

Luta pela civilização: condições e exigências de uma educação da humanidade para a paz

5

Álvaro Mendonça Pimentel*

Resumo: O artigo examina as contribuições do pensamento social de Maurice Blondel para a promoção de uma paz duradoura entre as nações. A partir da crítica blondeliana dos totalitarismos e dos regimes liberais, elencamos certas características da ação humana histórica e concreta, individual e social, que fundamentam uma concepção social e política favorável à pluralidade das culturas e à colaboração entre os povos. Como critério crítico e forma normal de promover a busca imanente do bem, da verdade e da justiça, defende-se a transcendência real do espírito humano. Finalmente, elencam-se alguns princípios normativos que deveriam compor toda formação e educação pessoal e social apta a promover a paz e o sentimento de humanidade.

Palavras-chave: Ação. Totalitarismo. Liberalismo. Pluralidade. Unidade. Imanência. Transcendência. Paz.

Abstract: This article examines the contributions of the social thought of Maurice Blondel for the promotion of a lasting peace among nations. Drawing from the Blondelian criticism of totalitarian systems and of liberal regimes, we list certain characteristics of historic and concrete human action, both individual and social. Those features frame a social and political view which is favorable to the plurality of cultures and fosters collaboration among peoples. The article argues that the real transcendence of the human spirit is the critical criterion and the normal path to promote the immanent search of good, truth and justice. Finally, we list some normative principles that should inform all formation programs, and personal and social education as well, in order for them to be apt to promote peace and a sense of common humanity.

Keywords: Action. Totalitarian system. Liberalism. Plurality. Unity. Immanence. Transcendence. Peace.

* Doutor. Professor na Faje, Belo Horizonte/MG.

Em princípios de 1939, pouco antes do início da Segunda Guerra Mundial, o filósofo francês Maurice Blondel (1861-1949), então quase cego, ditava rapidamente um pequeno livro intitulado *Luta pela civilização e filosofia da paz*.¹ Opunha, assim, a luz frágil do pensamento à densa escuridão da guerra nascente e logo total, que se espalharia pela Europa e por outros continentes. A edição do livro esgotou-se em poucos meses, escapando por isso à censura dos nazistas que, cerca de um ano depois, ocupariam o norte da França. Chocado com os rumos da política internacional, crítico em face dos horrores do hitlerismo e da parcialidade dos nacionalismos, de um lado, bem como da insuficiência dos ditos “regimes de liberdade”, de outro, Blondel propunha, naquela época dramática da humanidade, que ainda é em boa parte a nossa época, uma reflexão sobre *as condições e as exigências de uma paz duradoura*, desde que em contínua construção. Ao antecipar as críticas vindouras ao totalitarismo e ao denunciar o imanentismo da cultura contemporânea, o “Mestre de Aix” construiu um diagnóstico das causas profundas da crise civilizatória ocidental, seguindo duas vertentes: a) as soluções incompletas ao problema da existência humana geram ídolos que exigem o sacrifício de vidas e povos, e, na era da ciência, ídolos cuja potência destrutiva alcança o ápice do horror e da violência, sob a aparência da fria racionalidade; b) a filosofia moderna transformou o “método de imanência” por ela seguido numa “doutrina da imanência” e, de forma crescente, fechou-se a toda transcendência real, ao romper o fio que sustenta a condição normal da humanidade. Essas duas faces do mesmo problema se retroalimentam constantemente. Explicações reducionistas do real geram totalidades fechadas, excludentes, condenando a transcendência humana ao esquecimento prático, tornando impossível uma compreensão mais adequada da vida.

Esse diagnóstico não era novo para Blondel. Desde 1893, quando defendeu sua célebre tese *A ação: ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática*,² Blondel já colocava como centro dramático da escolha humana, uma opção entre uma atitude puramente imanente diante da questão do sentido da vida e de nossa destinação, e uma atitude de abertura ao outro, ao dom, ao indedutível, cujo *acontecimento*, esperado e confusamente

¹ BLONDEL, E. M. *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*. Paris: Flammarion, 1939. O texto foi reeditado em 1947, com o mesmo título, algumas notas complementares e uma nova paginação. No presente artigo, utilizaremos a paginação da segunda edição, uma vez que nos valem também dos acréscimos aí inseridos por Blondel.

² *L'action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, XXV-492 p. (1893). In: BLONDEL, M. *Oeuvres complètes I: les deux thèses*. Paris: PUF, 1995. p. 1-530.

presentido pelo coração humano, escapa, porém, inteiramente, ao controle de nossa vontade, às possibilidades de nossas realizações sempre finitas e de nosso pensamento enfermo. Essa obra magnífica que, embora não recebendo reedição em vida do autor, seria copiada e multiplicada às centenas em toda Europa, buscava estabelecer justamente as condições necessárias da ação humana, ou o que nós hoje costumamos chamar *existência humana* e conduzir a consciência moderna a uma opção e a uma abertura diante do infinito de Deus. Longe de ser um tratado de moral ou pedagogia, ela estabeleceu, porém, as condições indispensáveis, originais e solidárias ao pleno desenvolvimento do ser humano e, portanto, permite justificar uma educação humana para a paz.³

Eis porque, neste breve estudo, pretendo expor alguns elementos essenciais dessa justificação, ao esboçar as consequências da doutrina blondeliana para uma pedagogia e uma educação promotoras da paz. Em primeiro lugar, valendo-me do texto *Luta pela civilização e filosofia da paz*, apresentarei as teses blondelianas que expõem, dos pontos de vista político e social, a lógica da violência contida em toda *doutrina da imanência*. A seguir, exporei a tese *contraditória*, ao defender uma transcendência da ação humana que, no entanto, não a fecha à pluralidade das culturas e das nações. Finalmente, sempre refletindo sobre a ação, buscarei demonstrar seu caráter de comunicação universal e livre, capaz de tender a uma humanidade pacificada, e as consequências pedagógicas e educacionais que este sobrevoou pela filosofia blondeliana parece sugerir.⁴

³ Sobre a fecundidade da filosofia blondeliana como matriz de uma filosofia da educação, leia-se o breve e estimulante artigo de AKCER, L. M. van. Blondel et l'éducation nouvelle. *Études Philosophiques*, Paris, n. 9, p. 163-173, abv./juin. 1954.

⁴ Blondel foi um filósofo cujo engajamento social e político mereceria ser mais destacado e estudado. O seguinte testemunho de Henri Duméry, por exemplo, o confirma: “Blondel não foi somente um professor. Ele sempre nutriu um vivo interesse, desde seus estudos na École Normale Supérieure, pelo social e mesmo pelo político. Em 1880, ele descobria Le Play” [homem político, engenheiro e economista francês. Grande instigador da sociologia positiva, ao lado de Durkheim e Tarde, dedicado ao estudo de questões ligadas ao operariado de então]. “Ele aderiu a seguir ao catolicismo social e colaborou nas Semanas Sociais da França. Antigo partidário de Dreyfus, republicano e patriota, ele sempre se posicionou como um católico de esquerda [...]. Sustentou um severo combate contra a Ação Francesa, depois contra o Nazismo. Resistente desde 1940, ele pôs em risco sua vida ao acolher e defender as vítimas das perseguições raciais”. In: MERLEAU-PONTY, M. (Org.). *Les philosophes célèbres*. Paris: L. Mazenod, 1956. p. 302-303. (Collection de la Galerie des Hommes Célèbres). Após a Segunda Guerra Mundial, Blondel retomou seu apoio favorável ao projeto de uma sociedade das nações que, apesar de fracassada diante do conflito apenas terminado, tendo sido incapaz de evitá-lo, seria, no entanto, o germe da ONU. Em um artigo de 1948, um ano antes de sua morte, Blondel defendia a criação de uma “união europeia”

Um combate espiritual

Luta pela civilização pode ter seus capítulos reunidos em duas partes principais. Como era seu costume, Blondel inaugura o estudo enfrentando as dificuldades que impedem uma correta posição do problema e, com isso, mascaram a solução. Com efeito, ao propor-se uma luta pela *civilização*, logo se põe a dificuldade de saber de qual civilização trata-se, e se será possível respeitar a diversidade das civilizações. Mas seria um erro iniciar o tratamento do problema pela busca de uma definição qualquer do que seja civilização, para aplicá-la à realidade e julgá-la. Antes, trata-se de recolher a experiência de um tempo, de refletir os conflitos que nele se desenvolvem. Ora, é justamente esse termo *civilização*, diz Blondel, que é manipulado constantemente, a favor de interesses menores. Seria necessário, pois, avaliar a pertinência e o sentido provindo do emprego do mesmo termo, ora utilizado para identificar uma “exaltação das pessoas humanas e de sua liberdade voluntariamente disciplinada”, ora utilizado como sinônimo de um “unitarismo gregário que, para fundir os indivíduos numa massa esmagadora, esmaga antes as opiniões privadas, a fim de constituir uma força irresistível e invulnerável”.⁵ Há, portanto, “duas concepções não apenas teoricamente contrárias, mas ativamente antagonistas do que deve ser uma humanidade evoluída e mesmo uma super-humanidade organizada”.⁶ A partir desse conflito real, que expressa ideais antagônicos, é que o problema pode se colocar com maior clareza. A primeira parte de *Luta pela civilização* tratará, portanto, de determinar detalhadamente essas duas concepções antagônicas e descrever o mecanismo lógico de seu inevitável conflito. Com isso, Blondel leva a cabo uma crítica radical das concepções morais e mesmo metafísicas que são sustentadas nessas duas atitudes contrárias, o que seria a *pars destruens* de seu escrito. A *pars aedificans* tratará, em consequência, das condições que possibilitam uma civilização plural, promotora do sentimento da humanidade e, assim, construtora de uma paz mundial. Para tanto, Blondel defende um papel fundamental do “espírito cristão”, não como a adoção de uma solução confessional, que

como prelúdio a uma “federação mundial”. Não por acaso, Robert Schuman havia lido *Luta pela civilização e filosofia da paz* e escrito ao próprio Blondel para expressar sua viva adesão às ideias do “Mestre de Aix”. Sobre o pensamento político de Blondel, consulte-se COUTAGNE, M.-J.; COINTET, P. (Org.). *Maurice Blondel: dignité du politique et philosophie de l'action*. Langres: Éditions du Carmel-Parole et Silence, 2006.

⁵ BLONDEL, 1947, op. cit., p. 21.

⁶ Idem.

é de outra ordem, mas como *inspirador* em seus aspectos razoáveis, em suas riquezas tradicionais e em sua força simbólica e fecundante do pensamento e da ação humana. Trata-se, enfim, de levar a cabo um exame de consciência da civilização ocidental, de suas atitudes diante do problema da vida e de uma necessária elevação espiritual, num tempo em que a potência material e tecnocientífica alcançou possibilidades antes inimagináveis. Neste estágio da investigação, o termo *civilização* ganha o sentido de uma sociedade que alcançou uma certa unidade histórica e cultural, movida por um ideal propriamente moral e que se espalha para além das fronteiras de uma nação.

Mas antes de passar brevemente esses estágios da argumentação blondeliana, cumpre compreender um traço característico de seu modo de filosofar e de seu projeto filosófico. Blondel aponta constantemente para a vigência de uma força lógica que ordena a vida humana e social. Além disso, “malgrado o aparente ilogismo de muitas ações, nenhuma vida pessoal ou coletiva escapa à lei segundo a qual os homens agem sob a influência de um ideal ao menos implícito”.⁷ Em toda ação pessoal ou social, há teses morais e metafísicas implícitas sobre o que *deve ser* a vida humana e social, a partir do que representa *ser* o homem e a sociedade. Tais teses guiam, de forma necessária, lógica, a tomada de posições e decisões de pessoas, grupos ou países. Mas, quando absolutizadas por uma “tentação ontológica”, por uma tentação humana de interromper e enclausurar a história itinerante da humanidade, tentação constante das “doutrinas de imanência”, elas tendem a negar, a excluir e mesmo a destruir o que escapa a seu âmbito limitado. “Parcial, bestial”, dizia a sabedoria dos antigos. Em reação, no entanto, a filosofia “recolhe, regula, julga todo o dinamismo do pensamento e da ação humana”, mas se esforçando por situá-lo num horizonte ampliado, em que a clausura da imanência encontrasse, na realidade, rompida pela transcendência humana. Blondel sustenta, enfim, que a violência das posturas parciais só poderia ser saneada pelo livre reconhecimento dessa transcendência e por uma atitude de acolhida do dom, o que não implica, ainda, um ato de fé propriamente religioso.

É possível agora examinar as forças antagônicas que ainda se encontram em nossa atualidade histórica, para denunciar sua parcialidade e considerar as condições de sua superação. Blondel, já em 1939, denuncia

⁷ BLONDEL, 1947, op. cit., p. 17.

a lógica perversa dos regimes totalitários e trata do totalitarismo como um fenômeno comum ao nazismo, ao fascismo e ao bolchevismo, embora suas análises apoiem-se, predominantemente, sobre o totalitarismo nazista.⁸ Trata-se de uma concepção materialista da história e da destinação humana, que justifica a conquista e a expansão nacional a todo custo, inclusive com a utilização de brutalidade sistemática e astúcia, para alcançar seus próprios fins. Em seu estreitamento de percepção da realidade, em nome mesmo do projeto a realizar, da superioridade civilizatória e racial a impor, exclui as liberdades individuais, a dignidade da pessoa, os direitos e os deveres da vida internacional e o senso religioso da transcendência. Em seu paganismo, no entanto, evoca o “culto da raça superior” e a “mística” de um nacionalismo que revestem de caráter pseudorreligioso seu projeto de dominação. Como arma principal, o totalitarismo utiliza o controle de toda informação, a supressão de qualquer oposição, a perseguição a todo pensamento livre e uma propaganda massiva interna e externa.⁹

No oposto extremo desse *gregarismo*, situa-se a posição lógica dos *regimes de liberdade*. Esses são descritos como uma hipertrofia do capricho individual, apoiada numa visão atomista da liberdade e, em consequência, conduzindo a uma concepção de convivência social como gerenciamento dos conflitos entre liberdades. Aqui Blondel não teme sequer denunciar os limites da democracia, não como mediação a abandonar, mas em sua insuficiência para o enfrentamento eficaz do totalitarismo e de sua visão materialista da história.¹⁰ A simples democracia não é garantia de um regime de justiça e humanidade, sobretudo quando o tecido social é posto em farrapos por uma concepção individualista. O que está em jogo, portanto, não é apenas um conflito político, mas o sentido da vida humana em seu todo, “a verdade essencial [...] do dever das nações, da ordem internacional e da destinação humana”.¹¹ Ora, quando a liberdade é reduzida ao meramente individual, e essa redução é projetada na relação entre classes e nações, concebem-se a relação social e as relações internacionais como gestão de conflitos. Uma tácita afirmação dos direitos absolutos do indivíduo conduz a uma vida social compreendida como luta de interesses entre indivíduos, entre classes e no interior das mesmas classes. Uma concepção de liberdade como mera independência, incapaz de engajar-se

⁸ Ibidem, p. 59s.

⁹ Ibidem, p. 43-71.

¹⁰ BLONDEL, 1947, op. cit., p. 72-76.

¹¹ Ibidem, p. 13.

nas novas obrigações que se multiplicam na constante inovação da vida humana, nutre uma política internacional regida por frágeis tratados, que se rompem à medida que os mesmos interesses se modificam. Trata-se, portanto, de um tenso e precário equilíbrio entre potências concorrentes, de um estado de guerra latente.

Mas, observa Blondel, é justamente esse estado de conflito que prepara o contragolpe totalitário, seja “de um comitê revolucionário, ou de um homem encarnando sua nação, ou uma plutocracia aliada à força militar”.¹² Há uma dialética instável entre, de um lado, os indivíduos isolados e, de outro, a necessidade de um “tirano exterior”. Indivíduos isolados são presa fácil para a invasão da propaganda, a ordenação gregária da sociedade e, finalmente, a brutalidade dos controles meramente materiais ou utilitários. E se tais ideais se estendem à ordem das relações exteriores, a mesma dialética parece ressurgir. Eis por que Blondel afirma que liberalismo e totalitarismo são os extremos de um mesmo gênero, que tendem a se transformar um no outro num combate dialético sem fim. Eles são, portanto, um no outro, sua própria negação. Nota-se sua instabilidade, por um lado, diante da fragilidade do liberalismo para assumir as responsabilidades próprias aos cidadãos e às nações, sua deficiência propriamente moral, fundada numa liberdade de independência; e, de outro, diante da lógica totalitária de dominação brutal, que é uma lógica suicida e igualmente frágil, em que a redução do outro ao mesmo ou o seu mero extermínio acaba por voltar-se contra o regime, corroendo-o por dentro. A dialética, aliás, poderia prosseguir sem fim, pois após a morte do tirano ressurgiriam as individualidades monádicas que logo entrariam em conflito, e o ciclo se reabriria.

Ora, como vencer tal dialética infernal? Uma boa pista é fornecida pela lógica clássica. Essa nos ensina que dois contrários não podem ser ambos verdadeiros, mas *podem ser ambos falsos*. Nesse caso, seria necessário opor-lhes como alternativa uma solução de gênero *contraditório*, uma solução inteiramente *outra*. Liberalismo e totalitarismo se encontram, em seu materialismo de fundo e em seu esquecimento da transcendência humana, na “busca do maior rendimento humano, do único ponto de vista das potências e das delícias materiais”.¹³ Ambos empregam a força da ciência positiva, chegando a identificar a “civilização à organização científica da

¹² Ibidem, p. 84-85.

¹³ BLONDEL, 1947, op. cit., p. 79.

humanidade”.¹⁴ Mas como a ciência, tomada em si mesma e isolada do fluxo da existência humana, torna-se uma parcialidade, como ela não possui em si mesma seu sentido, embora possua suas próprias normas,¹⁵ tal ordenamento acaba servindo seja à arbitrariedade da individualidade ou, no plano da política internacional, de uma vontade nacional isenta de qualquer compromisso moral, seja à brutalidade totalitária em seu delírio conquistador e exterminador dos adversários. Na reedição de *Luta pela civilização e filosofia da paz*, Blondel acrescenta, em nota de rodapé, duas aplicações téticas dessa lógica, recolhidas no fim da guerra: os campos de extermínio, próprios à lógica totalitária, e a utilização da bomba atômica, sinal inequívoco de uma arbitrariedade irresponsável e imoral.¹⁶

Contraditória, em autêntica alteridade, à visão pessimista e mutilante dos contrários totalitarismo/liberalismo, anterior a toda possibilidade de se pensar seja a associação humana, seja a liberdade em sociedade, encontra-se a tese da socialidade natural do ser humano. Essa tese de tradição aristotélica não equivale, no entanto, a uma visão utópica, tampouco a uma espécie de naturalismo das relações sociais e das mediações políticas como nós as conhecemos. A condição humana é ser sociável, condição de sua própria humanidade, mas isso equivale a enunciar igualmente uma *exigência histórica*. O ser humano sociável não corresponde imediatamente ao cidadão socializado. Trata-se de uma condição *requerente* da realização humana, que é vivida como uma obrigação. Ela *recomenda* uma lenta assunção a edificar-se na história aberta das liberdades humanas em relação. Ela *prescreve* uma destinação social propriamente política, na manutenção das mediações da união entre as vontades, segundo a razão e a virtude e no horizonte do bem.¹⁷ A vida social é concebida por Blondel como constante promoção de uma união em colaboração, como o lugar do cultivo da amizade e da simpatia por todos os homens. Nela, as mediações do estado, das leis e do poder político são funções diretas da promoção da justiça, sem a qual as mediações políticas tornam-se ilegítimas. Há, portanto, um

¹⁴ BLONDEL, 1947, op. cit., p. 102.

¹⁵ A ciência possui suas próprias normas de constituição, mas é uma iniciativa movida por motivos que escapam ao que seu método é capaz de estabelecer. Esses motivos, no melhor dos casos, apresentam-se como ideais morais fornecidos pela cultura, presentes no *ethos* de uma dada sociedade. Isolada desses ideais, a ciência torna-se presa de interesses menores, fins utilitários, nem sempre ordenados ao bem comum e à promoção da paz.

¹⁶ BLONDEL, 1947, op. cit., p. 47, 77.

¹⁷ *Ibidem*, p. 82.

componente propriamente moral da realidade social e política. E o mesmo se diga da relação entre nações. Há um ideal moral, uma elevação e um valor propriamente metafísicos insinuados nas relações históricas entre os homens e os povos.

E esse valor que prescreve sempre a busca do melhor é, por sua vez, trabalhado internamente pela transcendência real do espírito humano, aberto pelo infinito de Deus, de tal forma que a gratuidade, as artes, as festas, “esse supérfluo mais necessário que o necessário, tem sua origem numa aspiração religiosa e num culto sagrado”.¹⁸ A afirmação de Deus apresenta-se na filosofia blondeliana como uma alteridade que relativiza toda identidade e que é capaz, por isso, de fundar a fraternidade humana e a busca inesgotável e comum da verdade e do bem. Essa perspectiva de uma fraternidade humana, vivendo a união da paz na diversidade das nações, diversidade que não é um mal a vencer, mas a condição normal do florescimento da humanidade, é uma constante na obra blondeliana. Já em 1928, participando das “Semanas Sociais da França”, Blondel pronunciara seu célebre curso intitulado *Pátria e humanidade*. Defendia, então, uma superação dos egoísmos nacionais, numa abertura universal, pois

a única perspectiva pacificadora é aquela em que os povos, compreendendo sua missão de enriquecer a herança comum dos bens espirituais e das fontes vitais, tendem deliberadamente a se completar, a ajudar-se mutuamente, a se unir sem se unificar, pois sua diversidade mesma é um incremento de vida.¹⁹

Torna-se urgente, portanto, uma defesa da unidade espiritual da humanidade e da promoção, contra o egoísmo, do espírito cristão da caridade, como forma ordenadora das organizações sociais e internacionais.

Essas perspectivas aqui expostas encontram na obra de Blondel uma larga justificação filosófica. Nos limites do presente estudo, apresentarei a seguir alguns elementos dessa justificação, centrando a atenção e os esforços naqueles aptos a fundar, igualmente, uma educação para a paz. Essa se erguerá na humanidade, segundo Blondel, apoiada em dois princípios fundamentais: a pluralidade das nações e a transcendência do bem.

¹⁸ BLONDEL, 1947, op. cit., p. 83.

¹⁹ BLONDEL, M. Patrie et humanité. *Chronique Sociale de France*, Lyon, p. 363-403, 1928.

Pluralidade e transcendência: a comunicação universal e livre da ação humana

Em 1939, quando Blondel redige *Luta pela civilização e filosofia da paz*, sua obra literário-filosófica já se encontra consolidada e quase toda publicada. O filósofo se dispensa, em consequência, de oferecer uma justificação das teses acima sustentadas, supondo-a realizada anteriormente. O propósito do presente estudo, no entanto, deve recolher do itinerário filosófico de Blondel aqueles elementos que ofereçam ao leitor razões suficientes para aceitar as teses sustentadas e a solução educacional a que elas conduzem. Conforme recordado acima, Blondel havia publicado em 1893 sua grande obra *A Ação*. Esta, embora não seja uma suma de seu pensamento, continha já todas as intuições maiores que seriam desenvolvidas e aprofundadas em investigações posteriores, inclusive em seu pensamento social e político, como se poderá avaliar agora. Acima, foram afirmados, como dois princípios fundamentais para a construção da paz social e política, a pluralidade das nações e a transcendência do bem. Como justificar tais princípios?

Desde de 1893, Blondel sustentava que a ação humana é um dinamismo criador de sínteses originais.²⁰ Ela é capaz de unir uma série heterogênea de elementos numa realização singular, promovendo e afirmando, com isso, as virtualidades neles presentes, mas que correriam o risco de se perder ou dissipar, caso não fossem realizadas. Pela ação, o corpo humano se unifica, nele se expressa uma intenção e uma comunicação efetiva com o meio. Graças à ação, as forças dispersas do organismo, os ideais abstratos da consciência e as possibilidades presentes numa cultura, se precisam, se consolidam, se afirmam e ganham a audiência e a anuência de outros agentes, grupos sociais ou povos. Efetivando-se nas obras da cultura, nas necessidades do trabalho, na potência discursiva da linguagem a tornar possíveis as discussões e deliberações da vida comum, a ação dos seres humanos revela-se como o autêntico *vínculo social*. Na longa história dos povos, a ação comum é o lugar de surgimento das sociedades singulares, das culturas originais, das grandes civilizações. A ação humana histórica, situada na diversidade dos contextos geográficos, das condições climáticas, das disponibilidades e possibilidades alimentares,

²⁰ As perspectivas aqui esboçadas inspiram-se na fenomenologia da ação largamente desenvolvida por Blondel na terceira parte da *A Ação* (1893), p. 43-322.

na variedade das línguas com suas *nuances* próprias e de complexa tradução, gera, assim, constantemente, novas e inesgotáveis sínteses, enriquece o fenômeno humano com uma pluralidade indedutível, provinda de iniciativas e deliberações das liberdades em situação.

Eis por que, de um lado, toda tentativa de achatamento cultural, de dominação colonial, de imposição de um modelo de vida surgido em outras épocas e continentes, esbarra, inevitavelmente, na originalidade nascente da vida humana, que se vê transbordada pelo novo ou desafiada a contê-lo, uma vez que é incapaz de assimilá-lo, recorrendo constantemente à violência.²¹ Mas é justamente essa fonte inovadora da ação pessoal e social que, por uma estranha perversão idolátrica e totalizante, fornece uma explicação para o surgimento anormal das concepções individualistas, das representações atômicas da vida social e política e mesmo para os nacionalismos exclusivos e excludentes.²² Tal poder heurístico, capaz de prever as reações à violência e mesmo de justificar, em parte, a possibilidade de seu surgimento, atesta o caráter fundamental da concepção blondeliana de ação.

Nada mais contrário, porém, à orientação *normal* do agir humano do que o isolamento ou a violência com sua negação do sentido. A ação, com efeito, é comunicativa desde sua mais incipiente manifestação. Agir é propagar-se, divulgando-se e solicitando o apoio do universo num projeto de realização comum. O caráter comunicativo da ação e sua necessidade de colaboração abrem o ser humano a uma influência recíproca, presente em cada operação efetiva. Não se fabrica sem docilidade as exigências da matéria. Não há relação verdadeiramente humana sem o respeito à liberdade alheia. O que uma pessoa busca, no trabalho, na relação educativa, na amizade ou na vida familiar é a doação voluntária de outra a um projeto comum. A relação entre o mestre e o discípulo, por exemplo, ilustra essa característica do agir humano: em resumo, a relação entre mestre e discípulo é uma relação de *influência*, eficaz somente se o discípulo não permanece inerte, mas se responder ao mestre por uma iniciativa própria. A confiança do discípulo nasce da *atitude desinteressada* do mestre, para quem o discípulo é fim em si mesmo, importando ao mestre menos o que ele faz e mais o que ele é. Portanto, ou o mestre se *desapega* de seu projeto diante do discípulo, para permitir que esse o abrace e com ele colabore livremente, ou não há

²¹ BLONDEL, 1947, op. cit., p. 121-135.

²² Para uma explicação mais detalhada desse fenômeno de perversão, veja-se BLONDEL, 1893, p. 164-180.

mais nem mestre nem discípulo.²³ Enfim, essa possibilidade de dispor de si (para doar-se) e esse interdito de dispor do outro (e dominá-lo) fundam e permitem a existência de toda sociedade que não se reduza a um conjunto de relações exteriores e artificiais.

Mas, entre duas consciências, estende-se também o mundo. Se a ação é naturalmente expansiva e expressiva no corpo humano; se ela exerce uma inevitável influência em seu meio; ela só o faz, por exemplo, nas mediações da obra de arte, do trabalho, da linguagem. E, portanto, por meio do que é simbólico, do que exige do receptor um trabalho de *interpretação*, do que não se impõe e abre, assim, o espaço relacional da livre comunicação das consciências. Fosse a mensagem da ação um dado esmagador a impor-se, e a relação social se romperia e se perverteria em violência e dominação.

Finalmente, a partir dessa breve fenomenologia da ação, pode-se concluir que o agir humano apresenta-se como uma exigência moral, põe condições requerentes, efetiva-se sempre com medida ou segundo normas necessárias, tanto da parte do autor da mensagem quanto de seu destinatário. E é justamente essa virtualidade comunicativa da ação o que mantém a unidade das sociedades humanas, tais como a família, a pátria e mesmo o ideal realizável e sempre perfectível da humanidade. Não que a sociedade seja um produto de indivíduos que se comunicam. Ela é, na verdade, um fato original da condição humana e, por isso, dito *natural*, um fato *necessário*, pois exigido para que a humanidade se realize, e *livre*, por se tratar de uma exigência ratificada e construída constantemente em nossa história.²⁴

A ação humana apresenta-se, portanto, como um dinamismo expansivo e unitivo, orientada a congregar em sua efetividade histórica todas as condições para a realização da humanidade, desde as mais simples até as mais elevadas realizações da cultura, passando pela aliança entre os povos. Mas é justamente esse movimento expansivo e unitivo da ação que permite em parte explicar o surgimento anormal de uma vontade dominadora e conquistadora, impondo-se pela violência, pregando o fechamento de sistemas da ação e do saber e dando nascimento, enfim, às experiências totalitárias na história da humanidade.

Esse breve percurso pelo mundo blondeliano da ação humana já nos apresenta dois resultados fundamentais: do ponto de vista da ação efetiva, do que realmente ocorre quando agimos, pluralidade e unidade

²³ BLONDEL, 1893, op. cit., p. 227-244.

²⁴ Ibidem, p. 250.

não são dois polos de oposição e conflito, mas duas exigências normais da existência humana pessoal e social. Os seres humanos, as diversas sociedades, os estados nacionais são, cada um a seu modo e segundo certas normas e exigências, unidades originais, que se diferenciam na história, mas para se apelar e atrair numa colaboração livre e construtora de alianças de paz. Esse mesmo dinamismo, no entanto, é capaz de esclarecer o surgimento, seja do individualismo ou de toda exacerbação da individualidade pessoal ou da autodeterminação de um povo, seja do totalitarismo ou da busca de uma unanimidade que, no entanto, corrompe-se nos atalhos da brutalidade. Justifica-se, assim, o primeiro princípio fundamental de uma paz social e internacional duradoura, o princípio de uma *unidade na pluralidade*.

O segundo princípio fundador de uma civilização da paz é o *reconhecimento da transcendência da ação humana*. Um dos traços mais marcantes da filosofia de Blondel, desde *A Ação* (1893) até a *Trilogia*²⁵ dos anos 30, é o movimento ascendente de sua investigação. Partindo das mais humildes condições da vida humana, como a sensibilidade, por exemplo, ele encaminha seu leitor, qual educador, à abertura a Deus e a um possível, embora indedutível, dom. A tese constante de Blondel, nessa avenida de seu pensamento, é que em todo fenômeno ou realidade mundana encontra-se implicada uma presença fundante e atraente, que abala a eleição de dada realidade como definitiva e suficiente, mesmo que essa seja o próprio conjunto do universo. Não que as diversas ordens da vida humana sejam desprovidas de solidez e de sentido. A experiência sensível, a ciência positiva, a consciência humana, a ação do homem na mediação do corpo e das realidades simbólicas, sua colaboração com outros homens na vida social, sua universalização no sentimento da humanidade, sua elevação moral, sua esperança religiosa, todos esses âmbitos da vida humana são verdadeiros e sólidos, todos eles possuem suas normas próprias a que é preciso obedecer para realizar-se, todos eles, enfim, são profundamente queridos por nós como mediações indispensáveis de nossa humanidade.

²⁵ A chamada *Trilogia* é composta das seguintes obras: *La Pensée I: la genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*. Paris: F. Alcan, 1934. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine); *La Pensée II: les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*. Paris: F. Alcan, 1934. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine); *L'être et les êtres: essai d'ontologie concrète et intégrale*. Paris: F. Alcan, 1935. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine); *L'Action I: le problème des causes secondes et le pur agir*. Paris: F. Alcan, 1936. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine); *L'Action II: l'action humaine et les conditions de son aboutissement*. Paris: F. Alcan, 1937. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).

E, no entanto, em todos eles, há uma experiência do limite que aponta, ao mesmo tempo, para a vaidade de tudo o que é finito e para sua insuficiência diante do eã espiritual que anima a existência humana. Há não apenas uma transcendência imanente à vida humana, promotora de sucessivas superações no horizonte do melhor. Há também uma aceitação da vida como dom, desde seu princípio, e um apelo para um retorno a essa origem de nosso ser.²⁶ Com efeito, cada vez que um ser humano se detém um instante na surpresa de *existir*, ele se encontra em face do enigma de ser livre, mas de não ser o princípio mesmo de sua liberdade, de querer, sem ser o constituidor de sua própria vontade. Tudo o que ele faz e realiza nada mais é que a mediação pela qual ratifica o dom de querer, de pensar e, enfim, o dom de ser. Além disso, é experiência humana não ser capaz de desfazer o que se faz. Todo o escolhido o marca implacavelmente, volta-se para ele e o constitui, permite ou coíbe uma nova visão, um novo tato, uma atitude mais adequada diante da realidade. E, finalmente, todo ser humano enfrenta o terrível fato do mal, padecido ou realizado, e presente na história da humanidade. Há um princípio sem princípio em todas as suas atividades; há uma esperança de plena realização que o constitui, mas que ele não é capaz de efetivar; há, enfim, esse fato esmagador do mal que ele não pode superar totalmente.

Quando aberto a um acontecimento que seja, a um só tempo, manifestação de sua origem e realização de sua destinação, o ser humano implicitamente afirma Deus com a própria vida. Afirma-O não como objeto possuído, mas mediante uma “ciência negativa”, pois afirmar Deus como Aquele que ultrapassa toda possibilidade do pensamento e da ação corresponde a apontar, na existência humana, o vazio que nada de humano é capaz de preencher. Mas a afirmação de Deus, segundo Blondel, não se identifica propriamente com uma *teologia negativa*, pois conhecemos algo de Deus, que é eterno, infinito, transcendente. Ela é, no entanto, uma negação inequívoca de podermos conquistá-lo ou exigí-lo. Encontramos, em resumo, abertos ao dom, ao evento irredutível e indedutível e, portanto, na mais absoluta impossibilidade humana, embora afirmando nossa capacidade de acolhê-lo.

Ora, essa afirmação humana de Deus na origem de todas as nossas buscas e realizações e esse reconhecimento de uma abertura ao Outro absoluto, afirmação e reconhecimento apoiados em todos os domínios

²⁶ BLONDEL, 1893, op. cit., p. 325-388.

da ação humana, incidem sobre o sentido da vida pessoal e social, relativizam e ordenam os projetos de construção da cidade dos homens, saneiam o orgulho de uma liberdade finita que se quereria infinita, seja pela independência exclusiva que absolutiza o indivíduo, seja pela tentação totalitária que enclausura a existência individual e social nos delírios históricos dos grandes ditadores.

Para Blondel, em resumo, a vida humana em sua realização normal implica, ao menos, uma afirmação implícita de Deus e um reconhecimento vivido dos limites de nossos projetos e realizações, mesmo os mais ousados e humanitários, numa atitude de abertura a todo outro que vem, em sua surpreendente presença e anuncia e propõe o dom de Deus.

Uma educação moral para a transcendência e a paz

Proponho, para concluir, e apoiado nas reflexões acima desenvolvidas sobre a filosofia blondeliana em perspectiva histórica e social, alguns princípios educacionais que me parecem aptos a promover a paz entre os seres humanos, a fazer avançar uma civilização universal e respeitosa da pluralidade dos povos e a cultivar o sentimento da humanidade nas atitudes vividas em sociedade. Esses princípios constituiriam normas ordenadoras e inspiradoras dos processos de formação dos indivíduos e dos povos, em acordo com a natureza humana que se manifesta no concreto da existência.

a) *Princípio normativo de pluralidade*: a ação pessoal e social gera sempre e necessariamente sínteses originais, não propriamente novidades, mas identidades destacadas e singulares, estilos únicos e insubstituíveis, que um processo humano de formação não deveria desconhecer, tampouco reprimir, mas se esforçar em promover e elevar.

b) *Princípio normativo de colaboração e unidade*: a ação humana é comunicativa e universalizante. Nela, inevitavelmente, se expressa uma intenção que, no corpo individual ou social, apela a uma colaboração exterior, uma contribuição complementar e necessária à efetivação de um projeto comum e irrealizável pelas partes em separado. Uma educação humanizante deve, portanto, promover e elevar a colaboração e o mútuo entendimento entre os que participam do mesmo processo. Ela sugere aos educandos a incompletude radical do indivíduo, sua dependência original das relações sociais, sua necessidade de *reconhecimento*. Os trabalhos escolares em grupo ou os trabalhos voluntários em associações, por

exemplo, encontram aqui uma clara justificação e um princípio propulsor permitindo a superação dos conflitos tão comuns.

c) *Princípio normativo de reconhecimento*: toda relação humana entre indivíduos, grupos sociais ou nações, toda relação que não aceita reduzir o sujeito a mero objeto, solicita uma colaboração voluntária e livre do outro (indivíduo, grupo ou nação) e, por isso mesmo, coloca-se diante da impossibilidade de dispor do outro, da exigência de reconhecê-lo em sua liberdade, sem ter jamais o direito de coagi-lo pela violência. O processo formativo deveria, portanto, buscar os meios que desenvolvessem esse reconhecimento da liberdade e da dignidade imanipulável de todo outro. O que está em jogo nesse princípio é a fina arte de propor o que se quer, confiando ao outro a iniciativa de encontrar, como que por si mesmo, o que se lhe comunica. Tal princípio parece apto a regular as práticas moralizantes obrigatórias, tais como as prestações de serviços comunitários em substituição a punições penais. Além disso, ele não impede um certo grau de obrigatoriedade nas atividades comuns, sobretudo em pedagogia, uma vez que a formação do caráter que não se encontra com obstáculos e obrigações, que se entrega aos caprichos arbitrários, tende a enfraquecer e dissipar a energia da decisão e da realização.

d) *Princípio normativo de responsabilidade*: a ação humana se repercute infinitamente, tanto no indivíduo ou grupo que a realiza, quanto nos outros que ela atinge. E ela veicula uma determinada mensagem, provoca adesão ou reação, modifica o mundo ao atravessá-lo, e essa modificação não é indiferente, ela promove a humanidade e sua destinação à comunhão e à transcendência ou a impede e rebaixa. Assim, uma formação humana deveria, por um lado, ocupar-se também das consequências pessoais e sociais de seus processos e objetivos. E, por outro, abrir aos educandos o horizonte da responsabilidade com as gerações futuras e a destinação da humanidade.

e) *Princípio normativo de transcendência*: toda realização humana individual ou social esbarra no mistério de sua origem radical; experimenta seus próprios limites nas normas do real e na impossibilidade de anular o que foi livremente realizado; se espanta e se entristece, enfim, diante do enigma do mal na história humana, embora se abra a um conhecimento e a uma realização em plenitude. Eis por que o processo educativo dos indivíduos e das sociedades não poderia eximir-se do problema da transcendência. Não se trata, evidentemente, e sobretudo em pedagogia, de uma educação religioso-catequética. Essa é função dos pais e, entre cristãos, por exemplo, dos ministros da evangelização das Igrejas e das

escolas confessionais. O desafio aqui é promover uma educação crítica diante de toda pretensão totalizante, uma educação que se recusa a romper o vínculo que mantém de pé a humanidade e, por isso e nesse limite, é religiosa. Ela se define como cultivo honesto e normal de um sentido do mistério que atravessa a vida humana, e de uma abertura a insinuar-se em toda existência que pensa, escolhe e deseja: abertura a um possível dom que a sobreleve. Em toda obra de justiça, em todo projeto edificador da paz, esboça-se uma busca profundamente querida e um fim ultimamente visado. Uma realização, enfim, que as ações humanas preparam, mas cujo cumprimento escapa de seu domínio. É nesse intervalo, entre a iniciativa humana na história e o evento que a perfaça, que se abre o tempo da esperança e se orienta uma educação para a paz.

Referências

BLONDEL, M. Patrie et humanité. *Chronique sociale de France*, Lyon, p. 363-403, 1928.

BLONDEL, M. *Oeuvres complètes I: les deux thèses*. Paris: PUF, 1995.

COUTAGNE, M.-J.; COINTET, P. (Org.). *Maurice Blondel: dignité du politique et philosophie de l'action*. Langres: Éditions du Carmel-Parole et Silence, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. (Org.). *Les philosophes célèbres*. Paris: L. Mazenod, 1956. p. 302-303.