filosófica.

<sup>2</sup> De facto, Santo Agostinho é visto como o precursor clássico do *cogito* cartesiano, sendo, aliás, múltiplos os textos do Santo a apoiar essa interpretação. O próprio Descartes foi confrontado com essas afinidades, por advertência de Arnauld (*Objections* 4), interpretando-as, porém, a seu favor, robustecendo os argumentos a favor do seu próprio *cogito*. Não obstante o contexto epistemológico do *cogito* cartesiano ser diferente do de Agostinho, a atitude, porém, de radical exigência de racionalidade, que conduz ao *cogito*, aproxima os dois pensadores. Contudo, os antecedentes gregos do *cogito*, tal como a sua formulação posterior a Descartes insere-se mais no processo de constituição da ciência do que na vivência da verdade. Descartes afirmava muito claramente que «(...) mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne.» (*Discours de la Méthode*, 1.<sup>a</sup> Parte).

<sup>3</sup> «Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations (...)». (*Discours de la Méthode*, 2.<sup>a</sup> Parte).

a segurança do ponto de partida, sobre o qual deveria assentar a demonstração. O filósofo moderno não se contentava já nem com a indução nem com a dedução que enformavam a lógica aristotélica: a indução, por não se revestir de firmeza inexpugnável; a dedução, por ser determinada pelo modelo metafísico da substância. Para a exigência filosófica de Descartes, nada ficava resolvido com a distinção, feita por Aristóteles, entre a *lógica do necessário*<sup>4</sup> e a *lógica dialéctica*, uma e outra fragilizadas no ponto de partida, já que a *lógica dialéctica* se apoiava em hipóteses e a necessidade da outra não estava epistemologicamente garantida<sup>5</sup>. Com um firme ponto de partida e com seguro e fecundo processo de desenvolvimento<sup>6</sup>, o autor do *Discurso do Método* sentia-se apto a enfrentar a maior tarefa da vida, a do apuramento da verdade.

Esta convicção cartesiana é, contudo, repassada de um suposto altamente discutível, aliás de remota estirpe. É que este modo de encarar a questão da verdade, ao contrário do que se julgava, desde a epistemologia grega, não é o único, nem o mais frequente, nem, porventura, o mais decisivo. Ele é específico do epistema ocidental, cultivado pela filosofia, sobretudo a praticada nas escolas, que se prolongou, com requintes formais, na ciência. Por isso, dada a atracção que a ciência foi exercendo sobre a filosofia, a ponto de muitas vezes a substituir, e tendo em conta o êxito do modelo científico na nossa cultura, é compreensível que ainda hoje se considere esse o caminho da verdade, assente, fundamentalmente, nos pilares da indução e dedução. A questão da verdade, contudo, não pode esgotar-se neste modelo, no qual não parece encontrar-se o desenvolvimento da verdade da própria vida, sem dúvida a mais importante, como o próprio Descartes reconhecia<sup>7</sup>. Com efeito, a existência humana não é indiferente à questão da verdade, mas esta não é aí vivida em termos de indução e dedução. Resta, então, perguntar, se, fora desse modelo científico, há ainda razão para manter o filosofema do *cogito* ou, por outro lado, se este se mantém em outros modelos de apuramento da verdade<sup>8</sup>. De qualquer modo, persista ou não o *cogito*, a sua consistência, tão sentida por Descartes e por muitos que no seu horizonte filosófico se filiaram, não é incontornável, ao menos nos termos em que é geralmente interpretado, isto é, se enraizado apenas no foro mental, visto este não ter um valor nem absoluto nem sequer originário. O *cogito* representa, certamente, uma exigência de radicalidade, mas, na interpretação em que costuma ser formulado, tal radicalidade não é suficientemente profunda e ampla.

<sup>4</sup> Trata do *conhecimento científico*, cuja demonstração supõe premissas verdadeiras, indemonstráveis (*Segundos Analíticos* 71b20-27).

<sup>5</sup> O princípio mais firme, acerca do que não é possível enganar-se, não pode ser hipotético (ARISTÓTELES, *Metafísica* 1005b10-20. Fundamentalmente, o que se pretende é mostrar que nem tudo pode ser demonstrado (*Metafísica* 1006a1-15; *Segundos Analíticos* 71a), o mesmo é dizer, que não pode haver um processo infinito na demonstração (*Segundos Analíticos* 81b-85a).

<sup>6</sup> Para esse efeito, Descartes não pratica já o silogismo, que serve mais «(...) à expliquer à autrui les choses qu'on sait (...) qu'à les prendre» (*Discours de la Méthode*, 2.<sup>a</sup> Parte), mas as matemáticas «(...) à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons» (*Ibidem*, 1.<sup>a</sup> Parte). Mas se, nas matemáticas, o que mais apreciava eram as *proportions* (*Ibidem*, 2.<sup>a</sup> Parte), então os requisitos do ponto de partida, os do *cogito*, seriam de importância.

<sup>7</sup> Mais do que na construção da ciência, Descartes sentia necessidade da certeza para orientar a conduta. É por isso que o contexto onde se explicita a formulação do *cogito*, em *Discours de la Méthode* (4.<sup>a</sup> Parte) tem manifestas características éticas.

<sup>8</sup> Agostinho conhece o processo da demonstração, de característica aristotélica, discutindo-o, aliás, precisamente para insistir na necessidade da verdade das premissas (*De doctrina christiana* II, 20; II, 34). Mas esse não é o modelo do caminho da verdade da própria vida de Agostinho, no qual entra o *cogito*, sem estar, contudo, orientado para o processo demonstrativo.

Aliás, a história do ulterior percurso do *cogito* mostra bem como estamos perante um processo sempre em aberto<sup>9</sup>.

Para lá das discussões alimentadas à volta da interpretação do próprio *cogito* cartesiano, particularmente a da paradigmática articulação *cogito/sum*, cada um destes termos a reclamar prioridade, pondo-se já em causa, nesse debate, a indiscutibilidade da radicalidade do primeiro, do *cogito*, a filosofia posterior, designadamente através dos chamados *pensadores da suspeita* – Marx, Nietzsche e Freud –, abalaram a suposta consistência desse filosofema, mostrando que ele é, tal como a consciência, patamar derivado, mergulhando em sedimentos que estão longe duma racionalidade autónoma, pura e transparente<sup>10</sup>. Mesmo quando se continua a cultivar o ideal do *cogito*, ele não represente já, nos nossos dias, senão o anseio de um radical ponto de partida, que não tem de coincidir apenas com a instância do pensamento. De facto, o enraizamento mental do *cogito* vai conhecer múltiplas alternativas, inclusivamente a da rejeição da sua avidez de radicalidade.

Quem vai continuar, assumidamente, na contemporaneidade, esse desígnio do *cogito*, com intuítos de fundamentação, é a fenomenologia, designadamente, o “pai” desta, H. Husserl<sup>11</sup>. Considerava-se ser possível, desse modo, a realização duma filosofia de *rigor*,<sup>12</sup> que se distancia já, contudo, do modelo demonstrativo da construção científica<sup>13</sup>. Tal filosofia seria exequível mediante o processo de *redução* que deixava de se apoiar, por um lado, na contingência do *mundo natural*<sup>14</sup>, de que se ocupam as ciências – *intra-mundanas* –, o qual não é ainda o mundo dado de modo evidente, não explicado pelas ciências, e, por outro, nas determinações psicologistas do sujeito, ao elevar-se ao nível de insuperável evidência. Não obstante a permanência da atmosfera cartesiana, são já outras as dificuldades

<sup>9</sup> Mesmo que para ser contestado ou aperfeiçoado, o *cogito* continua a ser referência habitual na literatura filosófica actual, particularmente a de língua francesa. P. Ricoeur, por exemplo, dispensa-lhe honras de referência preliminar, designadamente no Prefácio de *Soi-même comme un autre*, Ed. Seuil, Paris, 1990, pp.15-27.

<sup>10</sup> Muito significativa a observação de P. Ricoeur a este propósito: «Le cogito brisé: tel pourrait être le titre emblématique d’une tradition, sans doute moins continue que celle du *cogito*, mais dont la virulence culmine avec Nietzsche, faisant de celui-ci le vis-à-vis privilégié de Descartes». (*Soi-même comme un autre*, p. 22).

<sup>11</sup> Não é por acaso que uma das obras fundamentais de Husserl esteja associada, no título e no conteúdo, à figura de Descartes: *Meditações Cartesianas*, aliás com uma tradução francesa aparecida ainda na vida de Husserl. (*Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage. Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer e E. Lévinas, Ed. Vrin, Paris, 1953).

<sup>12</sup> Ocupa-se deste tema o texto *Philosophie als strenge Wissenschaft*, publicado na revista *Logos* 1 (1911), 289-341, com tradução portuguesa, *A Filosofia como Ciência de Rigor*, trad. Albin Deau, pref. de Joaquim de Carvalho, Ed. Atlântida, Coimbra, 1965, de que se cita o último período: “Mas é precisamente próprio da Filosofia, desde que remonte às suas origens extremas, o seu trabalho científico situar-se em esferas de intuição directa, e constitui o maior passo a dar pela nossa época, reconhecer-se que a intuição filosófica no sentido autêntico, a *percepção fenomenológica do Ser*, abre um campo imenso de trabalho e leva a uma ciência que, sem todos os métodos indirectamente simbolizantes e matematizantes, sem o aparelho das conclusões e provas, não deixa de chegar a amplas intelecções das mais rigorosas e decisivas para toda a Filosofia ulterior (p. 75).

<sup>13</sup> O seguinte texto de P. Ricoeur pode traduzir essa diferença: «L’*idéal de la scientificité que revendique la phénoménologie n’est pas en continuité avec les sciences, leur axiomatique, leur entreprise fondationnelle: la «justification dernière» qui la constitue est d’un autre ordre.*» (*Du texte à l’Action. Essais d’Herméneutique II*, Ed. Seuil, Paris, 1896, p. 41).

<sup>14</sup> O *mundo natural* é a soma dos objectos que têm por base a experiência actual e que são conhecidos num pensamento teórico correcto («Die Welt ist der Gesamtbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, von Gegenständen, die auf Grund aktueller Erfahrungen in richtigen theoretischen Denken erkennbar sind», *Ideen I*, Bd. III, p. 11).

especulativas que a fenomenologia enfrenta e tenta superar, algumas delas evidenciadas pelas próprias ciência, mas de que estas não curam<sup>15</sup>. Já Husserl sentiu a necessidade de alargar – radicalizar – o âmbito do *cogito*, admitindo a prioridade do *mundo da vida*, de que se ocupou no último período da sua vida, sobre o *mundo natural*, há pouco referido<sup>16</sup>. Nestas metamorfoses, porém, não está em causa apenas a radicalidade do ponto de partida, devendo notar-se que é também outro modelo da manifestação da vida racional, distante já do modelo da epistemologia e lógica aristotélica e cartesiana<sup>17</sup>.

Por outro lado, a evolução do movimento fenomenológico iria evidenciar ainda mais claramente algumas tendências já tematizadas ou, ao menos, esboçadas por Husserl, particularmente no que concerne à natureza do *cogito*, aprofundando, sobretudo, o sentido e a amplitude do *mundo da vida*. Neste contexto, devem ser mencionadas algumas expressões da fenomenologia francesa, sendo digna de realce a figura de Maurice Merleau-Ponty<sup>18</sup>. É deveras significativa a terminologia deste, a contrastar com as filosofias da consciência e da transparência: *Être brut ou sauvage*<sup>19</sup>, *ontologie de l'Être brut*<sup>20</sup>, *magie*<sup>21</sup>, *Principe barbare*<sup>22</sup>, *enigme*<sup>23</sup>...

Paradoxalmente, o movimento fenomenológico, que militava contra a metafísica e recusava compromissos ontológicos, ia-se abrindo ao horizonte da ontologia, de que resultaram consequências não negligenciáveis quer para a ontologia<sup>24</sup> quer para a fenomenologia, afinal não incompatíveis, a ponto de se poder falar de uma ontologização da fenomenologia e da fenomenalização da ontologia.

<sup>15</sup> Tema amplamente abordado por Husserl em *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Bd VI).

<sup>16</sup> «Die Lebenswelt ist ein Reich ursprünglicher Evidenzen. Das evident Gegebene ist jenachdem in Wahrnehmung als 'es selbst' in unmittelbarer Präsenz Erfahrenes oder in Erinnerung als es selbst Erinnerunges». (*Die Krisis*..., p. 130).

<sup>17</sup> Pode dizer-se que toda a questão do *cogito* é a da radicalidade da filosofia. Mas é isso mesmo que depois será criticado em Descartes, por não ter sido suficientemente radical. De facto, a fenomenologia virá a constituir um movimento que se alimenta da exigência de uma radicalidade incessante, mas então, poder-se-á afirmar, que não será já do *cogito* ou, pelo menos, de um *cogito* apenas mental.

<sup>18</sup> Além de outros textos, está na direcção da fenomenologia a sua emblemática obra *Phénoménologie de la Perception*, Ed. Gallimard, Paris, 1945. Muito significativa a seguinte *Note de travail*: «Réflexion sur les ontologies de Descartes – le «strabisme» de l'ontologie occidentale». (*Le Visible et l'Invisible*, suivi de *Notes de Travail*, Paris, Ed. Gallimard, 1979//1986, p. 219). Ainda em *Notes de travail* (p. 279): «Justifier la science comme opération dans la situation de connaissance donnée, – et par là-même faire apparaître la nécessité de l'ontologie «complémentaire» de cette science opérationnelle». I. M. Dias, ao referir-se à ontologia de M.-Ponty, pergunta de se trata de uma *Ontologie Esthésiologique* ou duma *Esthésiologie Ontologique* (Merleau-Ponty. *Une Poïétique du Sensible*, Trad. Franc. R. Barbaras, Ed. Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2001, p. 165). Aliás, já antes, tenta defini-la nos seguintes termos: «Le mouvement de la philosophie de Merleau-Ponty participe du dynamisme et de la versatilité de l'originaire – le sensible –, de son changement de place et de nature, de telle sorte qu'on assiste, dans les 'derniers textes' du philosophe, à son ontologisation, c'est-à-dire à l'élaboration d'une ontologie du Sensible». (p. 13). Esta interpretação é sancionada pelas palavras do próprio Mer-Ponty: «Il faut bien voir que cette description aboutit à une réhabilitation ontologique du sensible» (*Signes*, Ed. Gallimard, Paris, 1960, p. 210):

<sup>19</sup> *Le Visible et l'Invisible*..., p. 223.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>21</sup> *L'oeil et l'esprit*, Ed. Gallimard, Paris, 1964, p. 40.

<sup>22</sup> *Le Visible et l'Invisible*..., p. 321.

<sup>23</sup> *L'oeil et l'esprit*, p. 26.

<sup>24</sup> «Tout cela aboutit à une théorie de la perception-imperception, et du *Logos endiathetos* (du sen avant la logique) – Du *Lebenswelt* – Cette nouvelle ontologie (...).» (M.-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, p. 222).

## II

As reflexões acima expendidas sobre o *cogito* devem ser complementadas com a referência a uma essencial característica, também ela herança cartesiana, da fenomenologia – o exercício de *redução*. Este termo não é exclusivo do vocabulário filosófico, onde, aliás, tem logrado múltiplos sentidos. Tal como o *cogito*, a *redução* remete para um processo de fundamentação, pelo qual seja encontrada a radical solidez do ponto de partida do pensamento<sup>25</sup>. Quer a obsessão do *cogito* quer o entendimento da filosofia como processo de fundamentação, mediante a *redução*, representam ainda o contexto do ideal de uma radical autonomia da razão, que não pode nem receber determinações de um foro, que não seja o da sua própria luz, nem aspirar a formas de realidade diferentes das suas. Daqui emerge uma filosofia em circuito fechado, não propícia à apreensão e, muito menos, ao desenvolvimento, da razão e da realidade históricas.

Ora, como aliás algumas interpretações da filosofia cartesiana o sugerem – inclusivamente aquelas que enraizam o *cogitare* no *esse* –, a instância para onde se orienta a *redução*, em inesgotável processo, terá de ser de natureza ontológica, não apenas epistemológica<sup>26</sup>, se pretender, como está na sua intencionalidade, levar a efeito a maior radicalidade possível. Por não se tratar, nesta exigência ontológica, de uma questão de opção, mas de incontornável irrecusabilidade, tanto a experiência do *cogito* como a da *redução* encontram na *acção* essa radical prioridade. Falar aqui de *acção* e de *ser* é o mesmo<sup>27</sup>. Se alguma relutância se verifica nesta aproximação, tal se deve à característica da ontologia grega, marcada pelo ideal de imobilidade, cuja tematizada paternidade remonta a Parménides, ao contrário do dinamismo inspirado pela mundividência cristã<sup>28</sup>.

É significativo que a tradição filosófica francesa tenha alimentado tanto o filosofema do *cogito* como o da *acção*, aliás por vezes associados. É mesmo possível interpretar, nesse contexto, o pensamento de Descartes<sup>29</sup>. Mas se o *cogito* é o emblema deste, a *acção* é o tema abrangente da obra de um pensador, também de língua francesa, Maurice Blondel<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> A *redução*, praticada na fenomenologia, ao nível transcendental, nele se devendo fundamentar as outras instâncias de mundo, designadamente, a do mundo das ciências. A *redução* conhece vários graus: «(...) *redução psicológica*, *redução eidética*, *redução transcendental*, três momentos distintos de um processo redutivo, que em Husserl aparece designado, umas vezes genericamente como fenomenológico, outras vezes mais rigorosamente como transcendental». (A. F. MORUJÃO, *Mundo e Intencionalidade. Ensaio sobre o Conceito de Mundo na Fenomenologia de Husserl*, Ed. Universidade de Coimbra, Coimbra, 1961, pp. 96-97).

<sup>26</sup> «(...) le sort même de la pensée est lié à la réalité authentique de l'action». (M. BLONDEL, *L'Action I Le Problème des Causes Secondes et le Pur Agir*, Ed. Puf, Paris, 1936, p. 282). Mas «(...) l'action n'est pas moins réglée que la pensée (...)». (*Ibidem*, p. 291).

<sup>27</sup> A aproximação entre *ser* e *acto* foi emblematicamente levada a efeito, nos nossos dias, por L. LAVELLE, *De l'Acte*, Ed. Fernand Aubier, Paris, 1946. Essa mesma relação é acentuada por M. Blondel: o agir funda-se no ser (*Action I...* p.219); o estudo do pensamento e do ser conduz e termina no problema da *acção* (*Ibidem*, p. 14). A *acção* é, por isso, domínio essencial da investigação filosófica (p. 212). A *acção* é iniciativa (*Ibidem*, pp. 22-23); «Agir est en effet une communion réaliste de ce qui est et de ce qui se trouve ou devient un centre de perception et d'initiative». (*Ibidem*, p. 251).

<sup>28</sup> A nova noção de Deus, a Trindade, superou a dificuldade de associar perfeição e dinamismo, passando, então, o Ser por excelência a considerar-se também a máxima expressão de vida, onde penetra a própria diferença, em esquema relacional ternário.

<sup>29</sup> Não só a vontade é, para Descartes, a mais característica manifestação do espírito, presente, aliás, em Deus, como também a sua filosofia, designadamente, o filosofema do *cogito*, tem como função principal orientar a *acção*.

<sup>30</sup> Maurice Blondel apresentou, em Junho de 1893, na Sorbona, uma dissertação de doutoramento, intitulada *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la*

Tornando-se a instância da acção como referência, radicalidade de que a fenomenologia husserliana, devido à sua tendência intelectualista, de origem cartesiana, carecia, é possível manter o filosofema da *redução*, mas inserido em um outro horizonte, em boa parte oposto àquele que é cultivado na fenomenologia. Atendendo ao sentido da etimologia grega de fenómeno – *manifestação, aparição, brilho*<sup>31</sup> – e anexando-se o fenómeno à acção, esta passa a traduzir um movimento de manifestação de sentido, que bem pode ser designado de processo de fenomenalização. Aliás, a leitura de *L'Action* de Maurice Blondel introduz-nos nessa atmosfera, o que não espanta, dada a intenção de encontrar uma instância que preceda a ciência e que não reduza a acção à ideia de acção<sup>32</sup>. Embora em contexto muito diferente, essa aproximação está feita, mediante um representante, já referido, da fenomenologia, Maurice Merleau-Ponty, com a sua ontologia fenomenológica. Regressando, porém, à acção blondeliana<sup>33</sup> e tendo em consideração o sentido originário de fenómeno, sem o desprestigiar com ulteriores derivas, como a do seu contraste com o númeno, é de perguntar se ainda terá pertinência falar de *redução*, já que esta mais aponta para a ideia de *egressus*, manifestação, do que de *regressus*, contracção.

Para ajudar o entendimento deste processo, tanto no que concerne à redução como à acção, passemos, embora rapidamente, pelo mundo da hermenêutica. As

*pratique*, Alcan-Puf, Paris, 1893, que tinha, significativamente, por missão, denunciar o racionalismo reinante. Esta mensagem filosófica será posteriormente desenvolvida em *L'Action I Le Problème des Causes Secondes et le Pur Agir*, Ed. Puf, Paris, 1936, e *L'Action II L'Action Humaine et les Conditions de son Aboutissement*, Ed. Puf, 1937. Em *L'Action I*, Descartes é frequentemente chamado à colação, quase sempre com a intenção de se lhe opor, devido particularmente ao mecanicismo ao seu nome associado, embora não de modo absoluto: «Celui qu'on a nommé (d'ailleurs abusivement) le «père de la pensée moderne» ne présageait-il pas qu'un jour la science prolongerait sans limite assignable la vie humaine? Ne justifiait-il pas dès à présent, sinon de droit, du moins le fait souverain de l'empire humain sur la nature entière par un déduction métaphysique qui vaut la peine d'être méditée si l'on cherche à discerner les idées implicites dont est faite l'attitude ici décrite et critiquée? (p. 169). Blondel não aceita que Descartes confunda a ideia da acção com a própria acção (*Ibidem*, p. 202), ou seja, a acção não é redutível à ideia de acção (*Ibidem*, p. 8).

<sup>31</sup> M. Blondel fala de *initiative, jaillissement, imprévisible avenir* (*L'Action I*, p. 33). Por outro lado, a acção é de tal modo radical e indeclinável que a dúvida metódica não tem aí lugar (*L'Action II*, p. 23), porque o ver- dadeiro *coïto* é que «il y a quelque chose» (*Ibidem*, p. 86), expressão que conduzirá, certamente, o leitor de *Le Visible et l'Invisible* de Maurice Merleau-Ponty, a pensar em Maurice Blondel.

<sup>32</sup> A análise da acção supõe um método de precisão, uma espécie de prova de laboratório, onde recebo as respostas certas nunca supridas por artificios dialécticos (*L'Action II*, p. 22). M. Blondel alude a essa metodologia em *L'Action I* (Préparation, III-IV) e *L'Action II* (Introduction, II-V). Não se pretende descobrir afinidades entre os pensadores, menos ainda entre M. Blondel e os fenomenólogos. Entretanto, as conexões profundas são sempre mais frequentes do que as disparidades superficiais sugerem. Porque de filósofos franceses se trata, convém não esquecer, precisamente a propósito da questão em debate, a figura de H. Bergson, que R. Barbaras aproxima de Merleau-Ponty, em *Le Tournant de l'Expérience. Recherches sur la Philosophie de Merleau-Ponty*, Ed. Vrin, Paris, 1998, de que se extrai o seguinte texto: «Nous l'avons rappelé, Bergson définit sa propre entreprise comme une tentative d'aller chercher l'expérience à sa source, «ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine. Telle est la version bergsonienne de la réduction, que, d'une certaine manière, Merleau-Ponty reprend à son compte: il s'agit bien de revenir en-deçà des constructions, des sédimentations et des déformations déposées par le développement du savoir et par la *praxis* qui lui correspond, vers l'expérience à l'état pur». (p. 60). Não seria artifício de interpretação aplicar estas mesmas palavras a M. Blondel.

<sup>33</sup> M. Blondel sabe que tem de esclarecer a acção, sem a poder, contudo, definir, o que seria introduzir-se num dedalo (*L'Action I*, p. 27) e também num paradoxo, acrescentarismos. Cf., entretanto, nota 27.

afinidades desta com a fenomenologia estão claramente explicitadas por Paul Ricoeur<sup>34</sup>. Acentuou W. Dilthey contraste entre as *ciências da natureza* e as *ciências do espírito*, entre *explicação* e *compreensão*. São as primeiras de teor *explicativo*, enquanto as *ciências do espírito* se desenvolvem *compreensivamente*. P. Ricoeur fará a aproximação das duas, vendo a *explicação* também presente nas *ciências do espírito*<sup>35</sup>. O esclarecimento quer dos contrastes quer das afinidades do processo destes saberes passa também pela elucidação da natureza da *redução*. O modelo cientista verá no movimento desta a decomposição do complexo nos seus elementos mais simples, a partir dos quais se recomporia, metodologicamente, o composto. Por sua vez, a *redução*, no exercício hermenêutico, retoma incessante e inesgotavelmente a ordem das razões do texto, para, a partir das virtualidades delas, manifestadas no tempo, lhe dar o maior desenvolvimento possível. O que importa ressaltar na *redução*, presente no processo de *compreensão*, é a sua intencionalidade voltada para o desenvolvimento e para o futuro. A temporalidade tem aqui um valor constitutivo, com concomitante intervenção das suas três fases – *passado, futuro e presente* –, em ordem ao adensamento do sentido. A *compreensão* é um acto de contextualização, em que os limites, melhor dito, os horizontes, do passado e do futuro estão, mediante a actividade do presente, em constante transformação, não sendo nunca possível chegar nem ao momento originário nem ao termo último, já pela condensação plástica do passado, já pela versátil capacidade de interpelação do presente, já pela intencionalidade em direcção ao futuro. Não se trata, no momento *explicativo* da hermenêutica, de reduzir o todo aos seus elementos mais simples, mas de reorganizar, pela *prática* do presente e pela dinâmica de orientação do todo, os vectores de sentido do texto, de modo a alargar, cada vez mais, o horizonte, em vez de o reproduzir, com rigor metodológico, consoante as exactas dimensões dos elementos, que seriam, neste caso, inertes.

Da articulação do *cogito* e da *fenomenologia* com a *acção*, que constituiu o fundamental desígnio desta reflexão, resulta a necessidade de reformulação de todos os elementos que percorrem estes filosofemas. A evolução da fenomenologia já havia levado a efeito esta metamorfose, particularmente ao ampliar o sentido do *cogito*, evitando a sua redução ao âmbito mental. O entendimento da *acção* pode também enriquecer-se com as análises trazidas pela fenomenologia, encontrando, nesta, terminologias de que pode beneficiar, como, por exemplo, a da *fenomenalização*. Por outro lado, inserida dentro da terminologia do *cogito*, a própria *acção* pode substituir a reduzida radicalidade do *cogito* mental. O filosofema da *acção*, porém, inverte decisivamente a orientação quer da actividade do *cogito* quer da *redução fenomenológica*, na medida em que a intencionalidade da *acção* não dissolve a temporalidade – por um expediente de implantação numa instância asséptica ao tempo, mas é, ao contrário, proversiva, apontando para o desenvolvimento incessante de sentido. Por outro lado, e esta é talvez a contribuição mais determinante, se a *acção* é o patamar mais radical da realidade, designadamente da vida humana, então o clássico modelo de apuramento da verdade, apoiado no eixo da indução e da dedução, está longe de corresponder ao modo fundamental de se desenrolar a *acção*, dentro do qual a verdade deve ser encarada. Com efeito, a verdade decorre do desenvolvimento da *acção*, na fidelidade à constitutiva lógica

<sup>34</sup> «Ce que l'herméneutique a ruiné, ce n'est pas la phénoménologie, mais une de ses interprétations, à savoir son interprétation idéaliste par Husserl lui-même; c'est pourquoi je parlerai désormais de l'idéalisme husserlien». (*Du texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II*), p. 39. Cf. *À L'école de la phénoménologie*, Ed. Vrin, Paris, 1986.

<sup>35</sup> «L'objet du présent essai est [Expliquer et comprendre] de mettre en question la dichotomie qui assigne aux deux termes de compréhension et d'explication deux champs épistémologiques distincts (...)». (*Ibidem*, p. 161).

desta, que não pode ser nunca substituída por uma lógica construída, do exterior, pelo ser humano. Este vive a acção nela participando, mas, ao fazê-lo, não é apenas a forma humana que se manifesta, nem que seja na sua específica expressão ética, pois, na acção humana, correm o peso e a estrutura de toda a realidade. Mesmo quando se compara a acção com o texto, o que sucede com Paul Ricoeur, em *Du Texte à l'Action*, essa afinidade serve para mostrar que a racionalidade do texto carece de um tratamento hermenêutico, não sendo suficiente a leitura por uma grelha científica<sup>36</sup>.

Se há um filosofema que aponte para a desantropomorfização é certamente a acção, a não ser que, como sucede frequentemente na filosofia ocidental, ela se circunscreva à acção ética. M. Blondel fala de *sinergia* de tudo, de *interacção de causas*, da articulação da vida humana com os elementos químicos, da lição das coisas, não sendo possível dissociar *actus hominis* e *actus humani*<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Elucidativo o seguinte subtítulo: *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte (Du texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II, p. 183).*

<sup>37</sup> *L'Action I*, p. 162, 163, 166, 168. «Dés lors la définition de l'agir ne peut s'arrêter à des cadres diversement limités en des plans superposés ou dans des cloisons étanches, comme si l'ont pouvait spécifier, indépendamment les unes des autres, les actions physiques, les actions biologiques, les *actus hominis*, les *actus humani*, les actions sociales ou étghiques, l'Acte pur». (p. 204).