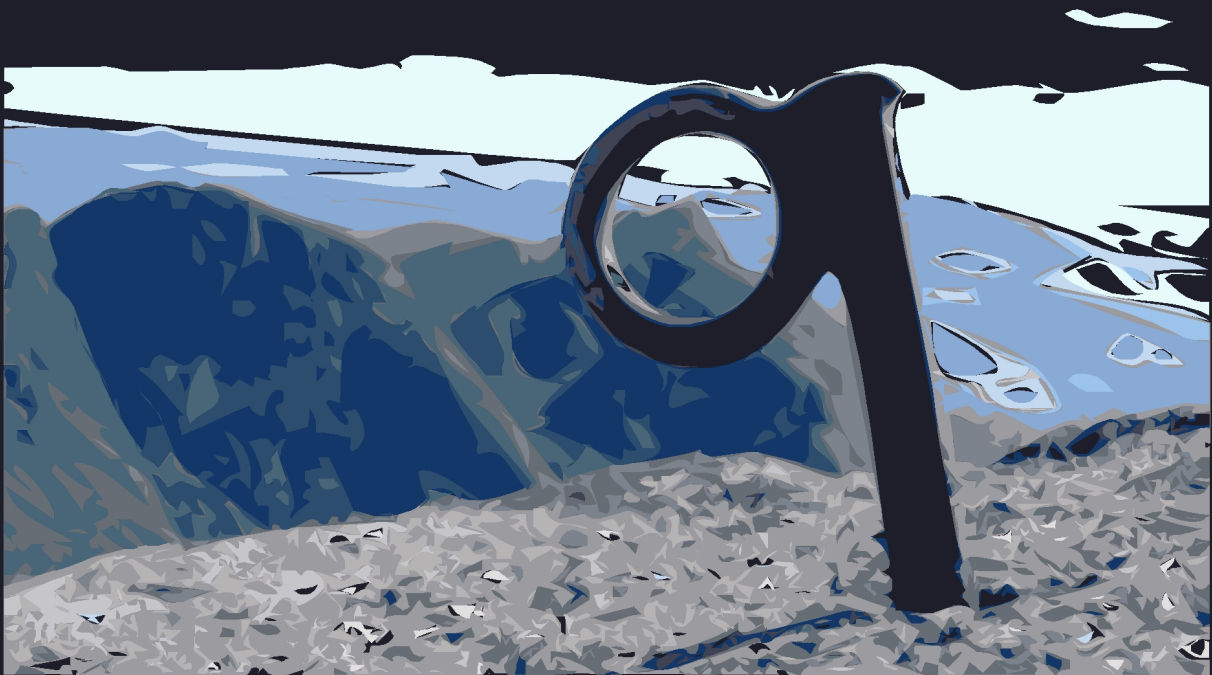


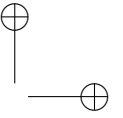
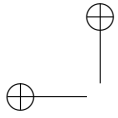
Américo Pereira

Estudos sobre a Filosofia de Louis Lavelle



Lusosofia:Press
Covilhã 2013

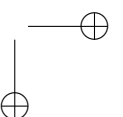
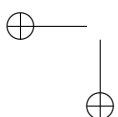


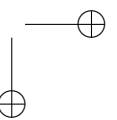
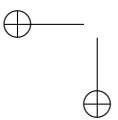
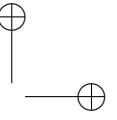
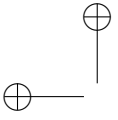


Américo Pereira

**Estudos Sobre a Filosofia
de Louis Lavelle**

LUSOSOFIA:PRESS
Covilhã, 2013







LUSOSofia:press

FICHA TÉCNICA

Título: *Estudos Sobre a Filosofia de Louis Lavelle*

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros LUSOSOFIA

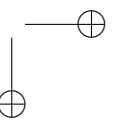
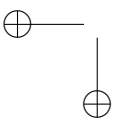
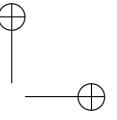
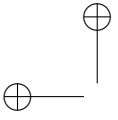
Design da Capa: Madalena Sena

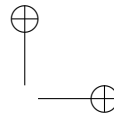
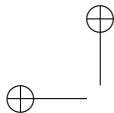
Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2013

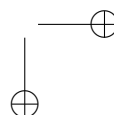
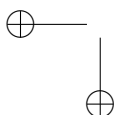
ISBN: 978-989-20-4398-2

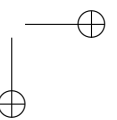
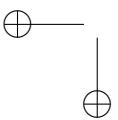
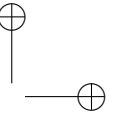
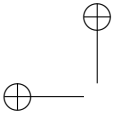




Índice

Apresentação	1
1 Louis Lavelle na senda de uma milenar tradição metafísica	5
2 Fundamentação ontológica da ética na obra de Louis Lavelle	85
3 Da Ética em Louis Lavelle	93
3.1 Filosofia como Escalada	93
3.2 Do Acto da Pessoa	96
3.3 Da Única Alternativa Ontológica: Acto ou Nada	99
3.4 A Construção Ética do Acto Humano	101
3.5 Ética, Ontologia e Antropologia	101
3.6 Do Valor como Transcendental Não-subjectivo	104
3.7 O Bem como Único Verdadeiro Real	105
3.8 O Amor como Único Acto Real	107
3.9 Da Angústia como Tensão Infinita para uma Plenitude Infinitamente distante	110
4 Da posteridade do pensamento de Lavelle	113



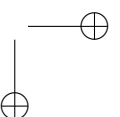
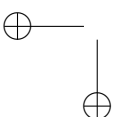




Apresentação

Desde os mais remotos tempos, em que a humanidade surgiu não como coisa material magicamente arrancada a uma materialidade biológica absolutamente não-humana, mas como acto propriamente lógico, isto é, de colheita de sentido, que a afirmação da mesma humanidade passa pela posição de um «logos» que transcende a mera horizontalidade da materialidade sensível das coisas, apontando para uma transcendência de possibilidades, fonte de todo o movimento quer humano quer trans-humano. Primeiro nos genuínos mitos, como forma incoativa de encontro com um «logos» universal que permitisse encontrar uma qualquer forma necessária de ordem que impossibilitasse o caos, depois já como forma propriamente racional, lógico-métrica, na filosofia e seus paralelos ou derivados científicos naturais, a humanidade tem buscado sempre isso que é o ponto de amarração para um possível sentido, sem o qual nada vale verdadeiramente a pena e a vida humana se transforma numa real pena que esmaga o ser humano, muitas vezes sem que o esmagado possa perceber qual a eventual razão de tal peso, a origem de tamanha ameaça, numa palavra, o porquê, o por quê e o para quê do mal.

Após o desaparecimento dos grandes mitos fundadores, as explicações para o grande inimigo do positivo sentido para o humano vacilaram entre a construção de novos, frágeis mitos, que já não acreditavam na dimensão grandiosa de isso que procuravam narrar, e esses outros mitos que são as construções impossivelmente não metafísicas elaboradas pelos cientistas naturais, impotentes para encontrar explicações de pendor universalista capazes de conferir sentido à realidade humana, digno da sua mesma capacidade de sonho e de esperança, construções que mais não podem fazer, na necessária coerência filosófica com os pressupostos em que assentam, do que descrever uma caoticidade de coisas elementares que não podem mais fazer do que co-existir sem

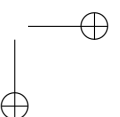




outro cimento que as una para além do acaso. O «logos» próprio da esperança humana parece perdido para sempre e mesmo as grandes religiões quantas vezes mal disfarçam uma redução funcional a formal agitação de incensório cujo perfume já não transpõe a atmosfera, pois já não há deuses a cujas narinas o incenso possa chegar.

Mesmo um Prometeu mal interpretado faria melhor filosofia e teologia, pois, mesmo o Titã supostamente em «hybris» contra os deuses possuía mais piedoso cuidado com o bem da humanidade do que qualquer movimento de pensamento dominante nos últimos séculos: por isso, procurou salvar a possibilidade do «logos» humano, furtando o fogo lógico aos olímpicos céus.

A filosofia de Louis Lavelle partilha este mesmo desejo e esta mesma vontade de salvação lógica da humanidade: sem ir ao Olimpo furta a centelha ígnea, não deixa, no entanto, de propor a necessária escalada até ao cume da montanha, não da filosofia, o que é espúrio e vão, mas da mesma realidade humana e cósmica. Esta eventual chegada ao cume, esta sim, coincide com o momento da filosofia em acto pleno, mas também, como Platão bem percebeu, com o momento da transformação do máximo acto filosófico no acto da sabedoria. A filosofia é o caminho até Sofia e esta é o fim de cada ser humano, fim único em que cada pessoa pode coincidir com o melhor de si própria enquanto possibilidade: é esta a lição platónica fundamental, que Lavelle tão bem soube perceber e tão bem procurou dizer de modos tão diferentes, construindo todo um sistema ontológico, com fundamental amarração metafísica, que fica como um dos grandes monumentos do pensamento do século XX, passados modalismos efémeros e decantada a espuma da agitação psico-noética que o pavor dos fascismos mal combatidos e finalmente subtilmente triunfantes provocou. A filosofia de Lavelle é um pensamento do absoluto da positividade do ser, na sua infinita dimensão metafísica, mas também na sua imensa tradução ontológica de que a humanidade é privilegiada colaboradora. Lavelle compendia o que de melhor há nas filosofias de Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás, filtradas por um *cogito*, que recupera o melhor de Descartes, procurando mostrar o quanto a afirmação divina sete vezes presente no início do *Génesis* é correcta: o ser criado é bom, absolutamente bom (e belo), pois é a afirmação absoluta que absolutamente nega o nada, este, sim, matriz pensável de todo o mal possível. No entanto, por mais abjecto que seja o mal feito – e ele é sempre produto da incompetência do agente humano –, nada há que não tenha em si presente o absoluto do bem que o faz ser. As-





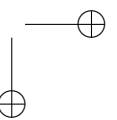
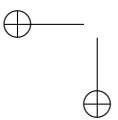
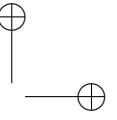
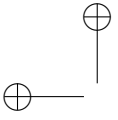
sim, absolutamente, o mal não existe: existe, sim, o mal provocado pelo ser humano, como absoluto da diferença entre o melhor bem possível – por sua acção possível – e o bem realmente concretizado.

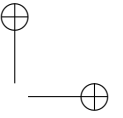
É sobre alguns destes temas, sobre este fundo de pensamento, que reflectem os textos que constituem este livro, situando o pensamento de Lavelle na tradição que é a sua, tradição que assume e eleva a uma altura digna de um Platão. Do seu trabalho, quisemos destacar a possibilidade de se fundamentar a ética na ontologia própria do ser humano, uma vez que este surge como um acto privilegiado, convocado desde sempre a contribuir positivamente para o acervo de bem que é o mundo. Finalmente, é apresentado um estudo sobre as repercussões que o pensamento de Lavelle teve em alguns pensadores contemporâneos, caminho que se irá aprofundar, pois a riqueza intrínseca do pensamento deste nosso Autor transcende a efemeridade de modas de bem pensar e academismos enfeudados a oligarquias provisoriamente triunfantes. O triunfo é sempre da nobreza do pensamento, demore o que demorar.

Queremos prestar a nossa homenagem à equipa que fundou e desenvolveu o projecto de serviço à comunidade cultural de língua portuguesa que é a lusosofia, manifestando a nossa maior admiração intelectual e pessoal pelas suas pessoas. Ao Prof. Doutor José Maria da Silva Rosa fazemos especial vénia de admiração pela sua inteligência e coragem.

Américo Pereira





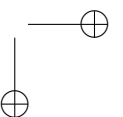
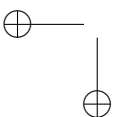


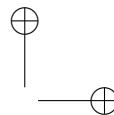
1 Louis Lavelle na senda de uma milenar tradição metafísica

A filosofia de Louis Lavelle (1883-1951)¹ foi, para nós, uma descoberta tardia. Descoberta tardia, mas descoberta extraordinária. Lendo e estudando a obra *De l'acte*, enquanto preparávamos a nossa dissertação de mestrado em Filosofia, por volta de 1995-96, fomos descobrindo um pensamento cuja grandeza só era igualável pela profundidade.

O pensamento de Lavelle, se bem que profundamente original no modo como se apropria dos temas de que se ocupa – os grandes temas de sempre da história do pensamento –, insere-se na continuidade de uma tradição muito antiga, que sempre porfiou por relevar a irreduzível especificidade do espírito humano, em ligação com um horizonte espiritual, que o transcende, mas cuja maravilhosa notícia o visita. Esta tradição é, provavelmente, tão antiga quanto a própria humanidade, pois não se pode conceber esta sem a tomada de consciência de si mesma como algo de diferente e mesmo de diverso do restante, diversidade dada pela capacidade de transformar em sentido e sentido unitário isso que se lhe depara como experiência própria. É o desenvolvimento deste mesmo sentido experiencial que vai receber, mais tarde, o nome de es-

¹Sobre a vida de Lavelle, remetemos para dois estudos: JEANTIN Paul, “Louis Lavelle (1883-1951): Notice Biographique”, in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d’Agen*, Agen, Société Académique d’Agen, 1987, pp. 29-36; ÉCOLE Jean, *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l’être au XXe siècle*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 1997, 1º capítulo: “La vie et l’oeuvre de Lavelle”, pp. 17-51, que inclui um ponto muito desenvolvido acerca das obras do Autor.





pírito. Deste modo, a história do sentido propriamente espiritual do homem será gemelar irmão do próprio homem.

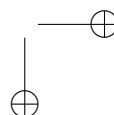
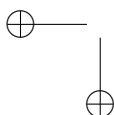
Trata-se de uma nova forma de dizer a antiquíssima intuição do sentido unitário da realidade, que marca o absoluto da diferença entre o absoluto todo em que nos encontramos e de que fazemos parte – na linguagem de Lavelle, de que *participamos* – e o absoluto nada, única alternativa possível. Esta *presença total* não é descoberta de Lavelle nem de qualquer outro filósofo profissional de qualquer tempo ou escola, mas o mesmo encontro com a evidência do absoluto de haver algo, que, desde que se conhece, como humano testemunho comprovativo de humana actualidade, marca o exacto sentido do absoluto de *haver algo*, por oposição a não haver coisa alguma. O *espanto*, a que alude Aristóteles na *Metafísica*², não pode deixar de ser o efeito da *intuição primeira* de uma presença, absoluta, no acto que a ergue, absolutamente, contra o nada.

Mas é muito anterior ao aparecimento da filosofia, como actividade diferenciada, esta intuição e este espanto: tanto quanto se conhece, o antecedente semântico integrador do sentido da humana existência anterior à filosofia, conhecido como *mito*, marca, também ele, o absoluto do aparecimento do ser, em milhares de formas e modos, culturalmente diversificados, mas que fundamentalmente constituem relatos do absoluto surgimento do que é, do absoluto do ser, ao mesmo tempo que marcam indelevelmente o definitivo rompimento do homem com aquele absoluto.³ A tarefa posterior da filosofia e de todas as formas racionais com ela relacionadas consiste no, sempre frustrado e sempre renovado, ensaio de, a partir de diferentes intuições do sentido do absoluto da presença, reconstituir aquela unidade perdida.

No entanto, a interrogação filosófica, científica e teológica acerca do absoluto do ser não é original, limita-se a tratar de modo diverso, mediante um diferente uso da racionalidade, semelhante questionamento, presente já nas anteriores abordagens semânticas, consubstanciadas no que, com propriedade,

²ARISTÓTELES, *Métaphysique A*, 2, trad. franc., por J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, 1^ovol., pp. 16-17.

³A este respeito, ver GUSDORF Georges, *Mythe et métaphysique: introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1983, em que se defende uma continuidade de pensamento, diferenciada no modo, mas que não perde a essência de intuição do que é fundamental na existência. Esclarecedores são também os vários estudos de Mircea Eliade acerca do modo diferencial da racionalidade mítica.





se pode designar como *racionalidade política*.⁴ A própria magia, na sua tentativa de exercício especial de poder ontológico sobre o que é, demonstra – de uma forma estranhamente similar à moderna tecno-ciência – o sentido de uma unidade transcorrente ao todo do ser, unidade esta que é a única capaz de permitir o exercício do seu poder: este mais não é do que uma forma de participação de um absoluto, que tudo enforma e tudo une.⁵

A consciência do sentido do absoluto do acto transparece, pois, nos alvares da própria humanidade e dificilmente se poderá explicar cabalmente a necessidade experimentada pelo homem primevo de deixar marcada na pedra, material obviamente duradouro – sugerindo, nesta e por meio desta durabilidade o sentido de um anseio de perenificação do acto que se intui e se intui na sua mesma fragilidade e efemeridade –, a memória daquilo que, para ele, consubstanciava o mesmo absoluto: a forma da sua mão,⁶ a forma típica

⁴O modo como, por exemplo, Lévi-Strauss considera a complexa e sofisticada forma de racionalidade, a que chama “pensamento selvagem”, é exemplar quanto à demonstração da existência de um pensamento estruturado que, entre outros pontos de interesse, se preocupa – e fundamentalmente – com a explicação do porquê, não apenas da existência de particulares “coisas” ou actos, mas de tudo, do todo. O sentido do absoluto da presença é contemporâneo da humanidade e seria muito difícil imaginar esta destituída deste sentido; a este propósito, é de grande interesse a leitura da obra de Lévi-Strauss *La pensée sauvage*, Paris, Plon, [1983], 1ªed. 1962.

⁵De interesse a reflexão apresentada em BRONOWSKI Jacob, *Magic, Science and Civilization*, New York, Columbia University Press, s. d., trad. port., *Magia, ciência e civilização* por Maria da Luz Veloso, Lisboa, Edições 70, [1985]. Do ponto de vista da evolução do pensamento ocidental, relativo à busca de uma visão integral do ser, ver, ainda, do mesmo autor, *The Ascent of Man*, British Broadcasting Corporation, s. l., 1973, trad. port. *A escalada do homem* por Nóbio Negrão, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, Lda, 1979, e, em colaboração com MAZLISH Bruce, *The Western Intellectual Tradition*, s. l., 1960, trad. port. *A tradição intelectual do ocidente* por Joaquim Coelho Rosa, Lisboa, Edições 70, [1983].

⁶Esclarecedores os magníficos ensaios, em que a inteligência analítica e sintética coroa uma vasta erudição, de LEROI-GOURHAN André, *Le geste et la parole: technique et langage*, s. l., Albin Michel, 1964, trad. port. *O gesto e a palavra I: técnica e linguagem* por Vítor Gonçalves, Lisboa, Edições 70, s. d.; *Le geste et la parole: la mémoire et les rythmes*, s. l., Albin Michel, 1965, trad. port. *O gesto e a palavra II: memória e ritmos* por Emanuel Godinho, Lisboa, Edições 70, [1983]; *Les religions de la préhistoire*, s. l., PUF, 1964, trad. port. *As religiões da pré-história* por Maria Inês Sousa Ferro, Lisboa, Edições 70, [1983]; *L'homme et la matière*, s. l., Albin Michel, 1971, trad. port. *Evolução e técnicas I: o homem e a matéria* por Fernanda Pinto Basto, Lisboa, Edições 70, [1984]; *Milieu et techniques*, s. l., Albin Michel, s. d., trad. port. *Evolução e técnicas II: o meio e as técnicas* por Emanuel Godinho, Lisboa, Edições 70, [1984]; *Les chasseurs de la préhistoire*, Paris, Éditions A.-M.





dos demais seres humanos e dos demais seres presentes naquilo que vai descobrindo como o seu universo, isto é, exactamente como aquilo que é a sua unidade de sentido. É, pois, tão antiga como a própria humanidade esta intuição do absoluto presente em tudo o que constitui o todo da sua experiência. A filosofia recebe desta comum humana intuição – talvez a mesma intuição que faz do animal humano o animal portador do *logos* – a sua finalidade heurística e a mesma energia para a actualizar.

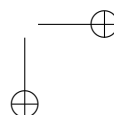
É o sentido – ou a sua ausência, mas, nessa ausência, a paradoxal presença do sentido de que há uma ausência – que motiva os grandes movimentos de suprema teleologia humana, que se confundem quer com o próprio destino do homem quer com o relato do caminho a que este destino obriga. Assim, interpretar as grandes produções do pensamento humano pré-filosófico apenas como meras criações literárias ou estéticas e não como autênticos “diários de navegação” da aventura pelo sentido, é permanecer num nível hermenêutico superficial, incapaz de se adentrar pelas profundezas, por vezes abissais, da grande investigação antropológica e ontológica, a da *ciência do ser mesmo do homem*. Nestes grandes textos antigos, – mas sempre contemporâneos, pois dizem da mesma essência do homem e do ser que, com ele e por ele, vem ao sentido –, encontram-se, pois, as actas do perene colóquio do homem com o seu mesmo ser. É como participante contemporâneo deste magnífico colóquio, e ao nível dos maiores, que Lavelle importa, que Lavelle se impõe.⁷

É este absoluto do ser e a capacidade do homem para o intuir que está em causa na inaugural história de *Gilgamesh*, aquele que dizia que queria ser para sempre, mas foi incapaz de perceber o absoluto do ser e de ser, quando literalmente “o” teve em suas mãos e deixou escapar.⁸ Mas é também o que

Métalié, 1983, trad. port. *Os caçadores da pré-história* por Joaquim Coelho Rosa, Lisboa, Edições 70, [1984]. Sobre o papel antropológico e ontológico da mão, na sua relação com a construção do universo propriamente humano, porque espiritual e espiritual porque em relação com a busca de um absoluto de sentido, ver BRUN Jean, *La main et l'esprit*, s. 1., Éditions Sator, s. d., trad. port. *A mão e o espírito* por Mário Rui Matos, Lisboa, Edições 70, 1990.

⁷Mesmo como comentador, ao serviço do seu próprio pensamento, mas usando de uma inteligência analítica e sintética raras, capaz de subtilezas de interpretação ímpares, de textos antigos, Lavelle se impõe. Exemplo disto mesmo é a obra *L'erreur de Narcisse*, em que a célebre história deste paradigma humano de humanidade menor serve de pretexto para uma meditação notável acerca da ontologia e da ética humanas, meditação que compendia toda a essência da filosofia de Lavelle: *L'Erreur de Narcisse*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2003 (primeira edição, [Paris], Bernard Grasset, 1939)

⁸*The Epic of Gilgamesh*, trad. ingl. por Andrew George, London, Penguin Books, 1999.





está em causa com o personagem Job, do bíblico livro homónimo: trata-se da dolorosa descoberta do *absoluto do ser* próprio e do sentido que, em si e consigo carrega, sentido que é indiscernível do mesmo ser, na máxima extensão de sua compreensão. Job é o paradigma do homem⁹ que tem de intuir o que é o ser, no seu absoluto, no seu absoluto de ser, presente em tudo, e tudo é o pouco que resta de Job, perto do final da narrativa, mas que é o absoluto de tudo, sem o que, nada é. Como sabemos, Job entendeu. Ora, é este mesmo absoluto, presente em tudo, em toda a manifesta positividade ontológica, que Lavelle considera como *o valor*, isto é, como *o absoluto do acto* que ergue absolutamente cada ser, constituindo quer a sua ontologia própria quer a possibilidade de relação com os demais seres.¹⁰ Vem, pois, de muito longe quer no tempo quer na senda da odisseia pelo absoluto do sentido, a linhagem onto-lógica em que Lavelle se insere.

Mas não se esgota em textos médio-orientais antigos o alvor da intuição fundamental do absoluto do acto que a tudo ergue. Na nossa tradição mais próxima, os mitos incoativos dos povos que nos legaram obras como *A Ilíada*,¹¹ *A Odisseia*,¹² atribuídas pela tradição a Homero, ou *A Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*,¹³ de Hesíodo, são o retrato, não apenas das questiúnculas mesquinhas entre divindades, cópias mais ou menos fieis dos homens, mas da mesma busca do absoluto do sentido. Interpretar, por exemplo, a, desesperada mas esperançosa, busca de virtude humana por parte de Aquiles como

Ver, ainda, nossos trabalhos: “A eternidade na mão. A tragédia de Gilgamesh como paradigma de humanidade”, in *Didaskalia*, nº de homenagem ao Professor Doutor Isidro Alves, Lisboa, Faculdade de Teologia, 2003, pp. 577-604; “A epopeia de Gilgamesh: da dinâmica do poder, à acção do amor”, in *Itinerarium*, ano L, nº178/179, Janeiro-Agosto, Lisboa-Braga, 2004, pp. 13-26.

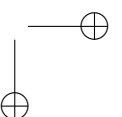
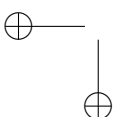
⁹PEREIRA, Américo, “O crisol da bondade. Do ser, para aquém do bem e do mal. (Breve comentário ao *Livro de Job*)”, in *Itinerarium*, Ano XLIX, nº 177, Setembro-Dezembro, Lisboa-Braga, 2003, pp. 499-536.

¹⁰Para Lavelle, o valor não é fruto de um juízo, mas isso que, sendo o absoluto de acto presente em tudo, permite quer o seu acto de ser quer a possibilidade de sua relação; o valor é dado numa intuição.

¹¹HOMÈRE, *L'Iliade*, trad. franc. por Mario Meunier, s. 1., Le Livre de Poche, [1984] (re-impressão da edição de 1956, Albin-Michel).

¹²HOMÈRE, *L'Odyssée*, trad. franc. por Victor Bérard, s. 1., Le Livre de Poche, [1984] (re-impressão da edição de 1931, Librairie Armand Colin).

¹³HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, trad. franc. por Claude Terreaux, Paris, Arléa, 1998; *La théogonie*, trad. franc. por Claude Terreaux, Paris, Arléa, 1998.

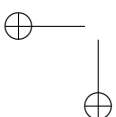




mero fruto de contingências culturais ou sociais é não perceber que o que o herói maior da *Iliada* busca é um absoluto, em nada inferior ao de Gilgamesh: apenas este absoluto justifica quer o sobre-humano esforço dispendido quer os patamares atingidos quer, ainda, a fama que tais feitos, por mais “imaginários” que sejam, deixaram, pois apenas a procura de tal absoluto tem força semântica suficiente para mobilizar a atenção e o interesse de sucessivas gerações, que se sentem paradigmaticamente retratadas em tal empreendimento. O acto buscado por Aquiles é o único acto capaz de evitar a sua transformação em rei-sombra, o que Aquiles persegue é a pureza do acto, que é *doxa*, sim, mas porque é luz. É esta claridade de pureza ontológica máxima que a obra de Lavelle nos dá e a que nos convoca permanentemente, possíveis heróis da nossa própria saga ontológica.

Mas há uma figura que melhor exemplifica o sentido de busca do máximo ontológico possível para cada homem, proposto por Lavelle. Essa figura é Odisseu. Se Lavelle vê o homem como aquele que participa do acto puro, aquele que é dotado com a possibilidade de co-criar o seu mesmo acto e, com ele e nele, o acto que, sob a forma de sentido, nele e com ele emerge, a figura de Odisseu corresponde a uma intuição precursora deste sentido, pois Odisseu é aquele que, contra quase tudo e quase todos, homens e deuses, sob a protecção da deusa da inteligência, é capaz de ir construindo, não o seu destino, mas o seu *acto*. É aquele que participa perfeitamente do acto total em que se encontra, aquele que bem o aproveita, não o “espertalhão” de que se fala, mas o *inteligente*, que é capaz de ler (*legein*) o acto, o *sentido da presença*, e a ele e com ele se *conformar*. A sua *nostalgia* é o paradigma do acerto ontológico. O seu regresso, não apenas ao *oikos*, mas àquilo que lhe dá ontológico sentido, ao seu essencial complemento de humanidade e de ser que é Penélope, é o exercício do caminho e do labor que permite *a união com o que plenifica o seu acto*.

O *guerreiro descansa*, não da guerra, mas *da ausência de absoluto*, ausência que o fez errar no tempo e no espaço, acertando sempre, porque sempre em consonância com o ser. Esta é uma excelente imagem poética da participação. Com esta imagem, podemos perceber que as grandes linhas temáticas da história do pensamento não são matéria historiográfica, mas lugar de encontro daqueles que com elas são capazes de se medir. Lavelle é o filósofo que se consegue medir com Odisseu, não no encontro das materiais armas da *aloga*,





mas no encontro da espiritual preocupação com o retorno ao absoluto do acto de que (aparentemente) nos encontramos afastados.

Mas talvez seja com o menos prezado Hesíodo que a busca pelo absoluto atinja o cume, em tempos “pré-filosóficos”. A injustiça que atinge o homem em *Os trabalhos e os dias* quer seja a injustiça de origem humana quer de origem extra-humana – natural ou teológica – aparece como desmentido formal e material, na realidade transcendente à pura interioridade humana – a que pena e sente – da presença, nesta mesma interioridade, de uma, deste modo paradoxal, *intuição de um absoluto de justiça*, única fonte possível para o desejo de justiça do homem. Assim, Hesíodo intui a presença de um sentido de absoluto, necessariamente ontológico, a partir do qual tudo é avaliado, mesmo os deuses. É a este sentido do absoluto descoberto em tudo que Lavelle chama valor.

Mas Hesíodo vai mais fundo, na sua *Teogonia*, em que busca o *logos*, já não apenas da justiça e aparentados, mas de tudo. Não nos podemos deixar distrair pelo superficial espectáculo da intrincadíssima teia de intriga, mais ou menos teratológica, da genealogia cósmicodivina: o fundamental é a descoberta de que *tudo o que é tem uma comum origem*, obedece a uma mesma única força, de que tudo o que pertence ao final reino de luz e sombras dos olímpicos teve a sua origem no mesmo e único fundo comum de tudo e sobre o qual tudo ainda assenta – o *khaos*.¹⁴ É este *khaos* que constitui o divino fundo matricial de tudo e a que tudo fica para sempre sujeito, dado que tudo dele proveio e sobre ele tudo assenta. Positividade ontológica e ontológica negatividade nele tiveram, têm e terão origem, pois nele radica o absoluto da *energeia*, absoluto de actualidade, de metafísico movimento de que tudo necessita para ser em acto. Podemos dizer que toda a cultura grega posterior vai ser um comentário, não a esta obra, mas à intuição do sentido que ela manifesta. Ora, em Lavelle, o mesmo sentido da unidade de *energeia* fundamental e única está patente na intuição do *acto puro*, cujas características superficiais não são obviamente comparáveis com as do *khaos*, mas cujo divino matricial

¹⁴Num outro contexto e com um pretexto diferente, também Nietzsche percebeu o mesmo, intuição que serviu de base à sua famosa distinção entre o dionisíaco e o apolíneo, em que o primeiro é a matriz única de tudo, mesmo do segundo: NIETZSCHE, F.W., *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, trad. port. *O nascimento da tragédia ou mundo grego e pessimismo* por Teresa R. Cadete, a partir da *Kritische Studienausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1967-1988, s. 1., Círculo de Leitores, 1996.





papel de fonte de tudo corresponde a uma mesma fundamental intuição. E esta intuição é a intuição do *absoluto da possibilidade*, metafisicamente entendida.

Consubstanciando a afirmação de que o pensamento grego posterior à *Teogonia* é um comentário à intuição básica nela manifestada da unidade do fundamento último de tudo, e entrando já no campo do academicamente canonizado como filosofia, a primeira figura que encontramos é disto um excelente exemplo e símbolo: Tales de Mileto.

O cerne da filosofia da tradição iniciada por Tales é a *intuição do absoluto do ser*, de *isso que é a pura actualidade de haver algo*, sempre em oposição e em absoluta *contradição com o nada*. Assim, cada um destes precursores da grande tradição filosófica que começou com Sócrates tem como ponto fundamental da sua contribuição para o esclarecimento do absoluto do sentido do ser a sua intuição daquilo que constitui este mesmo absoluto: a *arkhe*. As diferentes, não concorrentes nem convergentes nem complementares, mas absolutas “*arkhai*”, no sentido de cada uma delas definir, para o seu intuidor, a fonte, a origem, a causa, o motivo primeiro e último, o fim de tudo, marcam, pois, os diferentes modos de intuir, *noein*, e de dizer, *legein*, o absoluto do que é. A própria grandeza – desde sempre reconhecida – desta filosofia nascente é a consequência necessária do seu objecto, não a estéril discussão sobre fictícios problemas, mas o ontológico valor do real, no seu sentido mais vasto de pura actualidade de ser presente à nossa experiência e como nossa experiência.

Dizer, pois, que a água é a *arkhe*¹⁵ de tudo, não é proferir uma afirmação infantil acerca da natureza do real, mas passar, para o domínio do *logos* comum, a intuição de que há *uma unidade ontológica fundamental* em tudo o que existe, consubstanciada numa matéria universal, que é matriz ontológica

¹⁵Sobre este termo, consultar, por exemplo, KIRK J. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD M., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, trad. port. *Os filósofos pré-socráticos* por Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994; VOILQUIN, J., *Les penseurs grecs de Thalès de Millet à Prodicos*, Paris, Flammarion, 1964; JAEGER, W., *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1936, trad. port. *Paideia, a formação do homem grego* por Artur M. Parreira, Lisboa, Aster, 1979 ; ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973 ; BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie I*, Paris, PUF, 1983; COLLI, G., *Nature aime se cacher*, Combas, Éditions de l'Éclat, [1994].





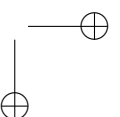
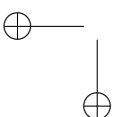
de tudo o que se manifesta na experiência – sensível, mas não só¹⁶ – própria do homem. Deste modo, a água deixa de ser apenas algo de material, para adquirir estatuto de *princípio metafísico da física*, isto é, descobre-se que, na física (natureza), há um princípio absoluto de unidade, que a ergue como física, e sem o qual não haveria física alguma, ser algum. A intuição do carácter principal metafísico da água é *a descoberta do absoluto da actualidade*, presente em tudo e de tudo matriz. Como se sabe, esta intuição inaugural teve consequências perenes no desenvolvimento do pensamento a que deu origem.¹⁷

Deste modo, toda a filosofia subsequente irá pensar este absoluto actual, diferenciando-se em miríades de intuições, que vão progressivamente enriquecendo o património semântico fundamental da humanidade¹⁸ e criando

¹⁶ A distinção analítica, muito útil em termos da compreensão do modo como eventualmente funciona a nossa inteligência globalmente entendida, entre as diversas formas de experiência e de intuição correspondentes não pode ser confundida com uma distinção real entre formas de experiência, hipostasiando estas e criando entre as suas formas diferenciadas uma diversidade que introduz entre elas uma separação ontológica impossível de remediar, quando se tenta posteriormente uma visão sintética e unitária do mesmo acto único de inteligência. Se o acto de inteligência de cada homem não é, em sua mesma actualidade, um acto único e íntegro, metodologicamente analisável em modos funcionais (sensibilidade, “inteligência”, vontade, ...), então não há verdadeiramente um acto de homem íntegro, mas apenas algo como uma federação de tipos de intuição e de experiência, sem qualquer ligação essencial e substancial entre si. Que não se confunda a incapacidade de saber o que é, no seu fundo e no seu acto e no seu mais ínfimo e íntimo pormenor, o acto de inteligibilidade do homem, com qualquer forma de “realismo” redutor, de tipo idealista ou qualquer outro, que nunca são mais do que formas disfarçadas de “agnosticismo” semântico e antropon-ontológico: se não se sabe o que o homem é em seu mais profundo acto, que não se reduza este à pseudo-soma analítica de funções que só fazem sentido se referidas não a uma qualquer soma analítica, mas a uma *unidade lógica e ontologicamente anterior que a suporte e signifique*. A incapacidade sintética ou intuitiva do homem não deve ser confundida com a sua falta de unidade semântica ou ontológica. Assim, todas as “faculdades” do homem mais não são do que facetas de um mesmo acto, que se confunde necessariamente com o seu mesmo acto de ser, enquanto acto dador de sentido, sentido este que, no seu absoluto acto, dá o mesmo homem e o correspondente ser ambiente, numa periclitante e sempre dinâmica e misteriosa unidade de sentido

¹⁷ Todo o pensamento que se seguiu, e é, na tradição ocidental, todo o pensamento, ou assume a grandeza desta intuição, positiva ou negativamente, e participa desta mesma grandeza ou não assume e entrega-se, não ao risco de pensar o absoluto da presença – da “presença total”, que há que salvar, isto é, que inteligir e transformar em sentido, em ser –, mas a um ruminar de questões sem relevância para o que importa: pensar o sentido, como sentido pensante, do que é.

¹⁸ Este tipo de descobertas é cultural no sentido mais forte e profundo do termo, coincidente



o que há de mais precioso na produção humana que conhecemos como cultura.¹⁹ Quando Anaximandro pensa o seu *apeiron*,²⁰ não quer fundamentalmente pensar a injustiça da adveniência ao ser de uns “entes” em prejuízo de outros possíveis, mas *o carácter absoluto dessa mesma adveniência*, formalizado no que se manifesta. É esta manifestação que tem de ser pensada, não na sua relatividade, mais ou menos moralista, mas no absoluto da *manifestação*, que só pode acontecer – e, aqui, é o sentido do absoluto do movimento que está em causa, não o movimento meramente físico, cinético, mas o absoluto do movimento, como o *surgimento absoluto de algo*. Ora, este surgimento não pode advir a partir de um nada absoluto. Advém de algo que, esse, não se patenteia, senão na e por meio da manifestação do que se patenteia, mas que com ele não coincide. Assim, se o mundo da manifestação é o mundo da forma e da definição, isso que é a fonte de toda a manifestação, mas não

com a fundação semântica da própria existência actual da humanidade. Estas descobertas não são regionais, próprias de “Ocidentes” ou de “Orientes”, dependentes desta ou daquela forma linguística, geográfica, climática ou outra: podia não ser “água”, se água não houvesse; mas seria uma *arkhe* menos digna a que dissesse, desde a “areia” do deserto, o que a “água” de Tales diz? Quem ousa tal afirmar? Deste modo, fora de um âmbito de comparativismo reducionista exarcebado, o valor de inteligibilidade noética destas intuições e destes símbolos mede-se não por uma bitola de tipo histórico-geográfico, mas por um padrão universal de real avanço da inteligência do acto do homem sobre o seu mesmo acto de homem, enquanto homem, em que toda a possibilidade semântica do ser converge. Tal é sempre universal: quando se intui o sentido presente num *Gilgamesh* ou num qualquer outro mito (melanésio, polinésio, de sul ou de norte, de este ou de oeste, etc.), é a humanidade toda – assim a notícia a alcance – que cresce, na sua única verdadeira região ontológica própria, desde sempre global: a sua mesma universal humanidade. Não perceber isto, é condenar-se e condenar os outros a viver num regime intelectual de atávico etnocentrismo.

¹⁹Como é evidente, não desconhecemos ou menosprezamos os contributos não oficialmente filosóficos. Mas a filosofia oficialmente considerada não esgota nem a capacidade nem a actualidade pensante fundamental do homem e toda a grande produção cultural deve esta mesma grandeza à presença da preocupação com o que interessa: o sentido do absoluto presente em tudo – toda a produção cultural em que esta busca por este absoluto não esteja presente não consegue erguer-se acima de uma mediania medíocre, sem a chama que se encontra presente apenas *no encontro pessoal com a questão pelo absoluto do valor do ser*, não do ser abstracto dos “tratados”, mas do ser presente em mim, que me constitui e que eu sou.

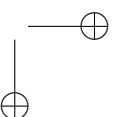
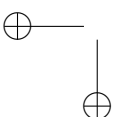
²⁰Cf. nota 15. Gericamente, prestamos aqui homenagem a estes autores, que nem sempre acompanhamos, mas que muito respeitamos, pela profundidade da sua análise, irmanada por uma não menos profunda capacidade própria de reflexão, fazendo deles verdadeiros comentadores e exemplos de virtude científica. Para o período anterior a Sócrates, remetemos para estes autores.

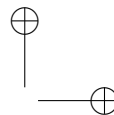


se manifesta directamente, só pode ser “não-formal” e “não-definido”, *indefinido*, portanto. Mas, se bem que esboçada já em Tales, a intuição de um outro modo de perceber o infinito, não apenas como o “não-finito”, mas como a fonte eterna e infindável de tudo – o que é substancialmente diferente – aparece mais nitidamente na intuição de Anaximandro, pois, quer o sentido de uma fontalidade indefinida, não definível e não finita, de tudo, quer o sentido de uma eterna ciclicidade fontal, se bem que aparentemente opostas na expressão, complementam-se em termos da intuição central do filósofo. Aqui, o que está fundamentalmente em causa é o *absoluto da fontalidade do que é* e, para o serviço do sentido deste absoluto, quer uma intuição de uma infinidade positiva fontal de tipo linear quer o sentido de uma fontalidade infinita de tipo circular cumprem o mesmo papel, o de marcar o sentido de um *absoluto infinito metafísico*, origem de toda a manifestação física. Vai ser esta mesma preocupação com o absoluto metafísico, que tudo explica, que vai mover a investigação de Lavelle. Não se trata, claro está, de uma mera e fútil influência, com mais de dois mil e quinhentos anos, mas do trabalhar pessoal próprio daquele que é o grande tema da reflexão filosófica, em outro tempo cultural e, sobretudo, por outro homem.

Anaxímenes encerra o conjunto dos chamados “físicos” ou “fisiólogos” ou “milésios” ou, ainda, “jónios”, mas não encerra a linhagem dos que se preocupam com o cerne da realidade. A grande contribuição deste filósofo, não é tanto a “concretização” do *a-peiron* na forma do ar, definindo-o e materializando-o, mas a introdução de um *princípio mecânico absoluto* de explicação total da formalização do manifestado. Este princípio é a rarefacção e a condensação, que permite, a partir da *arkhe* ar, obter tudo o mais, apenas concentrando o ar. Embora este pareça continuar a ser, quanto às suas “dimensões” *a-peiron*, indefinido ou infinito, o *carácter mecânico* do processo de diferenciação necessariamente obriga a um sentido material desta *arkhe*, sendo, deste modo, objectivamente, este filósofo o introdutor do materialismo na história do pensamento. Lavelle vai construir todo um edifício filosófico em que ensaia, não propriamente contrariar Anaxímenes, mas a tradição materialista que este, possivelmente de modo involuntário, inaugurou, esforçando-se por demonstrar que não é possível reduzir a uma mera combinatória mecânica isso que é o específico próprio do ser como unidade semântica.

Optamos, agora, por passar ao famoso par de postulados contrários filo-



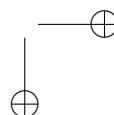
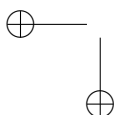


sóficos e metafísicos, Heraclito e Parménides.²¹ O primeiro aparece retratado como o filósofo do “movimento”, enquanto que o segundo aparece como o filósofo do “não-movimento”, tecendo a historiografia filosófica uma interessante – nem sempre pelos melhores motivos – oposição sistemática entre o carácter de absoluto “mobilismo” de um e de absoluto “imobilismo” de outro: o segundo seria o defensor do “ser”, contra o primeiro, defensor do “devir”, que, nesta primária oposição, passa necessariamente a “não-ser”. Deste modo, temos uma artificial oposição entre as intuições de Heraclito e de Parménides. Ora, o fundamental tanto da intuição de um autor como do outro não é o particularismo exterior do modo como transmitem as suas intuições, mas o cerne destas. E o cerne das intuições destes filósofos, aparentemente nos antípodas metafísicos um do outro, é, também, *o sentido do absoluto do que é*. Só que esse absoluto é diferente, oposto mesmo. Mas não é esta oposição que é o fundamental, mas sim a intuição de um absoluto princípio que tudo explica, que tudo “salva”.

Quer o *Logos*, para Heraclito, quer o Ser, para Parménides, são o absoluto do que é. Sem o *Logos*, não há actualidade ontológica alguma; o *Logos* é, pois, tão “imóvel” quanto o Ser de Parménides. E, tanto para um como para o outro, tudo o que não é *Logos* ou Ser não é mais do que ilusão.²² No entanto, esta ilusão não é um absoluto não ser, mas algo que, em aparente paradoxo, ainda é ser. Ambos os filósofos descobrem *o sentido absoluto da actualidade*, por contraposição, não ao movimento, que é secundário, mas ao nada, absolutamente entendido. *O movimento é o absoluto de acto que se opõe* – com sucesso, diga-se – *ao nada e o ser é a intuição do absoluto do que é*, ou seja, de actualidade, que contraria em absoluto o mesmo nada. Um e o outro são

²¹Sobre estes autores, consulta-se, com grande gozo intelectual: BEAUFRET, J. *Parménide: Le poème*, Paris, PUF, 1996; COLLI, G. *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi Edizioni, 1975, trad. port. *O nascimento da filosofia* por Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1998; Idem, *Nature aime se cacher*, Combas, Éditions de l'Éclat, [1994]; ROBIN Léon, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, [1973].

²²Há quem diga: “e, portanto, não ser”. Mas este é um uso ilógico da linguagem, dado que relativiza o sentido absoluto do não ser. De facto, Parménides tinha razão: o não ser não é, mas não é mesmo, quer dizer, o que não é não ser é necessariamente ser; de algum modo, é aqui que as duas intuições se tornam complementares, pois, Heraclito bem percebeu que o devir é exactamente este ser que não é o absoluto do ser, mas que também *não é nada* e que tem de ser “salvo”, como ser que é. É a intuição que está na base do sentido da participação, que Platão tão bem irá tratar e que Lavelle, a seu modo, irá magnificar.





o *logos* absoluto de tudo, o seu ponto fixo, metafisicamente arquimediano, verdadeiramente divino. Estes autores entenderam *o sentido da pura actualidade do que é*. É este mesmo sentido que vai servir de coluna vertebral ao pensamento de Lavelle;²³ tudo dele decorre, como, na filosofia, tudo decorre da intuição.

Seguindo o rasto do progresso da intuição acerca do absoluto do ser, a chamada “teologia” de Xenófanés denuncia anteriores visões – nas comuns versões coevas de um Homero e de um Hesíodo, sobretudo – do exemplar divino como indigno desta mesma exemplaridade, pois os paradigmas que configurava manifestavam, não um sentido de unidade e dignidade ontológica, mas de caótica confusão, em que a epifania do que deveria ser o melhor da actualidade possível se revelava inferior a muito do que de pior o homem era capaz. Representa, pois, *o momento em que o homem atinge um patamar de intuição ontológica que faz dele critério da dignidade ontológica manifestada*, não apenas num sentido meramente horizontal físico e humano, mas vertical, pondo em causa a grandeza dos padrões ontológicos até então manifestados. É o momento do nascimento da consciência do absoluto presente no ser, consciência que é indiscernível da mesma intuição que constitui o homem como interioridade semântica e pensante. É em nome desta mesma intuição do absoluto presente no ser, na sua actualidade, no seu acto, que Lavelle se debruça longa e profundamente sobre a questão do valor, nomeadamente na obra monumental *Traité des valeurs*, notável síntese ontológica sobre *o que há de absoluto em cada acto*. O deus que Xenófanés propõe é, pois, o deus que reflecte este mesmo sentido de absoluta unidade e positividade, incompatível com a mediocridade ontológica dos antrópicos deuses tradicionais.

Mas é também o absoluto isso que o mítico Pitágoras e a sua sacra escola vão anunciar ao mundo, na forma do número. Este não é divino porque o mestre de Samos assim o diz: a essência numérica do que é significa, profundamente, que a natureza de tudo depende quer de uma unidade matriz, que a tudo subjaz e suporta, quer de uma matematicidade, isto é, de uma relacionabilidade que tudo informa, a partir daquela mesma unitária matriz, rebentando numa, então escandalosa, possibilidade de infinitude ontológica, que parecia poder fugir à rede de uma razão, que porfiava por passar de um regime de

²³O grande exemplo tético desta afirmação é a obra matriz *De l'acte*, acolitada pelas outras três que compõem *La dialectique de l'éternel présent*.

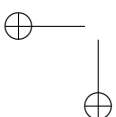




finitude a um de infinitude positiva, em que o ser ganhava foros de infinitude actual. Esta fresta intelectual, aberta pela intuição matemática do ser, provou estar demasiado avançada para a época, mas é ela que suportará a posterior intuição platónica de um bem, hiper-noético, porque fonte infinita de ser e de luz. A humana incapacidade de, por exemplo, conceber o número que constitui a raiz quadrada de dois ²⁴ provava, não a irracionalidade profunda do ser, mas a sua transcendência actual relativamente a qualquer tentativa de apropriação mental. Este escândalo terá bem diferente apropriação com um Anselmo ou um Heisenberg. Com Lavelle, o sentido relacional marca o acesso intuitivo nosso ao que é a infinitude actual do acto puro, não irracional, mas acto de uma “racionalidade” infinita, inacessível, na sua infinita actualidade, a todos os homens, mas por eles participável, na medida da sua grandeza actualizante.

Zenão de Eleia procurou mostrar a irracionalidade do movimento, demonstrando, assim, a verdade das teses ditas imobilistas de seu mestre Parménides. É possível. Mas o que Zenão prova é a *impossibilidade de divisão*, não do movimento nem do espaço nem do tempo, mas do acto. Movimento, espaço e tempo são mensuráveis, comparáveis, após mensuração, logo, há uma compatibilidade entre o que são e a humana capacidade de medir. Continuamos sem saber o que são, em si, mas temos muitas teorias, que mais não são do que *alternativas métricas* de discurso sobre eles. Mas o que não se pode dividir ou medir é o acto: que é *meio acto*?; o que não se pode comparar

²⁴Muito mais importante e significativo do que o escândalo suscitado pela descoberta deste “número irracional” foi a descoberta de um, até então, insuspeitado universo sem fim pensável ou intuível (daí a a sua “irracionalidade”) em que a densidade ontológica adivinhável – a “densidade”, não o seu pormenor – representava e representa uma forma ontológica exactamente não limitada ou limitável, não “peirática”, verdadeiro *apeiron* ontológico. Com estes números infinitos, isto é, cuja constituição e descrição “íntima” nunca mais termina, sendo actualmente infinita (isto é, a raiz quadrada de dois é um infinito actual), descobriu-se uma forma de ontologia actualmente infinita. Ora, como, para os pitagóricos, os números não eram apenas formas representacionais de realidades a eles transcendentas, mas a mesma essência da realidade, isto é, os números eram a real realidade do que é, o que se descobriu com a raiz quadrada de dois foi um modo infinito de ser, de actualidade infinita do ser. Que tal descoberta tenha causado espanto e repulsa não é surpreendente, mas não retira o valor objectivo à descoberta, mas apenas à capacidade de resolver em inteligibilidade actual uma nova forma de inteligibilidade potencial recém descoberta. Felizmente, com Platão, iniciou-se o processo de tentativa de descoberta do acto dessa realidade infinita, positivamente infinita. Com Anselmo e Heisenberg, descobriu-se que a tarefa é, também ela, infinita. Mas não foi já isso que Platão deu a entender quando pôs o Bem para lá de toda a essência, hiper-*ontologicamente*?





é o acto: que significa dizer “este acto é maior do que aquele”? ou “este acto é melhor do que aquele”? – qual é o critério absoluto de comparação e quem o fornece? Os argumentos de Zenão referem-se a actos e, como tais, referem-se a *unidades insecáveis*, indecomponíveis, imensuráveis, no que têm de único e absoluto. É este sentido do valor único de cada acto que transparece, em Lavelle, como a presença do absoluto nele, presença dada na e pela participação: e cada ser participa unitária e absolutamente do acto que o ergue.

Nesta mesma senda da pesquisa do que há de absoluto no ser, a figura de Empédocles enquadra-se como aquele que descobre este mesmo absoluto em diferentes manifestações da actualidade do ser: o filósofo das chamadas quatro raízes materiais e da esfera, do amor e da discórdia procura entender quer a unidade material profunda do que é quer a forma da sua possível perfeição quer, ainda, o motor das transformações, que possa explicar tanto a perfeição quanto a imperfeição presentes no fenómeno. Em tudo isto, descobre absolutos: na materialidade dos seres, há uma sustentação - física, porque presente manifestamente na natureza do que é; metafísica, porque presente como suporte não acedível na sua mais radical profundidade – infinita, dada pela essencial substância própria de cada ser, a sua combinação de raízes; na forma, a perfeição é como que motivada teleologicamente pela esfericidade a que o ser é convocado; no movimento, pelo carácter absoluto dos dois princípios motores alternativos e alternantes: amor e discórdia. Em Lavelle, encontramos, não propriamente influência de Empédocles, mas a preocupação com a sustentabilidade material dos seres, dada na e pela sua forma de participação, a preocupação com o sentido de uma perfeição última, que a tudo convoca para a sua possível própria “esfera” ontológica, participante da “esfera” acto puro; a preocupação com o entendimento do movimento, não como mera deslocação tópica, mas como a própria actualidade absoluta do que é, que, em Lavelle, é apenas motivado pela possibilidade da grandeza positiva do acto, sem pólo negativo outro que não seja a própria capacidade humana para dizer que não à pura possibilidade de grandeza ontológica. Mas há um paralelo interessante na vida destes dois grandes da filosofia: Empédocles, consta, entregou-se ao fogo do Etna, não para morrer, mas para viver nesse mesmo fogo; Lavelle não deixou de se entregar ao fogo do espírito, em prol da inteligência do acto, contra os que, incapazes de pensar por si, preferem a tepidez do pensamento decantado.

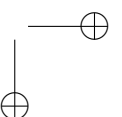
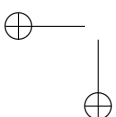
Anaxágoras, o filósofo que é tido como o introdutor das preocupações fi-





losóficas, na, até então, supostamente não filosófica Atenas, é o fecho de abóbada de um percurso de busca do absoluto metafísico presente no que é. Para ele, este absoluto tinha duas formas de tradução: materialmente, a existência explica-se pela presença em tudo de infinitas unidades de indecomponível e irreduzível essência própria de cada coisa, as chamadas homeomerias, unidades mais metafísicas do que físicas, pois o acesso ao que são não é possível fisicamente, apenas por meio da presença no homem de algo de especial, o espírito, *nous*, forma humana de uma realidade metafísica que produz e rege, por presença essencial no que produziu, o mundo. Pela primeira vez, aparece a referência a uma realidade absolutamente não material, de que toda a realidade material depende, o *nous*, bem como o entendimento e o sentido que possam habitar esta mesma realidade material, caso do homem. Se bem que a participação, como definida por Lavelle, seja muito diferente da relação do *Nous* de Anaxágoras com o seu mundo, o sentido da presença do absoluto no relativo, como aquilo *sem o que* nunca haveria relativo algum, é comum. Bem como comum é o sentido de uma concomitância de transcendência do princípio, enquanto, puro princípio, ao que dele depende, mas de imanência,²⁵

²⁵O vetusto par (transcendência-imanência), excelente para configurar intelectualmente a relação entre o que é a pura interioridade possivelmente auto-referente do homem e isso que não encontra qualquer referência possível naquela mesma interioridade (algo que Descartes tão bem percebeu, e em que tão mal acompanhado caminha), não suporta logicamente uma leitura em que a necessária relação de paridade que o constitui supostamente passa por uma solução de continuidade – absoluta, como todas as soluções de continuidade. Se não há qualquer relação de continuidade ou de contiguidade entre transcendência e imanência, então uma e a outra são *absolutamente irrelativas* e o par não faz qualquer sentido como par. Transcendência e imanência não se referem a duas realidades diversas, mas a dois modos de ser de uma mesma realidade que não é, em si, transcendente ou imanente, mas unívoca, no sentido de ser a mesma actividade absoluta que tudo mantém em acto e que se constitui numa infinidade positiva de actualidade (a redundância não é evitável, pois não há outro modo de o dizer). A única alternativa seria não uma outra qualquer forma de actualidade (ou de “ser”), mas o nada. Assim, não se confundindo, transcendência e imanência são duas formas diferentes, absolutas e, porque absolutas, reais nessa mesma diferença, de um mesmo acto universal se manifestar e se manifestar ao homem (perante qualquer outra forma de inteligibilidade, é possível que este par não tenha qualquer significado: o que é a transcendência para um anjo e para uma pedra; mas a não confusão ontológica não se lhes aplica?). Do ponto de vista do homem, a imanência é o seu mesmo acto, em que tudo o que foi, é e poderá ser vem ao acto: tudo, mesmo a transcendência. *Esta só o pode visitar em sua mesma imanência*. As formas ontologicamente perversas de perspectivar a relação entre estes dois elementos do par passam sempre por uma redução de um deles ao outro; mas, sem esta redução, o par manifesta ontologicamente a cons-





pois isso que dele depende tem necessariamente em si a sua marca matricial. Não se trata de visões “panteístas”, mas de visões que não introduzem entre o princípio e o principiado infinitos, inultrapassáveis, senão por meio de vãos artifícios literários, sem valor ontológico.

Com atomistas e sofistas, é o próprio sentido do absoluto que é posto em causa, ainda que de modos muito diferentes. Os atomistas, tipificados nas suas duas primeiras figuras: Leucipo, de que pouco se sabe, e Demócrito, que foi pensador de longa e produtiva vida, contemporâneo de Platão. Demócrito busca, não propriamente um absoluto para explicar o ser, mas um princípio físico que desempenhe tal tarefa. Passará à história como o descobridor dos átomos, o que é verdade, mas apenas num sentido não moderno-contemporâneo do termo. O ser não tem propriamente um absoluto que o sustente. Não há esse absoluto, o que há, na vez dele, é um conjunto imenso de pequenas partículas incindíveis, os literais átomos, que tudo produzem, não por meio de qualquer atracção ou moção transcendente, mas apenas porque existe um *não explicado ou objectivamente justificado movimento* no seu seio. Este mesmo movimento é essencialmente caótico, mas como é imenso, pode desenvolver-se de muitos modos. Ora, alguns desses modos são favoráveis aos encontros entre átomos, que, assim, se prendem casualmente uns aos outros, formando indefinidos agregados, de entre os quais há a salientar os antropicamente favoráveis, isto é, aquilo a que chamamos o mundo: cosmos que mais não é do que o agregado, complexo, de fortuitos encontros entre átomos, *sem qualquer sentido pré ou pós definido*. O mundo de Demócrito é um caos geral, entrecortado por *inexplicáveis* momentos de aquilo a que nós chamamos ordem, mas que mais não é do que uma modalidade de desordem, também ela, *por acaso*, favorável ao homem e ao seu mundo. Demócrito não é o pai do moderno atomismo, muito mais fino e inteligente, mas é, sem dúvida, o pai intelectual daqueles que, arredado *Deus* do cenário intelectual, e na falta de melhor, o substituíram pelo *acaso*;²⁶ também desempenha papel importante

tituição geral do acto do homem, em que, no seio de uma imanência, se manifesta tudo o que é possível manifestar-se, incluindo tudo aquilo que não pode provir de uma tal imanência, pois não encontra nela razão suficiente para explicar cabalmente o seu mesmo acto, isto é, a própria transcendência. Cada uma é o que é; ambas são irredutíveis à outra e ambas não podem existir sem fazer apelo à outra, neste acto transcendente e imanente que é o acto próprio do homem. Eliminar uma ou outra, é eliminar o homem.

²⁶ Interessante notar como este acaso, variegadamente, assume contornos de tipo divino em





na preparação das teorias evolucionistas absolutamente anti-teleológicas. Ora, é exactamente contra este sentido de absoluta falta de sentido último para o ser que Lavelle se esforça por pensar, nos mais variados domínios, demonstrando que apenas uma inteligência infinita pode explicar os assomos de ordem e de beleza que se fenomenalizam neste “nosso mundo”: para Lavelle, a alternativa a esta inteligência infinita, de infinito positivo acto, não é a ausência de inteligência, mas o absoluto da ausência, isto é, o nada.

Com os Sofistas, embora o interesse fundamental do seu labor não fosse propriamente científico-especulativo ou filosófico, tendo a questão propriamente cosmológica e arqueológica desempenhado pouco relevante papel na sua actividade, surge um outro grupo de pensadores e homens de acção que desvaloriza o interesse pela busca do sentido absoluto do ser; aliás, para o sucesso da sua actividade, a negação da existência de um qualquer absoluto era essencial. Era na política e nesta entendida como meio não de administrar o poder no sentido do bem comum, mas no de o conquistar no exclusivo interesse próprio – como tão bem paradigmático na figura do Trasímaco da *Politeia* de Platão²⁷ – que residia o seu empenho. De modo a ser possível fazer triunfar qualquer argumento, por meio de uma hábil e subtil retórica, havia que *relativizar tudo*, pois, só num universo semântico de absoluta relatividade quer lógica quer ontológica, é possível semelhante intento vingar: a existência da possibilidade da intuição de um absoluto transcendente *ao universo retórico instituído* e válido independentemente dos padrões comumente aceites neste, como arquitectónicos de um *mundo meramente convencional*, mas do agrado de todos, implicaria necessariamente a revelação, mais cedo ou mais tarde, da artificialidade política factícia, ficcional e artificiosa de tal “mundo”.²⁸

algumas formas contemporâneas de especulação científica que, incapazes de explicar de modo racional a manifesta ordem racional da natureza, recorrem a formas neomíticas de formulação “intelectual”, personificando o acaso, remetendo para a “obra do acaso” a inexplicável explicação da tal manifesta ordem. Críticos da prosopopeia tradicional das tradicionais imagens do divino da nossa mesma tradição, acabam por cair no próprio tipo de “erro” que condenam, substituindo uma forma prosopopeica por outra, mas de menor dignidade ontológica; um Deus imagem maior por um deus imagem menor.

²⁷PLATÃO, *República*, 3ª ed., tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].

²⁸O verdadeiro triunfo do sistema sofista é nosso contemporâneo: sob a capa de uma tipologia política aberta e “democrática”, vive-se realmente num mundo globalizado em que apenas

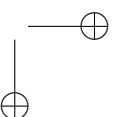
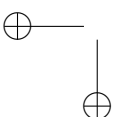




Só neste “mundo de faz de conta” político, a estratégia de educação para o poder pelo poder dos sofistas poderia funcionar. O regresso ao sentido de uma realidade transcendente àquela criada artificialmente pela agonística dos discursos da *agora* seria a morte anunciada de seu mister. Não promoviam os Sofistas um ensino *para* a ignorância nem eram eles homens ignorantes; bem pelo contrário, eram grandes eruditos, autênticas enciclopédias vivas. Mas o saber que detinham pouco se preocupava com o que o ser era, antes, com *como dominar o ser*, independentemente do que fosse. O seu interesse não era, pois, intelectual ou teórico, no sentido mais nobre destes termos, mas puramente instrumentalista e utilitarista, inventando, há dois mil e quinhentos anos, uma tradição que encontra seu máximo florescimento na época contemporânea pós-mandevilleana e, sobretudo, nossa coetânea. Os Sofistas, pois, apesar de seus méritos mnemónicos e “científicos”, representam a negação do sentido do que há de mais precioso no homem, que é a sua capacidade, não de acumular conhecimentos úteis – capacidade que compartilham com muitos outros seres não humanos -, mas de *colher o sentido presente em tudo* o que constitui a sua vida, em exercer o seu *logos*, isso que os distingue da restante animalidade não *portadora do logos*, isso que é a sua capacidade contemplativa, isto é, de intuição do sentido e, em última análise, do sentido absoluto de tudo. É isto que faz, que ergue o homem e o distingue do restante. É isto que os Sofistas visam eliminar, por perigoso, é este perigo que Sócrates e Platão tão bem vão entender e contra o qual vão lutar, chegando Sócrates a dar a vida, para não negar o absoluto que em si habitava.

Ora, é também contra esta relativização que Lavelle se bate, mostrando, com grande subtileza e profundidade, que o homem é um acto irreduzível e inalienável de *intuição do absoluto* e que, sem este acto, não há homem algum, pois o homem não é um qualquer ser material que, epifenomenicamente, pense, mas um ser que é um acto de pensamento, em que tudo, *exactamente tudo*, advém ao ser, como sentido, como onto-logia, *como sentido do que é*, na manifestação que é, e no homem e apenas nele se dá. O sentido do va-

imperam oligarquias menores, cada uma das quais escraviza os súbditos que lhe cabem em sorte da melhor forma que pode, usando sobretudo formas de retórica multifacetada (por meio do controlo apertado, ainda que discreto, dos meios de comunicação social), dirigidas para o controlo intelectual, mental e emocional das pessoas, tirando-lhes qualquer possibilidade de liberdade espiritual ou mesmo política. Na nossa sociedade, Trasímaco sentir-se-ia confortavelmente na sua *polis*.



lor é a negação da possibilidade, não de uma histórica sofística – essa sempre acompanhará a humanidade –, mas do seu triunfo, não por razões “históricas”, mas porque o homem é a negação daquilo em que os sofistas o queriam transformar: uma irrealidade, uma sombra política sem interioridade, brinquete fácil nas mãos de qualquer tirano capaz de juntar duas ôcas palavras num retórico, vazio sentido de fácil penetração nas igualmente vazias almas de cidadãos *des-humanizados*.

O sacrifício de Sócrates,²⁹ mais do que mero incidente político, representa o fecho-de-abóbada de uma vida dedicada, não fundamentalmente à filosofia, como ocupação profissional, mas a uma missão de conquista do homem para a intuição do que, não só é, nele, fundamental e essencial, mas para aquilo que *nele é o seu mesmo ser actual*: por ter descoberto este absoluto de actualidade em si, não podia Sócrates negá-lo, negando-se nesse mesmo acto de negação – o que Sócrates descobriu não foi algo de exterior ao homem, mas o absoluto de sua mesma *própria interioridade*, descobriu o absoluto que faz do homem homem e que nenhum homem pode negar, sem se negar a si próprio, não como cidadão ou membro de qualquer grupo político, mas *como mesmo ser*. Por isso, não podia fugir: seria negar o mesmo absoluto que descobriu, ao cumprir o mandato délfico da descoberta de si mesmo. Mas o que se ganha com a indicação da pítica voz de Febo, não é um conhecimento, o que ainda implica uma relação, sempre exteriorista, entre sujeito e objecto, mas *a coincidência*

²⁹ PLATON, *Apologie de Socrate* (1ª edição 1920) 12ª tiragem, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1985, (Platon: Œuvres complètes, tome I); *Idem, Phédon*, texto estabelecido e traduzido por Paul Vicaire avec notice de Léon Robin, Paris, Paris, Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1983, (Platon : Œuvres complètes, tome IV, 1ère partie); *Idem, Criton* (1ª edição 1920) 12ª tiragem, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1985, (Platon: Œuvres complètes, tome I); VILHENA Vasco de Magalhães, *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, tradução do original francês intitulado *Le problème de Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1984]; JASPERS Karl, *Les grands philosophes 1: Ceux qui ont donné la mesure de l'humain: Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus*, traduzido do alemão par C. Floquet, J. Hersch, N. Naef, X. Tilliette, sob a direcção de Jeanne Hersch, Paris, Presses Pocket, Plon, [1989]; SAUVAGE Micheline, *Socrate et la conscience de l'homme* (2ª edição), Paris, Éditions du Seuil, 1997; BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie I: Antiquité et Moyen Age* (2ª nova edição revista e actualizada por Pierre-Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac com a colaboração de E. Jeaneau, P. Michaud-Quantin, H. Védrine et J. Schlanger), Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 79-86.



absoluta com o acto que se é e a certeza intelectual, contemplativa e viva da pertença a um acto universal que habitamos e que nos habita, que nunca nos trai ou abandona – figura da presença do *daimon* – e que nunca podemos trair ou abandonar: lição da permanência na prisão, em pacífica, atenta espera da morte, *centrado em seu ser*, enquanto a restante, exterior Atenas, se buscava arqueologicamente, fora de si, na procissão anual em homenagem a Teseu. Quando a sagrada procissão retorna, Sócrates morre.

O desprezo de Sócrates pela representativa e democrática assembleia da *Bule* é a marca da *posse de um absoluto*, já não de mera verdade, como algo que está para além de si, mas *de ser próprio*: inalienável, inamissível, fora do alcance do poder político dos homens – a tribuna de que Sócrates fala, não é a *khora* de Atenas, mas o absoluto do seu acto. Por isso, tanto monta que o matem como réprobo ou o levem em ombros como herói para o Pritaneu: *sabe que o ser que é o seu não está em poder dos homens. O único homem que pode atentar contra o ser de Sócrates é Sócrates*: só ele pode manchar ou negar a bondade ontológica que atingiu. Ora, Sócrates bem o sabe, ele que “morreu” filosofando, que toda a sua vida, seu ser, é essa mesma bondade, que ele não só não vai negar, como vai transformar em nobre e imorredoiro testemunho³⁰ quer para os seus coevos discípulos quer para uma posteridade que foi capaz de intuir esta nobre missão e tarefa de transformar o absoluto da possibilidade ontológica, dado a cada homem, em um absoluto de bondade ontológica, acto de cada homem: seu, absolutamente seu. Lavelle é um notável continuador deste discipulado, sendo toda a sua obra uma *meditação socrática* sobre o fundamento do ser do homem e o modo como o homem pode ser digno, não de Sócrates ou do seu testemunho, mas de si mesmo, em honra e louvor do absoluto ontológico que o ergue e habita.

Se Lavelle se insere em alguma tradição filosófica, não de modo mera e superficialmente historiografista, mas comungando de uma mesma fundamental intuição filosófica, essa tradição é a platónica. E de pouco interessa, para a substância do que está em causa, o uso terminológico coincidente em certas matérias, que, muitas vezes, mais engana do que esclarece, ficando o comentador, incapaz de ir para lá de uma superficial erudição, fascinado por aparências de irrelevante coincidência, ilusão de contentamento com meros

³⁰“Laisse donc cela, Criton, et faisons ce que je dis, puisque c’est la voie que le dieu nous indique.”, PLATON, *Criton* (1ª edição 1920) 12ª tiragem, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1985, 54d, p. 233.





“reflexos”, quando o que importa é a “reflexão”. Não: o enxerto na tradição platónica, por parte de Lavelle, vai bem fundo e diz respeito ao que de fundamental o fundador e curador primeiro do jardim de Academo legou à humanidade.

Assim, o sentido do absoluto do ser, indesmentível, dado que o único desmentido possível seria o nada: mais do que o filósofo que luta contra a ilusão, Platão é o filósofo que se esforça por *fazer ver a evidência daquele absoluto*. O Bem, nome dado a este garante do que é, denota o sentido do que é a *pura positividade ontológica*, isso sem o que nada seria. *Este é o bem de tudo o que é*. Platão tem o sentido do absoluto da positividade de tudo o que é. O *to agathon* platónico é o que de mais próximo se pode encontrar na história da filosofia com o *acto puro* de Lavelle.³¹ Como se sabe, todo o sentido fundamental ético e político, em Platão, decorre da intuição da ontologia própria do Bem, sendo apenas atingível a excelência naqueles domínios mediante uma pedagogia total da alma, isto é, do ser do homem como um todo, cuja finalidade seja a exacta descoberta do *topos* próprio do homem, não em uma qualquer sociedade de conjunção, mais ou menos casual, de exteriores cidadãos, mas em uma polis, como único sítio possível para a *possível plenitude ontológica do homem*, individual e *comunitariamente* entendido. Esta cidade não é uma mera conjunção de interesses ou de vontades, mas a *harmonia sinfonia dos actos correctos e próprios* de cada homem, segundo, não uma natureza pétrea, mas as suas *ontologicamente íntimas possibilidades*, fazendo com que cada homem possa desenvolver os seus dotes – aqui, sim, naturais – ao máximo do que lhe é possível, *em comunidade*, isto é, *de modo a que todos possam fazer o mesmo*, obtendo-se, assim, *uma comunidade em que todos atingem o seu máximo ontológico possível que é, no mesmo acto, o máximo ontológico possível de todos os indivíduos*,³² mas de toda a comunidade, no que é a cidade perfeita. Não se trata de uma utopia, mas da *realização máxima do máximo de possibilidade racional* – sentido pleno – *do homem*.³³ Como é óbvio, esta posição ética, política e pedagógica de Platão funda-se imediata e

³¹ Como veremos, adiante, mesmo o “acto puro” aristotélico, submodo do “acto puro” platónico, não se encontra tão próximo do de Lavelle.

³² Apesar dos desmentidos de uma certa erudição de limitados horizontes intelectuais, neste sentido intuído por Platão encontra-se já nascente e crescente o que, mais tarde, com o trabalho crítico e heurístico cristão, sobretudo de Santo Agostinho, será o sentido e a noção de *pessoa*.

³³ Kant genialmente percebeu algo de muito semelhante, ao apresentar o seu tão mal compre-





necessariamente na sua ontologia. Também aqui vai Lavelle seguir o exemplo do mestre do ocidente.

O que pode incomodar profundamente na leitura de Platão, não são tanto as estranhas prescrições políticas concretas para o ensaio de fundação da sua *polis* modelo, mas perceber-se que, para Platão, *o homem é exactamente os seus actos*: após uma essência dada, pela qual não é responsável,³⁴ o homem é o que os seus actos forem, adquirindo para si uma outra essência, realizada, coincidente com esses mesmos actos. A reflexão de Lavelle acerca deste tema é abundante, como se poderá verificar numa atenta leitura de sua obra.

Um outro ponto de consonância muito importante é a questão da participação. Primeira evidência: *só o nada não participa do Bem*. O devir, não é, pois, uma absurda mistura entre ser e não-ser, absolutamente entendidos, mas o modo diferenciado como a actualidade dos seres se vai desenvolvendo. Tudo o que é é porque participa do Bem: este está presente absolutamente, desde – seguindo os esquemas dos Livros VI e VII da *Politeia* – as mais ténues sombras até ao sol, imagem cósmica do Bem. Tudo. Nasce aqui – apenas com paralelo de grandiosidade na narração do *Genesis*, quando Deus vê que o criado é bom e o proclama, (o que é espantoso) – o sentido do absoluto de positividade do que é, o sentido do bem, ontologicamente entendido, e o sentido ético do bem como o resultado de uma acção que cria um acto que participa daquela mesma positividade, bondade: *o acto bom (e belo) é aquele que introduz positividade ontológica no cosmos* – torna o cosmos mais kosmos – e o acto mau é aquele que não introduz esta mesma positividade ontológica e, daí, o mal ser definido como carência ontológica. Esta nunca é absoluta – seria o nada –, mas representa *a diferença absoluta entre o melhor estado*

endido “imperativo categórico”: a possibilidade de uma acção universalmente possível *como boa* – seria o “reino dos céus”.

³⁴O mito de Er, o Panfílio, no Livro X da *Politeia*, é uma tentativa poética para explicar o racionalmente inexplicável da diferenciação de dotes naturais – que a contemporânea genética físico-biológica almeja dominar –, miticamente atribuindo a responsabilidade, não ao homem que se é, isto é, após se ter vindo à existência com “estes” dotes, mas ao homem que se terá sido, mas já não se é, *metemsopticamente* fugindo à questão do absoluto da diferença, pois Platão não concebia que cada homem pudesse ter uma *idea* própria. Ora, o que Lavelle percebe, não é que cada homem tenha um paradigma ideal próprio, mas que cada acto, seja ele qual for, é absolutamente único e, de facto, é ele mesmo, como se fosse uma ideia de si próprio: cada um constitui, pela actualização da sua única possibilidade, um modelo actualizado, verdadeiro universal concreto. Aqui, Lavelle superou Platão.





ontológico possível – que esteve em minhas mãos realizar – e uma sua forma menor, provocada pelo meu acto menos positivo, ontologicamente falando.

A participação é fundamentalmente esta actualidade absoluta dos actos individualmente considerados, sustentada pela absoluta e contínua actualidade do Bem. A participação não tem contrário, apenas contraditório, que é o nada. Participar não é, pois, copiar ou imitar – imagens poéticas, que servem para mostrar o carácter absoluto do Bem e relativo dos bens que sustenta –, mas *actualizar o seu mesmo acto*, no e com o acto total, que tudo mantém. Para Lavelle, a figura chave da participação é o ser humano, pois é o que pode participar de forma verdadeiramente activa, agindo como co-criador quer do seu acto, no que, de si, a sua acção depende, quer do acto do restante do ser, o que lhe confere uma responsabilidade terrível tanto no que à definição de seu ser diz respeito quanto no que se relaciona com a definição do restante do acto universal a que pertence e que ajuda a determinar. Como é óbvio, tanto em Platão como em Lavelle, é aqui que radica a *fundação ontológica da ética*, não havendo, para o homem, assim entendido, diferença actual entre o seu *ontos* e o seu *ethos*. É também compreensível que uma tal perspectiva não seja muito bem aceite por quem gostaria sempre de ter uma qualquer “reserva ontológica” de emergência, não manchada pelos actos que foi realizando, melhor, sendo. Mas é vã esta “esperança”.

Muitos outros pontos de convergência haveria a ressaltar, mas todos decorrem daqueles já mencionados. No entanto, só mais uma palavra, para afirmar categoricamente que nem Platão nem Lavelle são “idealistas”, mas verdadeiros realistas, pois não reduzem, de modo algum, a realidade, na sua plenitude, a qualquer forma de ideia: pelo contrário, demonstram que é o plano da idealidade-espiritualidade que explica isso que é a existência de um sentido para o que é; que “o que é” é esse sentido, que esse sentido é o ser e que, sem esse sentido, nada haveria, pois nada seria referenciável, e a grande ilusão do homem consiste na soberba de pensar que há um mundo sem sentido, quando *é apenas o sentido que constitui o mundo*. O sábio é aquele que *sabe* que não é tudo, mas que tudo o que pode ser, sob a forma do sentido, ou está no seio do acto semântico que o constitui ou não está em parte outra alguma, absolutamente. A “presença total”, o bem estão no acto e são o acto que institui o homem: absoluto unitário de transcendência e imanência, bem absoluto.

O sentido do absoluto da actualidade do que é e do que está *sendo* re-





cebe, com Aristóteles, uma formulação nova, numa linguagem que inaugura o espaço semântico propriamente científico, tendo a investigação do Estagirita abrangido todos os campos pelos quais se derrama o ontológico³⁵ movimento de uma possibilidade, que nasce potência, mas para se tornar acto, numa actualidade e actualização cujo *inaningível limite* é o acto puro, motor imóvel de todo o *onto-poiético movimento*. Assim, desde as bases noéticas da possibilidade do discurso, numa *lógica*,³⁶ em que se busca, não o “mecanismo” do pensamento, mas a essência actual deste, como forma de movimento do que, no homem, aqui entendido como *alma*,³⁷ é capaz do sentido, isto é, da inteligibilidade do que é, seja por meio da sensibilidade – forma primeira da inteligência – seja por meio da composição silogística ou da pura intuição contemplativa dos princípios, que não têm outra forma de se tornarem “sensíveis” senão através da mesma pura inteligência em acto de integração, no seu próprio acto, das razões de ser de tudo o mais e de si mesma. *Saber como se pensa, permite pensar para saber*, confiante no acerto ontológico do que se pensa. Da garantia noética primeira, dada pela lógica, passamos ao desabrochar de toda a rosa do conhecimento, floração da outra planta do ser.

O lugar do movimento é a natureza, *physis*,³⁸ eterno brotar da possível

³⁵Para um estudo profundo da ontologia de Aristóteles, AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1983; para um estudo quer da ontologia quer da restante obra, ROSS Sir David, *Aristotle*, tradução portuguesa, *Aristóteles*, a partir da edição inglesa publicada por Methuen & Co., London, 1923, 1983, de Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1987.

³⁶ARISTOTE, *Organon*, tradução do original grego, introdução e notas por Jean Tricot, Vol. I: *Catégories*; Vol. II: *De l'interprétation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959; Vol. III: *Les premiers analytiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983; Vol. IV: *Les seconds analytiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979; Vol. V: *Les topiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950, Vol. VI: *Les réfutations sophistiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977; ARISTOTLE, *The art of rethoric*, tradução, introdução e notas por H. C. Lawson-Tancred, London, Penguin Books, 1991; ARISTÓTELES, *Poética*, tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices por Eudoro de Sousa, s. l., INCM, [1986z].

³⁷ARISTOTE, *De l'âme*, tradução, introdução e notas por Jean Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

³⁸ARISTOTE, *Physique*, Tome Premier: livres I-IV, estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas por Henri Carteron, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1983, sexta tiragem (primeira edição 1926); Tome Second: livres V-VIII, estabelecimento do texto e tradução por Henri Carteron, revisão e notas (por morte do tradutor) de Léon Robin, correcção final das provas de Paul Collomp, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1986, quinta tiragem (primeira edição de 1931).





actualidade, que se vai constituindo como acto. Esta natureza não é sem sentido: é este sentido, este *logos* do movimento, que Aristóteles vai procurar apreender, nos diversos modos em que a natureza³⁹ manifesta a ontológica tendência da potencialidade de ser para o ser.⁴⁰ Toda a natureza é tensão para ser e para ser cada vez mais e melhor, atraída por uma actualidade pura, intangível, mas omni-motora. Este motor não é algo de material ou de mecânico, mas a própria perfeição de um acto que, para essa mesma perfeição, convoca toda a possibilidade. Trata-se da passagem infinita da pura possibilidade à pura actualidade: *esta passagem é a natureza*. A actualidade, para Aristóteles, é, assim, a finalidade de tudo e, deste modo, na quadratura das causas, interiores a cada linha de actualização e à natureza como um todo, constitui a causa fundamental: o *fim* é, para cada linha de actualização, o que a faz mover-se no mesmo exacto sentido dessa mesma finalidade, sem o que não haveria movimento algum. Semelhantes considerações se podem tecer, ampliando infinitamente o horizonte, para o conjunto, virtualmente infinito, de todas as linhas-causais-finais.

A causa formal é a finalidade como modelo, modelo não universal, mas próprio de cada linha causal; mas também modelo universal para a natureza, como um todo, dado que a forma final, a que tudo é chamado, é a forma pura de uma pura actualidade. A forma, pois, serve a finalidade. Mas o mesmo acontece quer com a causa eficiente quer com a causa material: se é a primeira que molda a segunda e esta que é o receptáculo da possível forma a imprimir, uma e outra obedecem à finalidade, o que é evidente no caso da causa eficiente, e se torna também evidente no caso da causa material, se pensarmos que a pura potência, a que a materialidade se refere, é a pura potência *de receber uma forma*, não a pura potência sem mais, o que não teria qualquer significado. Ora, é a causa final que determina a forma e, assim, a potencialidade para

³⁹Toda a natureza, não apenas entendida na sua generalidade ou como isso que brota e muda, genericamente entendido, mas no mais ínfimo pormenor, a que era, naquele tempo, possível aceder. Ver ARISTOTE, *De la génération des animaux*, estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas por Pierre Louis, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1961; ARISTOTE, *Histoire des animaux*, tradução, apresentação e notas por Janine Bertier, s. l., Éditions Gallimard, 1994; ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle (Parva naturalia)*, tradução, apresentação, notas e bibliografia por Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, 2000.

⁴⁰Assunto a que a *Metafísica* dedica a sua fundamental atenção: ARISTOTE, *La métaphysique*, 2 vols., tradução, introdução, notas e índice por J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.





a forma. Mesmo a materialidade universalmente considerada mais não é do que *isso que*, em primeira e última instância, *é chamado a vir a ser acto*: sem esta vocação, não faria qualquer sentido, este é o seu papel, a sua mesma essência – *poder ser acto*, poder receber forma. Por mais estranho que possa parecer, *a matéria é a possibilidade da forma*. Ora, como a finalidade é, também ela, a possibilidade da forma, há um estranho parentesco entre a pura materialidade e a pura finalidade, podendo-se arriscar afirmar que *a matéria é o acto, entendido como pura possibilidade, e a finalidade o acto, entendido como pura actualidade*, sendo a natureza o misto de um e de outro, nunca havendo, na natureza, nem uma pura materialidade-potencialidade nem uma pura actualidade-finalidade: são ambas “meta-físicas”.

Esta intuição da natureza como o misto de potência e de acto vai enformar toda a reflexão aristotélica. A substancialidade do que é vai ser sempre, também ela, móvel, pelo que nunca há qualquer substância verdadeiramente fixa: todas elas são chamadas a transformações, pois, no limite, todas são convocadas para a pura actualidade do acto puro. Não são apenas os acidentes que mudam, deixando as substâncias imutáveis: imutável só o acto puro, pelo que tudo o mais evolui – e o termo é bem digno de Aristóteles. A substância é o que se mantém, para além dos acidentes, e os sustenta, enquanto dura, e todas duram até a sua forma, que não depende de acidentes, mudar, ressubstantivando-as, ressubstantializando-as: assim se explica o devir, que é a natureza, em que o que se modifica não são apenas os acidentes, ou não haveria propriamente natureza, mas apenas uma espécie de representação cómica, um falso *drama*. Ora, para Aristóteles, *o movimento é bem real e não se esgota nas inércias físicas, é a condição metafísica do ser*, pois é o movimento metafísico da finalidade, verdadeiramente finalista, que tudo faz evoluir, realmente, isto é, mobilizando todos os níveis de possibilidade da realidade, sem excepção.

A ética e a política aristotélicas,⁴¹ que não podem ser dissociadas, são deste movimento exemplares: como evolui o ser do homem, na sua inte-

⁴¹ As obras maiores são, respectivamente, a *Ética a Nicómaco*: ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, tradução, prefácio e notas de Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, [1987] (1ª ed. 1961), e a *Política*: ARISTÓTELES, *Política*, tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos Gomes, índices de conceitos e nomes de Manuel Silvestre, introdução e revisão científica de Mendo Castro Henriques, prefácio e revisão literária de Raul Rosado Fernandes e nota prévia de João Bettencourt da Câmara, Lisboa, Vega, 1998.



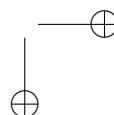
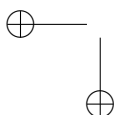


rioridade própria e na sua exterioridade política? Como aconteceu historicamente, como é ontologicamente? Da recolha das constituições das *poleis*⁴² e seu estudo, para descobrir o que faz a essência motora de uma *polis*, à finíssima observação da alma, passando pela constituição dos corpos, Aristóteles não deixou qualquer escaninho por perscrutar. A mesma radicalidade matriz governa o homem, natural, como misto de potência e actualidade, mas, como sujeito a e de finalidades próprias, individuais e específicas, também ele, metafísico, pois, movido por uma força que faz dele especial caminhante do *hodos* que leva da pura materialidade, de que também é feito e parte, à pura actualidade, que é o único a entender, tanto quanto lhe é possível, tanto quanto filósofo for, como tinham dito os mestres, nunca atraídos, Sócrates e Platão. É esta possibilidade que faz da espécie humana possivelmente diferente das demais: mista, como tudo o mais natural, ela é aquela que é portadora do *logos*, a que sabe que há um horizonte de pura actualidade: este saber, na sua evolução para uma possível perfeição, é a contemplação, forma superior e única real de felicidade, em que o homem, individual e específico, se aproxima do acto puro, que o convoca, e que *sabe disso* – saber disto é a grande felicidade do homem. Tudo o mais, toda a ciência, economia, política, ética, consubstanciada na prudência,⁴³ mais não é do que meio para atingir este objectivo, para o maior número de homens possível, como queria o mestre Sócrates e, depois dele, Platão. Em Aristóteles, prolonga-se, de forma notavelmente universalista e integrada, a tradição de intuir a ética como o modo de ser próprio do homem, mas em ligação estreita com a sua ontologia.

Lavelle não tem em comum com Aristóteles apenas o termo “acto puro”, mas, e é isso que conta, o sentido quer do que significa essa *pura actualidade metafísica*, criadora de toda a física, quer da presença dessa mesma actualidade como matriz do que vai sendo. Continua esta grandiosa e fulcral intuição do absoluto contraste entre o nada e o acto: o acto puro é o que derrota o nada, o que não é misto de nada. Também, para Lavelle, a felicidade do homem consiste na contemplação do mesmo princípio único que tudo chama

⁴²De que nos resta apenas a de Atenas: ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, tradução, introdução e notas de Delfim Ferreira Leão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [2003].

⁴³A propósito da prudência em Aristóteles, ver a notável síntese de AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote avec un appendice sur la prudence chez Kant*, Paris, PUF, 1997 (1ª ed. 1963).





a si. Em contextos históricos e culturais muito diferentes, pelo menos à superfície do manifestado, as grandes intuições continuam a responder às grandes questões da humanidade que aceita e arrisca pensar, fazendo suas, diferentemente, essas questões, que são as mesmas, mas, como dizem respeito a seres humanos individualmente diferentes, recebem formulações conformes a estas diferenças. As respostas, sem serem as mesmas, apontam sempre para uma mesma forma de intuição, a da unidade de um princípio actual, sem o qual nada haveria.

As Escolas chamadas “pequeno-socráticas”: Megáricos, Cínicos, Estóicos e Epicuristas,⁴⁴ cada uma a seu modo, encontram a sua forma de radicalidade ontológica e ética. Se bem que, dos Megáricos pouco se saiba da sua ética, algo se sabe da sua lógica, que puseram ao serviço da afirmação de uma unidade absoluta do ser, na esteira de Parménides, contra as filosofias de Platão e Aristóteles, que acusavam de ter feito um compromisso inválido entre ser e não-ser.

Já os Cínicos, procuravam centrar a sua mensagem e a sua reflexão num inconformismo social, político, científico, pedagógico, religioso, isto é, que abrangia praticamente todo o domínio da actividade da *polis*, que, como sabemos, é sinónima de actividade do *homem*. Com os cínicos está, pois, posta em causa e em ruptura toda uma tradição de pensamento e de vida razoável, média, ordinária – segundo a ordem. A ordem tradicional, claro, dado que cinismo não é propriamente sinónimo de anarquia. É uma outra ordem, a que os cínicos buscam, e de cuja busca fazem a razão, o motor e o fim das suas vidas. Estes “cães”, como eles mesmos gostavam de ser tratados, praticavam uma atitude mordaz – mordiam – e viviam de modo considerado chocante para a época, civicamente indigno de um cidadão, e, com isso, buscavam sensibilizar o vulgo para a sua mensagem.

A sua vida e a sua mensagem partiam de e propunham uma auto-disciplina e um auto-domínio que possibilitassem uma libertação efectiva das necessidades supérfluas – falsas necessidades que roubam ao homem a sua disponibilidade para o que é fundamental e que lhe retiram dignidade. O ideal cínico

⁴⁴BRÉHIER Émile, op. cit., pp. 233-319 ; *Les stoïciens*, 2 vols., tradução de Émile Bréhier, editados sob a direcção de Pierre-Maxime Schuhl, s. l., Éditions Gallimard, [1997] (1ª ed. 1962) ; LUCRÈCE, *De la nature*, estabelecimento do texto e tradução de Alfred Ernout, s. l., Éditions Gallimard, [1997] (1ª ed. 1984); RODIS LEWIS, Geneviève, *Épicure et son école*, s. l., Éditions Gallimard, [1993] (1ª ed. 1975).





passava pela vida vivida com agilidade canina – é, aliás, esse o simbolismo onomástico do ginásio junto ao qual o movimento nasceu: *kynosarges* – o cão ágil –, num desprezo activo das humanas leis da polis, tão carregadas da relatividade ilusória das falsas necessidades, e por uma aproximação do regime natural, dos princípios da natureza, comparativamente simples e, nessa simplicidade, densos da riqueza matricial da *physis*: o cinismo não é um sistema anti-ordem sem mais, mas uma atitude vital, reflexiva, que relativiza, reduz e nega a importância da lei humana, em favor de uma renovada atenção à lei cósmica – simples e essencial.

O estoicismo, na sua imensa complexidade, vai-se situar num ponto de vista cósmico, cosmológico, de onde vai ensaiar perceber, apreender a ciência das coisas divinas e humanas, de uma física, de uma lógica, de uma moral, tudo sobre um pano de fundo que é concomitantemente político e teológico. Para os Estóicos, há um sistema filosófico possível, integrado e coerente, que reflecte análogo e superior sistema cósmico, em que qualquer alteração parcial se repercute no todo – daí, por exemplo, a importância dada à mântica e à astrologia. A filosofia é como que o recíproco do cosmos em forma de ovo, em que a casca é a lógica, a clara é a ética e a gema é a física.

A lógica é o domínio e a ciência do *logos*, que é próprio do homem, mas também, num outro nível, próprio do cosmos, seu princípio ordenador, cujo estudo importa, como fundamento basal para a ordenação do homem no e com o *kosmos*. Este estudo engloba gramática, retórica, dialéctica, teoria do conhecimento e lógica formal. O *logos* é sempre algo de cósmico, no sentido de intra-cósmico, estando sempre ligado a uma matéria qualquer que o suporta: não há o sentido de um *logos* desmaterializado, absolutamente espiritual. Por isso mesmo, os estóicos são sensistas e nominalistas, dando-se sempre a apreensão gnoseológica a partir das representações particulares, baseadas numa relação com a matéria. Intui-se a necessária ligação a uma física que como que absorve uma ontologia, uma teologia, uma psicologia, num monismo, que é tendencialmente materialista, dinamista, mas também lógico: horizontalmente espiritualista acto, necessariamente panteísta.

Assim, o universo aparece como um imenso organismo vivo, constituído por uma matéria-prima (princípio passivo) indeterminada, inerte, informe e um princípio activo - “Deus”, também corpóreo e que é força activa, produtora, fogo plasmador, sopro vital e razão imanente transcorrente e transversalmente cósmica. O fundamento da actividade do cosmos, a sua dinâmica





profunda é uma tensão universal, espécie de movimento vibratório que existe entre os quatro elementos e que explica a existência dos corpos, a partir da inter-acção vibrátil entre estas determinações mínimas da matéria. É esta *simpatia universal* que dá consistência a este vivente, o qual aparece como uma esfera densa, contínua e finita. Toda a diversidade e hierarquia dos entes é uma imensa variação do tema do *tonos*, da vibração-tensão.

O universo – porque é finito – funciona em ciclos de degeneração e regeneração, passando por momentos de conflagração total, em que o cadinho cósmico metamorfoseia o caos histórico-físico em *kosmos* físico, preparado para nova história, já purificado das escórias deixadas pela acção humana. Mas esta acção, antes de ser ética e política, é física, pois a própria alma humana é, também ela, física, é um corpo: um corpo subtil, um fogo, um sopro incandescente, parcela do *logos* universal, que se difunde pelo organismo, conferindo-lhe sensibilidade e movimento. No entanto, o homem é uma totalidade psico-somática, que se manifesta na acção, acção da qual depende o destino que sofrerá na duração do tempo. Propõe-se o eudemonismo, consistindo este bom demónio individual – esta boa alma – numa prática da virtude, que procura a obtenção da autarquia, princípio próprio individual de suficiência, que liberta de todas as extrinsecidades, numa espécie de horizontalidade imanente, que se auto-compraz na superioridade de um viver desligado no domínio do essencial.

Esta boa vida baseia-se numa primazia do *logos* e, por um lado, produz, por outro, alicerça-se numa filosofia de superior resignação e aceitação, em nome, não de um conformismo demissionista, mas da integração livre na universal sinfonia das causas, através da racionalmente sábia utilização do juízo moral, cooperante com a ordem lógica universal. O destino não é uma fatalidade cega, mas uma assunção livre de uma ordem orgânica transversal e finitamente vertical, esférica mesmo, tanto mais determinante quanto menos for percebida e aceite, sendo a carência de inteligência a grande condenação e o pior destino da humanidade e fonte de todos os males: uma des-graça. Ser sábio é estar de acordo com a natureza, isto é, com o *logos kosmikos* – com “Deus” –, integrando-se na sua matriz, prolongando-a e completando-a, pois é no homem que a racionalidade da natureza emerge e se revela e se reconhece, em que aquela, de algum modo, se assume, no seu agir consciente. A partir de um imperativo incoativamente biológico de auto-manutenção no ser, os homens almejam alcançar o seu fim último, que é o acordo final racional



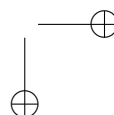


consigo mesmos, a sua autarquia, mas em harmonia com o princípio cósmico geral, com o divino do mundo, no mundo. Neste cosmos, só com interior, finito e cíclico, encontramos uma identificação do divino com a própria parte lógica e racional da sua dinâmica produtora da natureza. Não sendo esta um caos, há que relevar e prestar tributo a isso mesmo que faz com que exista uma ordem qualquer, um *kosmos*. Isso é o divino, impessoal, corporal, mas intangível, lógico, axiológico, mas inapreensível, deus menor desse espanto maior da graça de haver ordem na natureza, nisso que brota. Deus frio do fio de água que cai para baixo na água das fontes.

Como se sabe, para Epicuro, a felicidade do homem está no prazer, mas não se infira desta afirmação um qualquer grosseiro hedonismo, de todo distante dos interesses do filósofo do Jardim de Atenas. Epicuro, que viveu uma vida muito próxima do ascetismo, inquiriu o modo de existir humanamente sem sofrimento. O prazer é exactamente essa ausência de dor, na vida consciente do homem. Uma vida vivida na sua plenitude sensível, mas em que a dor não é sentida, uma vida, até então, desconhecida da humanidade. Não é, pois, qualquer busca desenfreada de preenchimento do vazio fundamental da alma, através de artificiais e, portanto, falsas sensações de um prazer, nunca saboreado e já cadáver à nascença, mas o viver tranquilo de quem porfia por afastar toda a dor adveniente e activamente não busca outros motivos de dor – é isto a *ataraxia*, não uma insensibilidade de quem já não sente, porque embotou a sensibilidade, à força de mau uso, mas a *sensibilidade máxima* de quem *sente tudo positivamente* e, como tal, sem sofrimento. É uma filosofia da experiência da *bondade íntima do ser* – e isto não dói. Em Epicuro, é uma vida de santidade. Pense-se no que é viver, sentindo apenas o lado ontologicamente bom das coisas... é claro que tal não é possível, ou, pelo menos, fácil, e daí, o esforço sereno por afastar ou por desligar os motivos de sofrimento, que são passíveis de ser desligados pelo homem. Quanto aos outros, resta a serena resignação que, em acto, faz diminuir o sofrimento e como que leva de vencida, engana o império da dor. É este o verdadeiro império da pureza dos sentidos, da sua subtilização, da sua espiritualização.

Há ecos, e não são remotos, de algumas destas posições em Lavelle⁴⁵ quer

⁴⁵Como sabemos, Lavelle muito raramente cita, recorrendo de forma muito diminuta a qualquer aparato crítico. No entanto, a sua filosofia, sem, de modo algum se reduzir a um compêndio de influências ou de ideias alheias, mais do que ser influenciada (veja-se o que o Autor diz acerca da influência, de modo fortemente crítico, no texto *Tous les êtres séparés et unis*)





no que diz respeito à ordem universal do ser quer no que diz respeito ao “destino” do homem, em relação com esta mesma ordem. Assim, desde o esforço crítico indefectível, ao cuidado com o *logos* do discurso filosófico, servo do superior *logos* do ser, à atenção à unidade do acto, sem descurar a sua diferenciação, passando pelo sentido do absoluto presente em toda a manifestação de entidade, salvando toda a actualidade, mesmo a mais desconsiderada, a sensível, Lavelle ensaia respostas às preocupações de sempre da filosofia, mesmo àquelas formuladas nas e pelas sensibilidades destes discípulos do comum mestre Sócrates.

Plotino,⁴⁶ na continuidade da tradição platónica – que inclui o próprio Aristóteles, maior discípulo do aristocrático mestre –, e na sequência dos legados daqueles que com ou contra aquela tradição pensaram quer os entes quer o seu fundamento último, propõe uma intuição muito própria de absoluta integração do ser em uma última e primeiríssima ultra-realidade, inominável, para além do termo que tenta dar o sentido da sua absoluta transcendente presença metafísica fundacional: o uno (talvez, ainda melhor, o *um* ou o *único*), forma intuitiva última de dar notícia de isso mesmo que está para além de qualquer intuição, mas apenas é acessível por meio de uma forma de “contacto” directo, não propriamente “intuitivo”, no sentido comum do termo, mas “tran-

por posições anteriores, é uma continuação de uma linhagem de pensamento, cuja preocupação fundamental é, não um escolar tratamento de questões mais ou menos interessantes, do ponto de vista de uma história das ideias, mas o próprio sentido de tudo.

⁴⁶PLOTIN, *Ennéades*, 7 vols: vol. I, estabelecimento do texto, tradução, introdução e notícia por Émile Bréhier, este volume contém, para além da *Première ennéade*, a tradução de *Vie de Plotin*, de Porfírio. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 5ª tiragem, 1989, 1ª ed. 1929; vol. II, estabelecimento do texto, tradução e notícia por Émile Bréhier, este volume contém a *Deuxième ennéade*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 4ª tiragem, 1989, 1ª ed. 1924; vol. III, estabelecimento do texto, tradução e notícia por Émile Bréhier, este volume contém a *Troisième ennéade*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 5ª tiragem, 1989, 1ª ed. 1925; vol. IV, estabelecimento do texto, tradução e notícia por Émile Bréhier, este volume contém a *Quatrième ennéade*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 4ª tiragem, 1990, 1ª ed. 1927; vol. V, estabelecimento do texto, tradução e notícia por Émile Bréhier, este volume contém a *Cinquième ennéade*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1967, 1ª ed. 1931; vol. VI, estabelecimento do texto, tradução e notícia longa por Émile Bréhier, este volume contém a *Sixième ennéade I-V*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 5ª tiragem, 1992, 1ª ed. 1936; vol. VII, estabelecimento do texto, tradução e notícia por Émile Bréhier, este volume contém a *Sixième ennéade VI-IX*, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 5ª tiragem, 1989, 1ª ed. 1938; HADOT Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, s. l., Gallimard, [2002] (1ª ed. 1997).





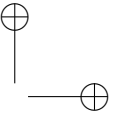
sintuitivo”, num sentido em que a “intuição” recebe a plenitude platónica do sentido de *um contacto directo com o absoluto do que é*.

Este uno, que é tudo, em termos de absoluta possibilidade, mas que não é coisa alguma, em termos de qualquer concretização – não sendo, no entanto, *o nada*, mas a sua mesma absoluta negação – pela sua absoluta grandeza positiva de metafísica possibilidade, excede-se, poética metafísica fonte prenhe de todo o possível; como fonte, extravasa, *para que todo o possível seja*, e, de primeiríssima hipóstase absolutamente transcendente, enquanto tal, “reproduz-se” ou “recria-se” em três outras hipóstases, que com ele não contactam directamente – a não ser no especial caso da alma em não menos especial raro contacto puramente contemplativo –, mas dele dependem absolutamente, pois, sem ele, sem a sua *processão* a partir dele e a sua *conversão* para ele, nada, absolutamente, seriam.

Primeiro, o ser, inteligência e mundo inteligível, nascidos do eterno movimento segundo da conversão para o uno. Ser, essência, positividade ontológica do que é, e, deste modo, também sua inteligibilidade e inteligência, a segunda hipóstase é o mundo, enquanto inteligível ordenação absoluta e eterna de géneros e espécies, mas também de indivíduos, em que a ordem percorre toda esta “criação”, tornando-a coesa, não por meio de laços exteriores que a estreitem, mas através de uma unificação interior, comum, que faz com que todos obedeçam a uma mesma ordem, presente em todos e que faz com que todos estejam, por essa mesma ordem, presentes a todos e em todos. Mas, se esta ordem é “fixa”, no sentido de ser eterna, não sujeita ao movimento, figurado no e pelo tempo, já o acesso intuitivo a ela é móvel, seguindo, não o seu mesmo progresso, que não há, mas o percurso da inteligibilidade. Mas esta inteligibilidade não é exterior à própria inteligência, antes é uma sua possibilidade “interna”, pelo que o labor da inteligência coincide com a auto-descoberta da sua própria riqueza metafísica interior: de algum modo, a inteligência, porque quer em processão do uno quer em conversão para o uno, tem em si a marca do uno, melhor, *é a marca do uno*, bastando-lhe converter-se à descoberta e aprofundamento dessa mesma marca, para ser, isto é, para melhor proceder à sua conversão.

A terceira hipóstase, a alma, procedente da inteligência – directamente e, indirectamente, do uno – é como que uma “diluição” metafísica do mundo inteligível, não formando um mundo material, mas como intermédio e intermediário entre aquele e este, procedente que é do primeiro, mas contactando

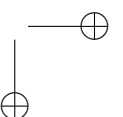
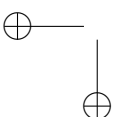




também com o segundo. A este, confere ordem, ordem que recebe daquele, sendo, pois, como que o “demiurgo” necessário e não voluntário da formalização de uma matéria absolutamente pura – quarta hipóstase – que, sem este contacto com a alma, nada é, nada pode ser, para além de absoluta potencialidade, absolutamente destituída de qualquer forma: “realidade” que, não sendo nada, é o que de mais próximo com o nada absoluto há. Neste grandioso esquema metafísico, o lugar do bem encontra-se reservado, não ao uno, que é um *hyper-agathos*, mas para o efeito plasmador que a processão e a conversão têm para o que é, como finalidade última. O mal consiste, pois, ou na matéria, não na matéria enquanto tal, mas na perversão do contacto da alma com ela: a alma deve libertar-se da matéria, na conversão para o uno, não converter-se para a matéria; ou no individual desacerto integrado na harmonia geral do todo: o que, para um indivíduo é um mal, para o grande esquema do todo, é apenas uma parte de um bem que ultrapassa os indivíduos, como bem do todo, isto é, se o que é um mal para um indivíduo fizer parte do bem universal, não é um mal, é um bem, há é que afinar a perspectiva ao nível do todo.

A tarefa ética consiste, pois, excelentemente, em bem converter a alma, usando a matéria, negando-a, aproximando-se cada vez mais de um acto puramente contemplativo, convertendo, sucessivamente, matéria em alma, alma em inteligência e esta, raramente, em “comunhão” ou contacto com o próprio uno, expressão inadequada e dualista para dizer que, nesses raros actos – que não momentos, pois não há aqui tempo –, uno e procedido convertido são um, unos.

Há ecos deste pensamento na obra de Lavelle: mas de ecos se trata, não se podendo dizer que são influências directas ou indirectas, até porque, influências indirectas existem sempre e não será impossível ir descobrindo, por exemplo, Tales, o primeiro, um pouco por toda a filosofia, segunda, relativamente a ele. Ressaltamos, no entanto, o sentido do absoluto da unidade e da integração de um mesmo transcorrente princípio, bem como o aspecto de superabundância “criadora” (em Lavelle, *criadora*) desse mesmo princípio, a vocação conversiva da inteligência constituidora do homem para aquele mesmo princípio e o sentido do mal como um especial desacerto da inteligência, não como mera faculdade, oposta a outras, mas como acto próprio do



homem. Não há, em Lavelle, a desvalorização do mal individual, sobretudo quando entendido como sofrimento.⁴⁷

Com Santo Agostinho, a intuição do sentido absoluto do bem – intuição que não é pagã, cristã ou sujeita a qualquer adjectivação que lhe diminua o alcance fundamental de descoberta do que há de pura positividade ontológica, oposta ao nada - atingiu insuperado cume: “*Portanto, todas as coisas que são, são boas, e aquele mal, cuja origem eu procurava, não é substância, porque, se fosse substância, seria um bem.*”⁴⁸ Se histórica e historiograficamente, Santo Agostinho elaborou uma síntese entre muito do essencial da tradição greco-latina e muito do que de melhor a tradição teológica – bem como a sua possível abertura filosófica – judaico-cristã possuía, de um ponto de vista fundamental, descobriu, em longa e penosa *agonia* espiritual, as razões últimas de um valor possível para um desenlace positivo dessa mesma *agonia*: com Aurélio Agostinho, não se casaram simplesmente razões teóricas, apenas importantes de um ponto de vista, em última análise, sempre redutível a um qualquer âmbito cultural, mas intuíram-se *as razões para a própria continuidade no e do ser*. Por exemplo, a luta contra o maniqueísmo não é simplesmente mais uma luta contra mais uma heresia, como se se tratasse apenas de uma questão epistemológica ou, então, de poder: o que está em causa nesta disputa é o sentido de tudo, *o absoluto sentido de tudo*, e o resultado que emergir de tal disputa dirá *da valia da continuidade da própria existência*: para quê continuar a existir, se os maniqueus tivessem razão?⁴⁹

De que serve existir num horizonte espiritual em que o sentido de um ab-

⁴⁷De entre muitos textos a este tema dedicados, ver *Le mal et la souffrance*.

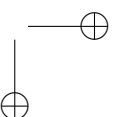
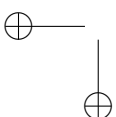
⁴⁸AGOSTINHO, *Confissões*, tradução, do original latino, edição crítica de Karl Heinz Chelius (*Augustinus Werke und kritische Editionen, Augustinus-Lexikon*, 1986-1994), publicada em CR-ROM, por Cornelius Mayer (*Corpus Augustinianum Gissense a Cornelius Mayer editum*, Schwabe & Co. AG, Verlag, Basel, 1995), tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Cristina Pimentel, introdução de Manuel da Costa Freitas, notas filosóficas de Manuel da Costa Freitas e de José Silva Rosa, [Lisboa], CLCPB/INCM, [2000], p. 299.

⁴⁹Muitas vezes, reduz-se o debate filosófico a uma mera questão de tipo “académico” ou “curioso”, não percebendo ou não querendo perceber que os verdadeiros debates filosóficos são discussões acerca do sentido da existência, do ser, do sentido da actualidade que se vive: em última instância, a filosofia serve como instrumento para o homem decidir acerca da sua presença existencial – é um verdadeiro abismo de vida ou de morte: daqui o seu real perigo. Filosofar será sempre questionar o valor de sua mesma existência e, com esta, o valor de tudo: perder a batalha pelo sentido, é autocondenar-se à pior das mortes, a do sentido, e condenar todo o ser consigo.



soluto do ser e de um absoluto como pura positividade ontológica e, portanto, como bem, deixar de estar presente? Se não for possível um tal absoluto de bem, valerá a pena ser? Só este absoluto de bem pode evitar que a humanidade se torne em mera escrava de uma qualquer fatalidade irracional erigida em princípio de tudo. Mas, assim, *valerá a pena*, para o homem que tal entende, *ser*? A incomodidade do jovem e irrequieto Agostinho, então pouco santo, diz respeito à *ausência do sentido deste absoluto de bondade*, que o norteasse e o pudesse dirigir, mas o pudesse dirigir como apelo, não como fatalidade ou necessidade inelutável. A tal, responde a descoberta do livre-arbítrio, como possibilidade de dizer sim ou não a este apelo de suprema bondade e a descoberta da liberdade como a realização do acto do sim àquela bondade, mas *sim* que mais não é do que o acto do homem todo (como queria Platão) no sentido do mesmo absoluto, não uma qualquer força irracional que o arraste contra, não apenas a sua vontade, como se esta fosse um pedaço de si, mas contra ele próprio, como um todo, todo em que vontade e inteligência, esta assumindo a própria sensibilidade, se unem para a descoberta e a realização do acto seu de cada instante, no sentido do absoluto de ser e de bem.

Assim, a descoberta tardia do absoluto do bem faz explodir Agostinho numa actividade que intenta demonstrar *a presença desse mesmo bem em tudo*, mesmo naquilo em que o bem parece não estar presente, mas que, *se é, é porque o bem aí se encontra presente*: a tarefa do homem é, não limitar-se a, irracionalmente, desdenhar do pouco bem que se encontra em tudo o que é, mas a salvar – velhinha tradição pagã, novíssima tradição cristã – isso mesmo, descobrindo e mostrando o bem que aí se encontra: *esta presença é absoluta, esteja no que estiver*, é isso que ergue o que é, que, sem esta mesma presença, nada seria. Nada há, nada pode ser, se não estiver aí presente o bem: é este bem presente que é tudo o que é, tudo o que é positividade ontológica seja no que for. Tudo o mais é nada, tudo o mais é coisa nenhuma, tudo o mais é mal e o mal é, assim, a *não-presença de bem*, isto é, a ausência, absolutamente entendida. Deste modo, o “mundo” não é o que há entre um deus bom e um deus mau, princípios activos de passiva mistura “ontológica”, mas a “criação” é sempre a positiva presença do acto divino, enquanto tal. A única contrapartida, não é um anti-deus – positivo, como tal, na sua negatividade e, portanto, ser, bom, não-mau –, mas o absoluto do nada. *O mal absoluto é o não ser absoluto*. O mal, tal como se manifesta na acção do homem, é esta tendência para diminuir a positividade do acto, como se, em vez de se apro-

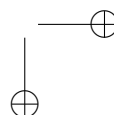
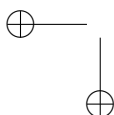




ximar a actualidade da criação da pureza de actualidade do sumo bem criador, se *aproximasse do nada*. Mas, do ponto de vista da actualidade, o homem está condenado a não conseguir mais do que uma ilusão, pois mesmo o acto que pensa diminuir ao ser, acrescenta-lhe actualidade, pois, é acto, isto é, *não é nada*, logo, é algo, algo que o afasta ainda mais do nada.

Mas a ilusão persiste e a continuidade da acção ilusoriamente tendente ao nada, erige este em deus de negatividade, em princípio do mal, criando o homem, pela sua acção e pela sua ilusão, um anti-deus, agora, sim, princípio positivo de mal, de humana maldade. Mas este “deus” de mal e do mal é o próprio homem, nada mais: sua obra e sua mesma condenação, pois cada novo acto que realiza, em nome deste deus, engrandece actualmente, como que hipostasia, este princípio e o acto do homem, possível colaborador na pura criação de puro ser, em ordem ao bem, transforma-se em introdutor da actualidade desta negatividade querida. Assim, o mal, que é nada, que é ilusão, ganha foros de actualidade, não “ontológica”, na pureza do termo, mas ética e política, pois aquele querer da negatividade e do nada não deixa de ser actual, ao querer o seu bem – que quer como mal, mas não deixa de ser o seu bem (e, nisso, é acto) – traduzindo-se em dor e sofrimento. É este o núcleo da intuição ética e política de Agostinho, prescindindo da ganga mitológica, com que tantos se deliciam, mas que pouco interesse fundamental encerra.

Assim, o homem é convidado a ser colaborador, em e a todos os níveis, com a criação divina, sempre no sentido de aproximar quer o acto do homem quer o acto do restante do criado da plenitude ontológica máxima, numa caminhada que abre perante aquele um caminho de eternidade, tal é a tarefa a realizar. Nem mesmo a desculpa, tão antiga e tão “útil”, da fragilidade do homem, abandonado a si mesmo e às suas parcas forças, sem mestre que o guie, já colhe: desde a vinda de Cristo à criação, possui o homem o exemplo da perfeição, não de uma platónica ideia de bem, não de um imóvel motor, metafisicamente distantes, mas de um seu semelhante, tão humano como ele, na sua mesma humanidade, para lhe servir de guia e guia divino. Agora, já não há desculpas: já o homem não se queima no fogo da sarça, pois a presença de Cristo só abrasa o espírito. Cristo, que indica ao homem, na sua humana material presença, que é possível uma cidade de Deus, não como utopia, mas como *possibilidade*, como realização do reino de Deus, não aqui ou ali, mas no homem, para o homem, com o homem: Deus veio ao mundo, não para se salvar a si próprio, mas para salvar os homens; o absoluto veio ao relativo para





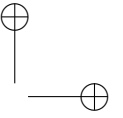
mostrar que, no seio dele, como isso que é o mais profundo dele mesmo, da sua ontologia, mora o absoluto. Toda a acção do homem, todo o seu acto pode e deve ser, por ontológico imperativo de possibilidade de perfeição, um aperfeiçoamento, uma constante elevação no sentido daquele absoluto de acto, de ser e de perfeição. A liberdade e o espírito consistem no exacto acerto com este mesmo encaminhamento para o bem; o mestre é Cristo, mas o único responsável é o homem: esta responsabilidade é a sua mesma inamissível personalidade, pois mais nada ou ninguém o pode substituir, enquanto autor de seus actos, nesta autoria que é indistinguível da mesma responsabilidade. O mais é prerrogativa da infinita misericórdia de Deus, que consola Agostinho, pois, sem a fé nela, o espectáculo de desacerto dos homens tornar-se-ia insuportável.

Ora, Lavelle, discretamente, como é seu timbre, vai fazer suas, a seu modo, todas estas preocupações.⁵⁰ A questão do fundamento actual último é crucial em Lavelle, bem como a questão do sentido último do próprio acto humano – cada acto individual e a sua inscrição numa actualidade humana total (pessoal). Mas não menos importante é a radicação da eticidade humana na sua mesma ontologia, não havendo solução de continuidade entre ambas. Também a questão do mal recebe tratamento profundo, que, como em Santo Agostinho, esgota a questão, aprofundando-a até ao seu nível ontológico, em que se descobre a única resposta verdadeiramente séria: que o mal está do lado, não do nada, mas de uma tendência para o nada, tendência blasfema, que contraria o bem presente em tudo, mesmo naqueles que assim agem. O que não se explica, porque é inexplicável, é a razão última de assim ser: se se percebe que, *para agir livremente segundo o bem, o homem tem de poder negar este mesmo bem*, como possibilidade, não se percebem, em âmbito platónico-cristão, as razões que podem ter levado “os deuses” a criar um tal ser. Mas esta questão corresponde a uma muito humana *hybris*.

Poder levar o questionamento para além de qualquer estático horizonte parece ser característico do homem: se, algumas vezes, as questões, se bem que possíveis, possam ser impertinentes – de muita desta impertinência se faz muita da fáustica ciência das academias –, outras, quando o homem faz acompanhar o desenvolvimento de seu acto do *logos* com que veio ao ser, e de que

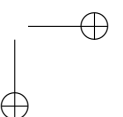
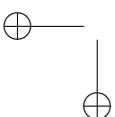
⁵⁰Seria, aliás, interessante, historiograficamente, fazer o levantamento exaustivo dos pontos de convergência doutrinal entre Lavelle e Santo Agostinho (ou outros); aqui deixamos a ideia, para alguém com vocação historiográfica – o campo é muito fértil.





o seu ser é feito, como ser de intuição, a pertinência de certas questões é manifesta e demonstra a grandeza do acto de ser humano. A mais pertinente de todas será a que levou Santo Anselmo a desenvolver o seu famoso argumento, verdadeiramente *endo-noético*, mas também *onto-lógico*, pois desenvolve-se no seio do pensamento noético e visa captar o sentido, *logos* último do ser, melhor, avaliar da possibilidade de uma onto-logia última. Como sabemos, a resposta a esta última questão é negativa, não porque o Santo não seja maximamente inteligente, mas, porque, sendo exactamente tal, percebeu que o caminho endonoético para um máximo possível do próprio pensamento não tem fim, sendo uma ontologia final impossível, devido ao carácter infinito do objecto. Mas esta infinitude não é apenas linear, como se possa pensar, fugindo o infinito, como se se tratasse de um ponto em fuga, diante da intuição que o tentasse “captar”. O que Anselmo intuiu foi exactamente *a impossibilidade de uma intuição infinita em acto, por parte do homem*, única capaz de dar conta do acto infinito que sustenta qualquer possibilidade de intuição: ora esta qualquer possibilidade de intuição é o Anselmo e sou eu: ambos somos intuições em acto e, em acto, desmentido do mesmo nada. Se fôssemos “eternizados”, continuaríamos sendo intuições em acto, seríamos, como tais, eternas e, ainda assim, não poderíamos esgotar o mesmo acto infinito que nos suporta.

Anselmo, por muito ágil que fosse – e era – mentalmente, não deu qualquer salto ontológico do pensamento para a realidade – como se a realidade não tivesse que estar, de algum modo, sempre no pensamento, sem o que não haveria qualquer referência possível a realidade alguma –, mas limitou-se a levar a possibilidade do pensamento ao seu *máximo intuitivo possível* e a retirar a conclusão que se impõe: se o pensamento é esta possibilidade de eternamente intuir, então há algo que suporta esta mesma eterna possibilidade – isso é infinito em acto, inapreensível como tal, mas indirectamente apreensível como suporte deste mesmo acto de possível intuição sem fim. Se, por um lado, a morte parece ser o desmentido – não teórico – desta possibilidade, por outro lado, se se partir da interioridade activa do próprio pensamento como negação em acto do nada, a morte é a possibilidade de continuar esta mesma intuição sem fim. Como já tinham percebido, cada um a seu modo, Platão e Aristóteles, isso que, no homem, é a possibilidade de intuir, de contemplar, é algo de divino, é, de algum modo, consubstancial à realidade matriz de tudo e tem como função e prémio a contemplação, isto é, a intuição do que é, na





sua pureza absoluta de ser, intuição que é indiscernível do acto mesmo de isso que contempla.

Para Anselmo, este sentido intensifica-se com a intuição de uma origem criatural própria individual – propriamente pessoal – para cada um destes “actos de contemplação” possíveis, sendo a vocação do homem esta contemplação, acto maior possível para a humana acção. Mas, como em Lavelle, que bem entende o sentido da possível perenidade do acto intuitivo do homem, esta contemplação não anula uma acção, plenamente entendida, no sentido da abrangência total de todas as dimensões do homem: pelo contrário, esta vocação contemplativa enforma toda a acção do homem, sendo cada seu acto, seja em que nível for, um possível acto de aproximação da perfeição do acto puro, isto é, sendo tanto mais perfeito quanto a sua presença de inteligibilidade do bem for maior. Mais uma vez, a ligação entre a ontologia actual do homem e a sua ética própria se manifesta como estreita e profunda.

Suma, mais do que contra seja o que for ou apenas teológica, a sabedoria de São Tomás de Aquino, comum e angélica, mas, sobretudo, realista, no seu sentido mais pleno de uma intuição da radical actualidade de tudo, o pensamento do discípulo maior de São Alberto Magno realiza, não uma qualquer síntese entre modos passados de pensar, mas entre o entendimento da necessidade de explicar, de dar razão do ontológico movimento que realiza em acto a essência dos seres – por meio de um acto puro e pleno, que neles opera, não como inconsciente corpo electrizado, que a si atrai quase impoderáveis pedaços de seda, mas como a fonte de causalidade final, formal e eficiente, coincidente com a consciência infinita de Deus de si mesmo, que convoca os seres à plenitude sua própria possível, por meio da actualização daquela sua essência, da sua possibilidade – de um modo que salve a natureza e a novidade sobrenatural da mensagem cristã, sobretudo a partir do magistral trabalho de síntese de Santo Agostinho.

Não se trata, pois, de uma mera justaposição de um certo aristotelismo, filtrado por pensadores muçulmanos, com a tradição cristã, mas da utilização de uma linguagem naturalista e científica, de um rigor apenas, em certos aspectos, superado bem depois de Tomás, para melhor transmitir o *movimento ontológico do pensamento em perene busca do movimento ontológico dos e nos seres*, manifestação, nestes, na sua evolução, na sua dinâmica e na sua cinética, da plenitude do ser, sem movimento, apenas porque infinitamente pleno, presente nos seres, exactamente como motor do movimento destes.





Como se pode ver pela argumentação das famosas cinco vias, no criado – seres – manifesta-se, ainda que vestigialmente, a presença da plenitude do ser, pois, sem esta presença, nada era. Nada mesmo, pois nem sequer há, em Tomás, uma matéria independente do ser, dando este o ser a tudo o que o possui, a partir de nada que não ele mesmo. Puro acto, sem qualquer possível materialidade ou potencialidade, o ser tudo é, infinitamente e em tudo infinitamente se manifesta, participando dele tudo. É, pois, o ser que se manifesta nos seres e estes são a tendência para o ser, não no sentido que sejam algo, independente desta tendência, em que esta se manifeste, mas coincidindo com esta mesma tendência. O ser dos seres é a mesma dinâmica (que é acto e, assim, ser, mais propriamente, uma “cinética”) para o ser que os ergue e os move. A imagem do mundo, melhor, a teoria do ser de São Tomás é de uma grandiosidade insuperável, manifestando-se nela a infinitude actual do ser, em puro acto, de que o universo humanamente contemplável é como que a intuição progressiva, móvel por parte do homem, cujo acesso à verdade e ao conhecimento é sucessivo, temporal, portanto, transformando em movimento aquilo que, para o ser, é pura presença “simultânea”, isto é, plena compresença ontológica de tudo a tudo e de tudo em tudo, porque em Deus.

Esta infinita presença de tudo no ser e o ser como infinita ontológica presença de tudo num mesmo puro acto define a exacta noção de subsistência do mesmo ser, mas define também a condição da possibilidade dos seres, participantes desta absoluta auto-subsistência, como o que, de sua parte e como sua parte é uma presença, não de tudo em tudo, mas do acto que vai sendo, como tendência para aquela plenitude, plenitude que nunca alcançará, mas que é o motor da mesma tendência para ir sendo. Para o ser, tudo contemplando em tudo, esta tendência não é, enquanto tal, pois, o seu acto de contemplação dá sempre, só pode dar, o todo do acto de tudo, em que não há tendências: do ponto de vista da eternidade, não há movimento, só pura actualidade; do ponto de vista do que não é eterno, só há movimento e o sentido de uma possível eternidade motriz, cuja presença se intui no e como o próprio movimento, mas que nunca se pode dominar.

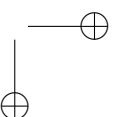
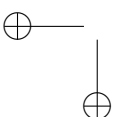
A relação de tal ser com os seres, explicável ontologicamente com alguma facilidade, não é tão fácil de explicar em termos históricos, pelo menos se entendermos a história de um ponto de vista puramente humano, como uma sucessão causalista, não finalista, cumulativa de razões meramente arqueológicas e absolutamente não teleológicas. Deste ponto de vista, não há relação





possível entre Deus e os homens ou a história ou a natureza. Aristóteles bem o tinha percebido, ao separar o seu motor imóvel ou acto puro do restante. Então, o que pode salvar esta relação, em que os cristãos acreditam de forma necessariamente radical, é uma teleologia da própria série dos seres, sendo o seu fim último o ser, o puro acto, não como fim linear geométrico, mas como acto de pura presença, em que tudo é compresente, como já vimos, mas em que aquilo a que chamamos história tem como ser o seu mesmo movimento e, nesse mesmo movimento, como esse mesmo movimento, a presença de ser. Quer isto dizer que a história faz parte da eternidade, não de um ponto de vista temporal, mas de um ponto de vista absoluto e puramente actual. Não é que a história já tenha sido, que não foi; é que já é, sob o ponto de vista da eternidade; sob o nosso, está sendo e é este estar sendo que é o nosso absoluto, ponto de tangência com o absoluto eterno. Do ponto de vista do infinito, tudo é. Do ponto de vista do finito, tudo está sendo; mas tudo está sendo porque, em absoluto é, e é este é que é o ser, o mais são os seres, no seu sendo.

Claramente, nesta grandiosa intuição, ontologia e ética estão estreitamente ligadas, sendo a ontologia própria do homem a sua essência, que dele não depende, enquanto dado inicial, e a realização da possibilidade ontológica que essa mesma essência permite: esta realização já compete ao homem e o seu ser, que vai sendo, é esta mesma realização, sempre na co-presença com o restante da criação, participando de um acto infinito. O que verdadeiramente especifica o homem é o *poder conhecer* e conhecer os fins possíveis – sendo que o fim dos fins é o próprio ser, para o qual é convocado a dirigir o ser que é – e o poder escolher, não o fim último a que é chamado – é ele que lhe dá o ser próprio e isto não se escolhe, é um dado –, mas os fins elegíveis, podendo deliberar e escolher de entre eles, com maior ou menor conhecimento, isto é, com maior ou menor exposição à verdade. Sendo a verdade o esplendor do próprio ser, a sua visão obriga, mas nem sempre a inteligência apreende a verdade ou a verdade no seu esplendor, pelo que, mal conhecendo, o homem acaba por escolher, não o maior bem possível – que não viu –, mas um bem qualquer: esse que foi capaz de ver. A inteligência e a sua capacidade revela-se, assim, fundamental para o bom desempenho do homem, na sua caminhada para o ser. Aqui, Tomás revela-se bom discípulo de Platão, não por ser intelectualista, mas por perceber a importância fundamental da intuição, única capaz de dar a boa direcção, aquela em que reside o bem a contemplar, o ser a ser.

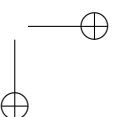
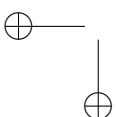




Neste breve e incompletíssimo voo sobre o pensamento de São Tomás, podemos perceber a consonância que Lavelle tem com as intuições deste grande pensador: da absoluta pureza da actualidade do acto que, só, se opõe ao nada, à importância do acto de inteligência, como aquele que nos insere no mesmo dinamismo ontológico tendente à perfeição, que a vontade segue; do sentido ontológico último da acção do homem, que não se perde para um ontológico limbo qualquer, mas toda ela se entesoura no eterno e sempre presente acto do ser, acto de ser do ser; na verdadeira presença total, que não é mundana, mas metafísica, ao sentido da responsabilidade ética e política como, também elas, ontológicas, pois o acto do homem interfere sempre com realidades ontológicas, dado que não há realidades não-ontológicas; do sentido, ainda agostiniano, de um ser que me ergue, mais íntimo do que tudo em mim, ao sentido da liberdade, não como mero livre-arbítrio, mas como exercício desta possibilidade no sentido do engrandecimento de mim no ser e do ser em mim. Lavelle não copia propriamente Tomás, mas retoma a sua grande problemática, que é a grande problemática de sempre da filosofia, pelo menos de quando a filosofia era, também ela, grande, tão grande quanto os problemas a que dedicava a sua atenção.

A univocidade, para João Duns Escoto, funda-se na intuição de um necessário mínimo ontológico comum a tudo o que é, independentemente da forma como é: é este *mínimo absoluto e inegável* que é o ser no seu sentido concomitantemente mais profundo e abrangente. Ora, este mínimo não deve ser entendido como a forma menor do ser, mas como *o mesmo absoluto da sua presença*, cuja negação seria o absoluto do nada. Assim, este mínimo corresponde a um necessário máximo: o mínimo absoluto do ser é o máximo da absoluta negação do nada. *É como absoluta negação do nada que o ser é necessariamente unívoco* ou seria composto de e com o nada, o que, além de absurdo, é manifestamente impossível. É sobre este absoluto do ser que radica a possibilidade, também ela absoluta, do florescimento plurívoco, não do ser, mas dos seres ou entes. A mesma afirmação da univocidade do ser é sua própria afirmação como actualidade infinita, infinitamente diferenciada – voz infinita, única, mas infinita.

É no âmbito desta infinitude que a analogia vem colher a sua pertinência, conferindo a cada ser a sua radicação própria no absoluto único do ser comum: *a analogia é a ciência do infinito*, como infinito modo de o ser se diferenciar, sem deixar de ser ser, pois a alternativa única seria o nada – só este

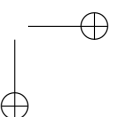
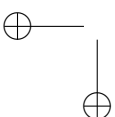




não é analogável, pois só este não é, de modo algum, ser. A intuição de Duns Escoto retoma o absoluto do sentido de um infinito positivo, de linhagem platónica e anselmiana, situando-se no limite do pensável, assumindo a angústia do pensamento que se encontra, humilde, mas de pé, perante o abismo da intuição do corte absoluto entre o ser e o nada, sem pontes, sem outro amparo que não o da pascaliana aposta entre o absoluto da positividade e o absoluto da negatividade: esta intuição da pura positividade ontológica do que é é o próprio acto que sustenta a fé racional, que ergue a filosofia, desde que nasceu. Só esta posição perante a necessária escolha entre o ser e o nada justifica a preponderância dada à vontade, não como hipóstase facultária oposta a uma outra hipóstase que fosse a inteligência, mas como pura actualidade de uma mesma inteligência como intelecção, como exercício de contemplação, não como potência passiva ou especular.

O sentido da univocidade em Lavelle comunga fundamentalmente do que foi dito acerca de Duns Escoto. Lavelle tradu-lo no sentido, ainda mais subtil, de uma *pura actualidade*, única noção capaz de dar cabal conta da *grande diferença ontológica* que é, não a que há entre o ser e os seres ou entre o ser e a aparência – resolvida pela univocidade –, mas entre o ser e o nada. O nada é o absoluto da ausência de acto: a univocidade do não-acto; o ser é a univocidade do acto, provada, por absurdo, melhor, por ausência de absurdo, que é o haver algo. Este mínimo que é o haver algo, independentemente da sua caracterização, é a pura actualidade – unívoca, como tal – negadora do nada. *O acto é a voz única infinita que nega o nada*; esta voz infinita, como voz é única, mas como harmonia é infinita. Cabe ao que, no ser do homem, é escolha activa integrar-se nesta harmonia, de forma mais ou menos harmónica, residindo a liberdade, não na possibilidade de não integrar o coro, mas na possibilidade de bem o integrar. O “lugar” de cada ser humano nesta sinfonia coral é o seu mesmo acto, a sua ontologia o próprio seu da relação harmónica com o todo.

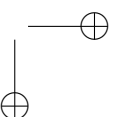
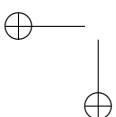
Nicolau Krebs, vulgo Cusa, para além da superficial estranheza da sua linguagem, tem a intuição da absoluta unidade do ser, concomitantemente dada em um “máximo” e um “mínimo” que, não sendo manifestamente o mesmo, revelam características de uma unidade matriz de tudo. O máximo é aquilo que nada pode maximizar, isto é, o infinito actual de plenitude ontológica, excedente a toda a tentativa de acréscimo; mas, sendo assim, coincide com o mesmo mínimo possível, pois, sendo assim, não pode ser menos do que é ou





não seria o máximo. Esta intuição aponta para o absoluto do acto, pois, quer como máximo quer como mínimo, este acto é absoluto e infinito, no sentido de não poder nem não ser nem ser menos do que é, e, sendo, tem de necessariamente ser sem restrição: só uma infinitude actual corresponde a esta definição. Mais uma vez, o acto, que é máximo e mínimo, elimina a possibilidade do nada, sem o que, nem seria máximo nem mínimo, dado que nada poderia ser. A famosa “coincidência dos opostos”, mais do que metáfora geométrica ou espacial, é o modo de indicar a perfeita continuidade da actualidade que tudo sustenta. Sem esta coincidência, seria o nada que se infiltraria pelo *topos* da não-coincidência, anulando tudo. O que é, no seu sentido absoluto, é o infinito como máximo e como mínimo: tudo o mais é parte diferenciada deste infinito, sentido participativo de uma relação de criação por diferenciação infinita, que não anula o que cria, por o criar, antes lhe transmite o seu mesmo absoluto. Assim, se a única esfera que existe é um infinito de rectas convergentes em seu centro, nem por isso essas infinitas rectas deixam quer de ser quer de ser o que exactamente são: reduzir qualquer delas a nada, significa eliminar, não apenas a ela, mas à própria esfera. Não há, pois, qualquer panteísmo nesta intuição, mas o sentido do absoluto próprio de cada entidade, absoluto que é seu, mas que é *partilhado metafisicamente* com o infinito todo de que depende, de que participa.

De notar, ainda, a posição de Giordano Bruno, não tanto pela afirmação de um “mundo infinito”, que não faz grande sentido, mas pela intuição da grandeza metafísica que uma tal concepção implica, pois um “mundo infinito” implica o sentido de uma infinitude em acto que possa suportar este mesmo mundo. O sentido da excelência de um tal acto aparece exaltado logo no início da obra mais conhecida de Bruno. Assim, tanto mais é grandiosa a “dimensão” ontológica do acto quanto maior a concepção que dela se possa possuir. Quanto maior for o “mundo” e quantos mais “mundos” houver, maior é o sentido da grandeza atribuível ao acto matriz de tudo. Para Bruno, para a sua intuição, apenas a actualidade de uma infinitude pode justificar que haja algo: este haver algo obriga necessariamente a que o algo que há seja infinito actualmente. Claramente, o que está em causa não é uma multiplicação de “mundos”, mas a necessidade de tapar qualquer interstício pelo qual se possa insinuar o nada. É também claro que esta visão ultrapassa as hodiernas visões ditas infinitistas do cosmos, que se limitam a confundir uma imensidade material móvel com uma actual infinitude física. Esta é impossível, sem um





suporte metafísico que a explique e possa responder ao absoluto: *de onde?* Certamente, não do nada, absolutamente entendido.

Como Cusa, Lavelle tem a intuição do absoluto do acto de cada ser: por mais insignificante que possa *parecer*, por mais efémero que se revele, cada ser é um acto que não termina em um nada, mas permanece, enquanto acto, ainda que a sua manifestação se altere. Mas o que interessa fundamentalmente não é a manifestação, mas o acto que a ergue. É a compreensão quer do que este acto é quer do seu carácter absoluto que consubstancia o intuito de “salvar as aparências”, motor primeiro da grande tradição filosófica, que sempre se esforçou por explicar o que é, não por o aniquilar. Como Bruno, o sentido de que do nada absoluto nada pode emergir, pelo que tem que haver algo, algo que, para se impor à possibilidade do nada tem de ser infinitamente actual.

Descartes não é fundamentalmente um filósofo do método, se por tal se entender que tenha dado primazia fundamental a este: a atenção dada ao método é ancilar a um desígnio muito mais importante e, esse sim, fundador, o de descobrir *um novo modo* de “salvar o ser”, uma nova modalidade para refundar a ciência, que não é apenas uma ciência que se limite à pelicularidade dos fenómenos, mas, antes, uma ciência que ensaia aventurar-se até aos limites da *possibilidade ontológica* do homem, que são os mesmos exactos limites do ser de que é capaz. Assim, não são os pormenores anedóticos da sua vida de luta contra o modo antigo de pensar o ser e contra os que a praticavam que primariamente interessam, mas a substância da sua intuição, quer seja puramente original quer tenha sido bebida mais ou menos directamente noutros, nomeadamente em Santo Agostinho.⁵¹ Fundamental é a intuição da absoluta diferença entre o ser, que se experiencia interiormente e se pode provar logicamente, por meio de um exacerbar paroxístico da possibilidade de dúvida acerca da presença deste mesmo ser, redundante no absurdo de um “possí-

⁵¹Há pelo menos um passo da *Cidade de Deus* que é impossível não citar e que mostra o bom gosto na escolha de patrocínio por parte de Descartes: “Que será se te enganares? – Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: – que conheço que existo. Mas a consequência é que não me engano mesmo nisto: – que conheço que me conheço.”, trad. port. por J. Dias Pereira, Lisboa, F. C. G., 1993, Livro XI, c. XXVI, pp. 1051-1052 (2º vol.). Esta inspiração não desvaloriza o pensamento de Descartes, antes valoriza o de Santo Agostinho.



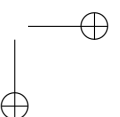
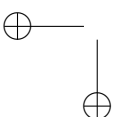


vel não-ser” capaz de tese, e o não ser, que implicaria absolutamente a total impossibilidade de algo. O ser impõe-se como *necessário ponto de partida*, ainda que aberto a uma possível declaração de absoluta ilusão, para, depois de investigada exaustivamente esta possibilidade, se perceber que *mesmo a ilusão não é nada*, isto é, é algo, necessariamente.

Mas a perfeição do absoluto da existência, como tal, não impede a imperfeição da sua não total perfeição, pelo que esta mesma existência clama por algo que justifique quer a sua imperfeição existente quer o seu estatuto de não-nada, isto é, exige algo de perfeito e de absolutamente infinitamente positivo para poder explicar como algo que não é assim, também é, ou seja, não é nada. Assim, e por meio da intuição – estranha intuição esta – da presença, neste acto imperfeito, de certos “pensamentos” como o de “perfeição”, que nunca poderiam ser adventícios ou factícios (o que é absolutamente indesmentível), se prova logicamente que há necessariamente algo que é perfeito e cuja perfeição, como modo de pensamento, acompanha inatamente o próprio ser do homem: sem este inatismo, não é possível explicar racionalmente aquela intuição, pois nada na experiência do homem pode corresponder a uma “ideia de perfeição”.⁵² Está, assim, provado o perfeito, no sentido do infinito absolutamente positivo, como não só o que explica o finito na sua mesma relação, mas como o que explica tudo, pois é apenas este infinito positivo que pode estar onde a única alternativa é o absoluto negativo do nada.

A ciência pode, então, constituir-se sobre a intuição de uma certeza ontológica absoluta: a de que há um horizonte último de ser e de que este ho-

⁵²De facto, em nenhum modo ou nível da experiência humana tipificada sem a intuição tão inteligentemente aproveitada por Descartes, se contacta com algo que possa dar a noção de perfeição. Da total ausência desta, somada à presença omnimoda da não-perfeição, não se segue de modo algum a dedução da perfeição ausente, pois a ausência só é notada a partir de uma experiência positiva anterior – seja esta anterioridade lógica ou cronológica – daquilo de que se nota a não-presença. *Do que nunca houve presença, não pode haver qualquer experiência de ausência*. Assim, para que o homem possua a noção de perfeição, tem que ter tido com ela um qualquer contacto positivo, presencial. Com toda a lógica, Descartes percebeu que esta presença só poderia ser co-extensa ao próprio acto do homem, desde que é acto, isto é, na sua linguagem, inata. Sem este “inatismo”, nunca o homem teria tido qualquer noção de perfeição. Não se trata, pois, de um “artificialismo” ou de uma “arteirice” cartesiana, mas do modo lógico, único, de explicar como existe na experiência do homem algo que não pode ser dado numa redução desta a meros mecanismos empiricistas, sensistas. A transcendentalidade cartesiana da noção de perfeição é ontológica, acompanha o ser, à boa maneira dos transcendentais clássicos medievais.

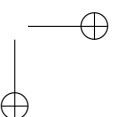
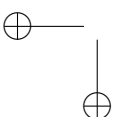




rizonte, porque elimina o nada, só pode ser um horizonte de absoluta infinita perfeição, sendo, assim, garante de veracidade. O recurso a este infinito – Deus – não é, pois, um artifício, mas corresponde à exactíssima intuição do que é o absoluto do ser, na sua infinita positividade, garante de que tudo não é nada. É inútil sublinhar a importância quer desta intuição, que não é nova, quer do modo como Descartes a soube impor, modernamente. Não há, aqui, pois, qualquer orgulho da razão, bem pelo contrário, o que encontramos é o uso da razão, no máximo da sua potencialidade e actualidade (como em Santo Anselmo), para provar, não a sua própria grandeza absoluta, mas a grandeza absoluta do que descobre como fundamento último e primeiro seu: o ser infinito, Deus.

Se bem que seja famosa a “moral provisória” de Descartes, a que poderíamos chamar de “moral de costumes”, o seu contributo para a relação ontologia-ética deve-se sobretudo à intuição de que o homem é constituído por uma vontade potencialmente infinita, que o pode levar a querer o infinito em um mesmo acto de vontade, sem sequer intuir o que é esse mesmo infinito que quer. Sem poder querer infinitamente o infinito ou intuir infinitamente o infinito, mas podendo querer finitamente o infinito, sem o poder intuir infinitamente, o homem pode ou viver vocacionado infinitamente por este apelo, consubstancial à sua vontade, de infinitamente querer ser e querer o ser, “possuindo-o” gradualmente pelo esforço da inteligência, aproximando-se infinitesimalmente do infinito, numa caminhada infinita para o infinito, ou pode viver dilacerado por uma irreconciliável tensão entre o querer o infinito, para o possuir, sem que a obreira de tal posse, a inteligência, seja capaz de o satisfazer, pois está destinada a *ir possuindo* aquilo que nunca poderá possuir como um todo, pois é um todo infinito, impossível.

Lavelle tem pontos de contacto com Descartes: também em Lavelle é fundamental a intuição do infinito positivo e do seu absoluto papel de negação do nada e de concomitante afirmação de tudo; a descoberta da vida do homem como vida interior, em que tudo se dá como sentido e, assim, criação ontológica, reforça a intuição do sentido do humano como “pensamento”, isto é, como interioridade em que tudo vem ao ser, não num sentido material, mas ontológico, em que a espiritualidade é o mundo, não de objectos, mas de sentidos; ainda a salientar, há a importância da vontade, sempre como presença do infinito impulso de e para ser no homem, primeiro passo de um virtualmente infinito caminho de realização de potencialidade humana.





Malebranche perspectiva o ser quer como infinito acto divino, inabarcável pelo homem quer como o modo de o homem ser em Deus, como actualidade finita criada, em permanente dependência ontológica de Deus, mas dependência que não anula a sua mesma particularidade entitória, antes a funda, como e no que é. Permanente relação com o divino, o homem é pura interioridade espiritual, relacional, sendo o seu mesmo ser o que a relação com Deus, enquanto tal, cria. Criado para manifestar a glória de Deus, isto é, a sua mesma ontológica onipotência, toda a actividade do homem é um acto de fé mais ou menos grandioso, mas sempre voltado para o cumprimento da vocação da sua criação por glória. Malebranche compreendeu que mesmo o pecador não é nada, isto é, é algo e o algo que é manifesta nele o absoluto infinito do divino acto de criação, pelo que, ainda assim, o ergue, pouco ou muito, mas absolutamente, para e como ser, sendo esta presença ontológica absoluta vocação para a salvação e já começo desta. O ser é criado para manifestar a bondade do criador, o mesmo é dizer, para ser salvo. É esta a verdadeiramente grande ocasião, o ter sido criado.

Toda a actividade tende pois, melhor ou pior, para a prossecução da glória de Deus. Mas toda a actividade, segundo a clareza e distinção da ideia, que é paradigma divino e divino modo de ordenar o que é, acessível ao homem, seja na ciência, na filosofia, na teologia ou em qualquer outro campo de acção, encaminha para Deus. Sempre que assim age, o homem cumpre maximamente a sua vocação, pois, sendo relação directa com Deus, como absoluto de sua possibilidade, sempre que assim age comunica com Deus, realizando o seu ser como realidade espiritual que mais não é do que o cabal cumprimento desta relação, mediante ideias claras e distintas. Fazer isto, é participar de Deus directamente.

O homem é, pois, pura interioridade: tudo o que pode dizer como seu é no seio desta unidade semântica a que pode chamar o seu ser – fora dela e mesmo “para além” dela, nada há. Fora desta interioridade, em absoluto, é o nada. Esta interioridade é o *topos* da presença de Deus, isto é, da presença de tudo. Não que Deus seja tudo, como soma de partes, mas porque tudo é radicalmente dependente do infinito acto divino de que não pode ser dissociado e de cuja relação depende absolutamente: nada é sem Deus. O que este é, na sua actual infinitude de que tudo depende e em que tudo está, não se sabe, não se pode saber, pois o finito em acto não é capaz do infinito em acto, apenas tem presente em si – de um modo que nunca compreenderá – a sua mesma



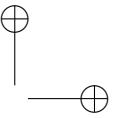
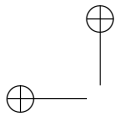


insuficiente ideia, ideia que é a sua mesma vocação e a razão ontológica de seu ser, por meio daquela mesma vocação.

Deus é a única causa de tudo, pois ser causa de tudo ou ser causa do que quer que seja é criar isso mesmo de que se é causa: apenas Deus corresponde a esta definição. Assim, apenas Deus pode ser causa. A nossa acção mais não é do que o acerto ocasional com a divina causalidade, disposta gratuitamente de tal modo que se acomoda infinitamente com o que é conveniente para o meu acto - perspectiva que pode parecer eliminar o sentido de liberdade, mas que, a partir do infinito, o não pode fazer e, a partir do finito, apenas nos alerta para a necessidade de uma actualidade infinita como suporte necessário para qualquer possível acção: sem o infinito de relações que constitui a actualidade inamissível do ser, não seria possível qualquer acto, pois seria absolutamente o nada. Deste ponto de vista, nenhuma acção finita é livre, pois nenhuma cria o seu acto próximo futuro a partir de um nada absoluto, mas toda é livre, pois, a partir de um acto infinito que não domina, pode acrescentar o absoluto finito da diferença de tal acto produtor do próximo futuro. Este acto faz, para si, toda a diferença, permanecendo indiferente para o infinito, a que nada acrescenta. É esta infinitude actual, indiferente ao novo, que é concomitantemente a graça divina e a divina possibilidade posta ao dispor do ser finito, em contínua ocasião para este se infinitizar. A ocasião, que não é pontual, é a possibilidade de participação do finito no infinito. Não é um dado, mas a possibilidade de avançar interiormente no sentido de uma maior aproximação ao infinito divino, aproximação infinita, infinita vocação.

Lavelle partilha deste sentido geral de intimidade absoluta do ser próprio do homem, intimidade que não nega a realidade daquilo a que se chama mundo, mas entende este, não como algo de exterior ao acto do homem – exterioridade que, depois de posta como absoluta e, assim, hipostasiada, é inultrapassável –, mas como unidade de sentido daquilo que transcende o homem como fenómeno, que pode ser objectivado e inter-referenciado com outros homens, mas sempre e ainda por meio de ideias. O sentido da graça ontológica do acto está patente ao longo de toda a obra de Lavelle, pelo que de nada serve sobre ele insistir. Também presente é o sentido da plenitude da fé seja na relação entre os diferentes actos de ser humanos seja para com o mesmo acto próprio de ser, na sua mais profunda radicação participativa do acto puro. Esta fé é alimentada pela intuição da presença absoluta do acto, contemporânea do próprio acto de ser do homem. É, pois, uma fé inteligente ou racional,

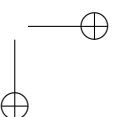
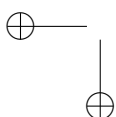




se se preferir: não uma fé em algo de obscuro, mas na própria presença absoluta. A participação, em Lavelle, não pode ser vista como mera realização de ocasiões ontológicas, mas como verdadeira criação co-laboradora de cada acto de ser humano de si próprio, a partir de um tesouro infinito positivo de possibilidades que o acto puro põe à sua disposição. A intuição do divino, em Lavelle, é ainda mais grandiosa, pois implica um sentido de infinitude que é criadora constante da própria possibilidade do tempo, tempo que não é realizado por Deus, mas pelo homem, por meio de sua acção. Cabe ao homem criar a ocasião para comunicar ontologicamente com Deus e não a este criar a ocasião para o homem com ele comunicar. A humanidade de Lavelle é mais íntegra do que a de Malebranche. Para Lavelle, o homem colabora na criação da própria infinitude de Deus, o que dá deste uma intuição de grandeza grácil, verdadeiramente caritativa, muito mais espantosa, na linha de Platão e do seu sentido absolutamente irradiativo – leia-se criador – do bem, apurado pelo sentido absolutamente oblativo da figura desse mesmo Deus encarnado, *posto à mercê dos homens*, mercê que tem de ser eficaz, sob pena de a encarnação não passar de uma infeliz encenação *ex-machina*.

Em sua breve vida, Pascal teve a possibilidade de intuir este infinito de actualidade, que se lhe revela como um infinito de amor, mas de amor porque de ser, acto infinito que se espraia por toda a actualidade do que é. Assim, na sequência da intuição de Cartesius – que já tinha percebido poder-se matematicamente formular o geométrico sentido da ontológica omnipresença divina –, Pascal intui o ser na sua plena actualidade, presente, diferentemente, em tudo o que é, constituindo o absoluto dessa mesma presença. Da matemática, à física, da filosofia à teologia, ao cuidado com o sentido da justiça, ao pragmatismo dos inventos, é o mesmo sentido de uma integração ontológica total, regida por um mesmo princípio em infinito acto, que sustenta a meditação de Pascal: não poderia ser assim, se não se intuisse uma mesma matriz unitária activa presente em tudo o que é e que faz com que haja um mesmo contínuo e contíguo ser e não ou um nada ou um descontínuo pontilhado de instantâneos e insubstantes “universos” separados.

A “aposta” não é, assim, um “salto no escuro”, um activo interregno de racionalidade, um momento “irracional” do pensamento, recurso desesperado de quem não pode “pensar” mais além e se contenta com um sucedâneo da razão, sob a forma mítico-mágica de uma adjudicação do possível ao lançamento dos dados do desconhecido, esperando que um milagre extra-racional





resolva positivamente a questão do sentido. Não: a aposta já se encontra presente no sentido matemático – relacional – do ser, que herda de Descartes. Assim, tratar as figuras geométricas como puras relações espaciais é intuir que *não há verdadeiramente um vazio ontológico*, no sentido de haver qualquer possível “lugar” sem ser, absolutamente; é alargar o sentido do ser, de uma objectividade sempre indesmentivelmente de etiologia materialista, a uma relacionalidade pura, em que o ser começa por *poder ser*, absolutamente, e em que este poder ser já encerra em si toda a possibilidade de ser, sob a forma de *relação possível*: deste modo, o vazio, como nada, não é possível, pois o infinito tudo “preenche”, assumindo este preenchimento a forma da relação, ainda que como possibilidade, radicando aqui o sentido matemático do universo destes pensadores, sentido que tem as suas origens mais antigas em Pitágoras e Platão. Não se trata, pois, de pensadores que tentam reduzir o ser à matemática – a uma ciência e arte combinatória –, mas de pensadores que intuem a essência relacional da raiz metafísica do ser, de que o homem, por meio da matemática ciência é capaz, que lhe serve de instrumento de penetração naquela mesma infinita relação em acto, contraditória do nada.

A aposta parte, pois, da intuição do infinito,⁵³ sabe do infinito e limita-se a brincar (seriamente) com as hipóteses lógicas possíveis, mas só se pode actualizar, mesmo como aposta, porque sabe que não há o nada e que a única condição necessária e suficiente para que não haja o nada e possa haver algo como esta especial aposta é o infinito acto positivo. Pascal sabe que a aposta está ganha. A sua patente angústia não lhe advém da incerteza do resultado da aposta, mas da perfeita consciência da sua pessoal não perfeição, não no sentido de ser imperfeito, porque não-infinito, mas no sentido de saber que não usou a sua imperfeição suficientemente bem para se elevar a uma outra imperfeição, só que mais perfeita, assintoticamente mais próxima da perfeição do infinito, como a curva que tende para a recta sua assíntota, sua eterna chamada, seu eterno farol relacional, sua razão infinita de ser e fonte da sua perfeição, sua inatingível meta, mas, porque inatingível, seu eterno motor. Ainda que metafórica, a intuição que esta linguagem veicula e que a suporta, não é metafórica, mas o que de mais real existe, que é o infinito.

Em Lavelle, para além das substantivas questões ligadas ao infinito e à re-

⁵³PASCAL Blaise, *Œuvres complètes: Pensées*, pensamento 418 (numeração segundo a edição Lafuma), Paris, Editions du Seuil, [1980], pp. 550-551.

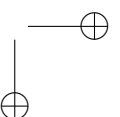
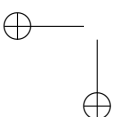




lação, sobretudo na teoria da participação, assume especial relevância o sentido desta angústia, não da possibilidade do nada, mas da possibilidade do não cumprimento da vocação de cada acto de ser humano, no melhor da possibilidade que o infinito põe à sua disposição: daqui toda a importância da teoria do valor, não como modo de avaliar o que é – blasfemo para Lavelle, porque comédia de um criador falhado, que imagina criar, ao avaliar, qual Adão, após ter dado nomes aos seres –, mas como o imprescindível cairótico momento em que o homem intui o que há de absoluto em cada acto de ser e, assim, sabe pô-lo exactamente no sítio ontológico que é o seu, acertando, com absoluta acribia, no preciso acto que lhe era solicitado, acto que se torna, assim, maximamente criador, co-criador, acto em que a inteligência, sede da sua interioridade semântica, contempla o infinito: esta contemplação é a mesma criação do acto de ser humano, co-criação sua e do infinito, em que emerge o próprio mundo, como acto infinito das relações entre o homem e o infinito, a que se dá o nome de participação.

Espinosa não é fundamentalmente o monista-panteísta, que tudo reduz a uma mesmidade aparentemente indiferenciadora, mas aquele que levou às últimas consequências lógicas e ontológicas a afirmação de Descartes de duas substâncias diversas, a pensante e a extensa, como modos propriamente humanos de acesso possível à infinitude actual divina. Esta única substância, infinita de atributos, de que o homem só é capaz de acesso àqueles dois, assume uma univocidade que só não é correcta porque é fechada, isto é, porque Espinosa *define* o infinito, ou seja, porque o finitiza, ao atribuir-lhe um carácter substancial que é próprio, não do infinito, mas apenas de entidades finitas: o sentido desta substancialidade remete-nos para uma perfeição *de* acabamento, em que a própria “infinitude” é “estática”, pronta, imagem imóvel de uma eternidade dada, de paralelos infinitos atributos, articulados por nada, infinitamente paralelos, mas infinitamente distantes. Se a intuição é grandiosa, podendo ser imageticamente intuída como uma esfera de infinitos disjuntos raios, cuja união é dada apenas pelo ponto central de intersecção, de cuja distância igual o paralelismo ontológico dos atributos necessariamente depende, é frágil, pois não dá conta dos infinitos “espaços” ontológicos que medeiam entre os infinitos disjuntos raios-atributos. O carácter substancial assim obriga, dado que a “substancialidade”, como constância “linear” ontológica dos atributos e do ser em geral assim exige.

Não se trata, pois, de um *monismo*, mas de um *infinitismo* linear de atri-





butos que mais não são do que outras tantas substâncias, pois a substancialidade do ser geral delas necessariamente depende e não o inverso, pois, no seguimento da imagem usada, sendo as rectas separadas, não podemos constituir a esfera sem elas, todas e cada uma. Para partir da esfera para algo que dela dependa e não o inverso, há que a perspectivar, não como uma união de rectas ou de pontos, mas como um todo absolutamente contínuo e contíguo, em que cada possível separável ponto faça depender de si o todo, cuja eliminação implicasse imediatamente o nada: deste modo, toda a esfera está em toda “a parte”, exactamente porque não há partes, mas apenas um inseparável todo. Aqui, e não em Espinosa, poderia residir o perigo de panteísmo; mas exactamente aqui não há panteísmo, porque o infinito actual não é passível de adjectivação, relegando acusações como as de panteísmo para o campo da incompreensão do que é, não a substância única de tudo, mas o acto único que tudo sustenta e que a tudo ergue, a cada “coisa” diferentemente, infinitamente. Este infinito é o divino, sem dúvida, mas a sua presença em tudo não é panteísmo, *é o que distingue tudo do nada*, e isto é um absoluto de tal modo *absoluto* que não permite evidência fundamental outra que não a do seu mesmo carácter absoluto. Basta substituir a errada afirmação “tudo é Deus” – errada porque nada deste tudo é infinito e, assim, não pode “ser Deus” – por esta outra: tudo é de Deus, no sentido de que participa de Deus.

Toda a filosofia de Lavelle é uma tentativa de resposta ao pensamento de Espinosa, não negando o sentido da univocidade intuída, mas negando o carácter substancialista, definitista e estático, substituindo-o por um sentido de absoluto dinamismo, em que a “substância” é o mesmo “movimento” de diferenciação ontológica, a partir da matriz participativa do acto puro, unívoco, porque absolutamente plurívoco, infinitamente plurívoco, permitindo e assumindo infinitamente todas as “vozes”, vozes que são os actos de ser.

Assim, a “vida moral”, para Lavelle, não é, como para Espinosa, fruto de um acerto paralelo inexplicável entre atributos divinos, humanamente substanciados, mas um eternizável movimento de intuição do acto possível, no seu sentido absoluto – e, daqui, o sentido do bem – de eleição deste mesmo absoluto possível intuído, eleição que é a sua mesma realização e a realização própria de cada homem. Há, pois, uma consonância fundamental no sentido de um “amor intelectual de Deus”, amor que não é senão o próprio encaminhamento do homem para o infinito positivo, no que este encaminhamento tem de exactamente positivo, isto é, na constituição do ser próprio do homem.





Newton tem a intuição de uma integração cósmica que é concomitantemente física e metafísica, pois, no domínio do físico, intui uma força que tudo une a tudo, nada deixando alheio ao seu esforço unitivo: a gravidade é o “cimento” material do universo, que infinita e infinitesimalmente aproxima, ainda que à distância e vencendo essa mesma distância, por meio da força unitiva em que consiste, tudo de tudo, deixando de se poder pensar o universo como não feito de um mesmo acto, infinitamente diversificado, mas infinitesimalmente integrado, absolutamente unido e uno. Este carácter de unidade física absoluta não é, ele próprio físico, mas metafísico, pois não é “natural”, no sentido de ser “da” natureza, antes é a natureza que é “dele”, no sentido de aquela só ser porque há um absoluto integrador que a faz coesa. Se a ciência física pode e deve inquirir o modo como a natureza é, o seu “mecanismo”, já não pode, por muito que queira, inquirir acerca da razão última daquela unidade, razão que a transcende e que é um puro dado, não irracional, mas transracional: a física pode saber tudo, menos a razão última da sua existência.

A natureza reflecte, na racionalidade que nela transparece ao inquirido humano e de que este é capaz – o que indica haver uma qualquer inexplicável, em termos físicos, harmonia entre ambos –, uma “ordem” transcendente, de cuja existência a mesma racionalidade patente na natureza é indício, mas não mais. Há, pois, a possibilidade de avançar na compreensão da “mecânica” da natureza, até ao limite da racionalidade, não da natureza, mas do homem: cada passo dado em frente em termos de enriquecimento do tesouro de conhecimento da natureza é quer um alargamento do horizonte semântico do homem quer um alargamento do que a natureza é, em termos do *sentido que faz*, melhor, do sentido que, intuído pelo homem, passa a constituí-la.

A intuição da absoluta continuidade do que é, intuição que não é obviamente física, dado que não há, na experiência sensível humana, coisa alguma que tal “impressão” possa dar, permite, por um lado, o sentido de uma matriz eterna não física da própria física, dado que, sem aquela, nada garantiria que esta não sucumbisse no nada, a cada instante; por outro, permite a intuição que, sendo assim, é possível criar um instrumento matemático que possa dar conta, por meios finitos, dos lugares infinitos possíveis do ser, quaisquer que sejam: *o que não é possível é uma equação infinita do acto como um todo*; isto é, não é possível para o homem, mas pode-se intuir da sua possibilidade como uma instante eterna representação intuitiva absolutamente integrada do





acto infinito de tudo, indiscernível do próprio divino – esta “equação” seria o próprio Deus. O cálculo infinitesimal é o mais próximo, para o homem, do que será o acto intuitivo de Deus. Mas o acerto deste cálculo funciona como prova da continuidade ontológica, sem lugar para a mistura do nada com o ser, a presença daquele cortaria absolutamente o “fluxo” que leva à solução da equação.

Note-se que Planck, com a sua descoberta da descontinuidade quântica ao nível dos fenómenos físicos, não veio negar a continuidade e contiguidade ontológica, mas apenas obrigar a tornar mais profundo o nível e o sentido desta mesma continuidade, deixando de ser possível pensá-la ao nível propriamente físico, para necessariamente a ter de pensar a um nível, de algum modo “metafísico”: se o ser não é contínuo ao nível mais elementar do fenómeno físico e há algo, isto é, se a descontinuidade física não corresponde a uma descontinuidade ontológica – caso contrário, não haveria coisa alguma –, então, a questão da continuidade tem de ser perspectivada a um nível mais profundo, que explique porque e por que há algo. O princípio de incerteza de Heisenberg refere-se, não fundamentalmente a uma dificuldade metodológica, mais cedo ou mais tarde superável, mas à própria essência quer do acto de conhecer quer do “real”, pois marca definitivamente o sentido de uma impossibilidade de acesso por meios finitos ao infinito actual implicado em cada passo finito, seja de que processo for, mormente nos de medição. Cada salto quântico, “vazio” do ponto de vista finito do homem, é a marca do infinito actual que garante quer o salto quer *que possa haver salto* e que a descontinuidade física, observada do lado do homem, não corresponda a uma descontinuidade ontológica, com a qual nem salto algum, em absoluto, haveria.

A filosofia de Lavelle é marcada pela intuição deste sentido de absoluta continuidade ontológica, sem qualquer interstício possível para a irrupção do nada, que condenaria imediatamente o ser à aniquilação. Também este sentido de absoluta continuidade ontológica implica necessariamente essoutro sentido de uma responsabilidade ética por parte do homem relativamente ao todo do ser de que é capaz, que está ao seu alcance, isto é, que passa pelo seu mesmo acto e que, deste modo, dele depende, repercutindo-se o acto humano infinitamente, por meio daquela mesma continuidade infinitesimal e infinita: não há acto algum praticado por homem algum que não tenha repercussão infinita no ser. Mas, no caso do homem, pela especificidade da sua participação, fruto da sua inteligência – e vontade – esta repercussão não se dá de modo





semelhante ao da força gravítica, cega e mecânica, mas necessita da sua posição propriamente humana, isto é, não mecânica e não cega, ou seja, sempre possível fruto de um acto de inteligente vontade ou voluntária inteligência e, porque humanamente possível, humanamente necessária, sem o que o acto potencialmente humano, não o sendo verdadeiramente, desmente, em acto, a mesma humanidade.

O sentido da absoluta integração ontológica surge também em Leibniz, co-fundador, com Newton, do cálculo infinitesimal, e pensador maior do *maravilhamento do absoluto do haver ser*. O sentido do absoluto da positividade ontológica implica necessariamente a absoluta exclusão quer do nada quer da sua mesma possibilidade: assim, o reino da ontologia tem necessariamente de ser o reino da pureza positiva da actualidade do ser, sem qualquer mistura: só há ser, melhor, só há actualidade ontológica – tudo o que há é variação ontológica de uma mesma actualidade infinita que infinitamente se diferencia, mas infinitamente – infinitesimalmente – presente em tudo, não sob a forma de uma mesmidade indiferenciada, mas sob a forma de uma diferencialidade infinita, em infinito acto, que mais não é do que o mesmo infinito em seu próprio infinito acto.

O que o homem é é uma percepção, mais ou menos clara, sempre diferente, porque cada mónada humana tem necessariamente uma perspectiva diferente, que é radicalmente a sua, irreduzível e inamissível, do restante conjunto monadológico, conjunto infinito, de um infinito acto, em que tudo está infinitamente presente em tudo, mas de modo a que tudo seja diferente de tudo, exactamente porque é “reflexo” de tudo, de um ponto de vista diferente, um dos infinitos, que, presentes todos a todos, infinitamente, se entrelaçam ontologicamente, constituindo, por meio deste entrelaçamento infinito, o infinito da relação que constitui quer o infinito das mónadas quer a mónada infinita, acto infinito de infinita diferenciação monadológica. O infinito em acto encontra-se presente, infinitamente, em cada infinitesimalmente integrado acto de cada mónada, infinitamente presente também, por “reflexão”, em cada outra mónada, num infinito de infinitos, que tenta dar a noção da tal absoluta continuidade ontológica, sem qualquer falha, sem qualquer possibilidade de intromissão do nada. Deste modo, cada mónada é do mesmo estofa ontológico da mónada infinita, cujo acto próprio é criador dos infinitos actos das outras, mas sem ser da sua mesma essência, pois a essência da mónada infinita é a pura actualidade infinita e a de cada uma das outras é ser uma





perspectiva virtualmente infinita quer de todas as outras, se as considerarmos individualmente, por abstracção dos seus infinitos laços de relação, quer da mónada infinita, mas nenhuma é infinita em acto, por essência e como essência.

A actualidade absoluta para que Leibniz nos aponta, para além de ser uma visão maximamente grandiosa, intenta salvar a evidência do haver ser, provocando a intuição puramente teórica de uma actualidade infinita, única capaz de explicar o haver algo: percebe bem que a grande alternativa é mesmo entre o absoluto do acto e o absoluto do nada e, estando no seio da evidência de um não nada, esforça-se por mostrar a grandeza infinita do acto que nega este mesmo nada.

Também Lavelle tem como intuição fundadora e fundamental esta evidência absoluta do acto, como negação absoluta do nada. As implicações éticas quer em Leibniz quer em Lavelle são necessárias e universais, sendo que o sentido da responsabilidade ética radica na mesma ontologia do homem e, radicando esta no estofo metafísico do acto infinito de tudo, tem de necessariamente ter como finalidade última a realização, a contribuição para a realização da positividade ontológica, não apenas sua ou da sua cidade ou da sua espécie, mas do ser como um todo: a responsabilidade ética torna-se, assim, ontológica e universal, de infinita repercussão. Cada homem é chamado a construir, não o seu bem ou o bem da humanidade, mas o bem do próprio ser. Não admira, pois, o sentido último de uma paz fundamental presente quer em Leibniz quer em Lavelle, ultrapassando mesmo o sentido de uma “cidade de Deus”, para se afirmar mais como uma *universalidade com Deus*, com o bem, ontologicamente entendido como o absoluto da positividade ontológica. O “melhor dos mundos possíveis” deixa, assim, de se assemelhar a uma mal compreendida ingenuidade leibniziana, para passar a *ser o reino da ontologia positiva possível de que o homem é capaz*, na sua participação monadológica em um infinito cujo absoluto de bondade o transcende, mas cuja bondade de que é capaz dele depende o “melhor possível”: este é inconfundível com a mónada infinita, este é o “do homem”, sua responsabilidade.

Este sentido de absoluta continuidade ontológica é desmentido, a partir de uma posição metafísica redutora, pelo empiricismo adjectivado como “inglês”, mas cujo expoente máximo é o escocês David Hume. Sem apresentar fundamentação suficiente, esta linha de pensamento reduz a sensibilidade humana a uma mera capacidade receptora, cuja receptividade nunca é explicada,

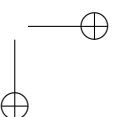
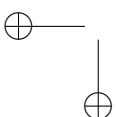




aceitando-se como dado dogmático o seu carácter de “tábua rasa” ou de “tabuinha de cera virgem”, em que as “paixões” a ela transcendentemente se vêm conjugar, produzindo, deste modo, várias impressões, diferentemente catalogadas, a que se reduz, de uma forma ou de outra, toda a relação com o “ser”. A “cera” da “tabuinha” nunca é explicada, nem sequer se sabe por que razão existem “tabuinha” e “cera”.

Reduzindo toda a relação ontológica do homem a esta passividade afectiva, em que o que acontece se reduz a um absolutamente discreto pontilhado de “paixões”, de afectações, de afecções, sem que haja seja o que for que as una, dado que se desconhece a natureza da “tabuinha” receptora, se, porventura, tem algum papel activo ou de conexão, é destruída qualquer possibilidade de relacionar entre si as diversas paixões recebidas na “tabuinha”. Assim, nada há que ligue a impressão A à impressão B, constituindo, no fundo, e necessariamente, cada uma delas como que um universo disjuncto e inconciliável. Hume não nega apenas a causalidade, substituindo-a pelo hábito, *nega a possibilidade de concatenação ontológica entre A e B*, nega a relação ontológica, absolutamente. O hábito ou faz parte da estrutura da “tabuinha” e, então, vale como causalidade, pois garante a ligação entre A e B, ou nada vale. Ora, como se desconhece e não se quer, sequer, conhecer, o que a “tabuinha” é, o hábito é, pura e simplesmente, um nome consolador, panaceia psicologista e mágica para um mal que, diagnosticado como foi, se o diagnóstico for correcto, *não tem remédio*. Mesmo o relegar-se a ontologia possível permitida pelo hábito para o campo do “ilusório” de nada serve, pois, ainda há que questionar acerca do valor ontológico absoluto desta mesma “ilusão”. Chamar ilusão a algo não resolve a questão do valor ontológico absoluto seu, pois algo de ilusório não é *nada* e tem de ser explicado no ser que é, o de ilusão, que, não sendo nada, é algo e, assim, é um absoluto ontológico que não se compadece, para a inteligibilidade desse seu mesmo absoluto, com o mero enunciar de um adjectivo, que nada diz acerca do que é. Hume, reduzindo o sentido do vínculo ontológico a uma mera ilusão, nada veio adiantar à racionalidade da intuição ontológica, antes veio dar um passo atrás, pois tomou como dado o que era a grande questão: o haver algo.

Mais do que fundamentar a racionalidade newtoniana ou contestar a posição anti-causalista de Hume, Kant ensaiou reconstituir a ligação ontológica, se bem que este enunciado não seja fiel à sua peculiar linguagem. Mas, segundo esta, e na esteira de um notabilíssimo esforço de reconstrução racional

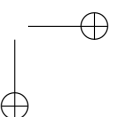




– em nosso entender, ontológico –, Kant vai, mediante a grandiosa proposta do plano transcendental, resgatar a possibilidade da continuidade da relação racional com o que é, prescindindo de saber o que as coisas são em si, mas criando as condições para saber o que são segundo as condições de acesso a elas. A transcendentalidade gnoseológica vem, assim, substituir a transcendentalidade ontológica, mas, prescindindo desta, vem salvar a possibilidade de uma continuidade “ontológica”, digamos assim, centrada, não já no lado do “ontos” mas no lado do “lógica”. A revolução copernicana no e do conhecimento vem, pois, permitir salvar a “ciência”, não no sentido apenas da ciência física newtoniana, mas no sentido da possibilidade de haver um absoluto de continuidade no ser possível, que passa a ser o do ser como conhecido. Esta continuidade permite preencher o vazio que a negação da causalidade feita por Hume tinha operado: com o plano transcendental, necessário e universal, é a possibilidade do nada, infiltrado pela negação do vínculo causal, que se nega e aniquila.

Deste modo, e prescindindo da “metafísica”, Kant acaba por se inscrever na linhagem dos grandes metafísicos, cujo grande projecto foi sempre “salvar o fenómeno”, ora, é exactamente salvar o fenómeno, na sua integralidade, que Kant faz. A integração sucessiva que faz dos diferentes modos sintéticos de a Razão operar, começando pela sensibilidade, passando pela imaginação e pelo entendimento, terminando na razão, sentido estrito, permite a unidade do conhecimento e a unidade do ser no e pelo conhecimento. Em nenhum lugar deste grandioso esquema cabe uma solução de continuidade que permita o colapso no nada, deste modo salvando o fenómeno, sim, mas também o ser, que não se conhece, mas que se sabe como logicamente necessário como isso que provoca o fenómeno ou provoca a sensibilidade para o fenómeno; ora, se não há descontinuidade na acção da razão, não é isto um bom indício de que isso que provoca o labor da razão também não é descontínuo?

O mesmo sentido de uma continuidade actual, agora no sentido do bem, aparece no estudo da moralidade, sendo o imperativo categórico, pela sua necessidade e universalidade, o garante quer da possibilidade da continuidade moral da acção do homem – sem ele, não haveria esta possibilidade, mas a acção humana reduzir-se-ia a um pontilhado de actos, casualmente bons – quer da sua efectivação: se sempre for cumprido. Racionalmente, a salvação, já não do fenómeno, mas do homem, garante-se através desta negação do nada, agora ontológico, que é o acto não ético: esta não eticidade do acto

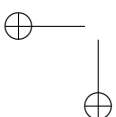




nega a humanidade de quem o pratica, destinando-se o imperativo categórico a salvar o que é propriamente humano no homem – a sua possibilidade de ser em actual positiva universalidade e necessidade ética, isto é, em ser bom, que é o mesmo que dizer, em ser – assim como, permitindo-lhe agir deste modo, evitar que a falta de bondade dos actos possa introduzir o nada na sua mesma acção, aniquilando-o. Mesmo puramente racional, o pensamento de Kant é, ultimamente, salvífico, para além do comum da sua linguagem, que, incoativa que é, por vezes, faz distrair o leitor do essencial.

Lavelle consegue penetrar além da superfície da linguagem de Kant, percebendo o sentido de preciosidade ontológica que sustém todo o esforço de Kant para dar conta racional do todo universal do que é. A grande diferença reside em que Lavelle não aceita a redução empiricista da intuição, de que Kant tem de partir, para elaborar a sua crítica, mas crítica que é muito mais uma verdadeira arquitectura gnoseológica do que uma demolição ontológica. Ora, para Lavelle, o ser do homem, como unidade de sentido, é imediatamente uma intuição ontológica, sendo que toda a ontologia do homem é o seu mesmo acto – neste sentido transcendental, sentido antigo e sentido de Kant – de inteligência, nada havendo sem este: é quando se dá o primeiro acto de intuição que o primeiro ser se manifesta – primeiro ontológico fenómeno – e que podemos, em absoluto, falar quer de homem quer de mundo quer de ser, no seu sentido mais lato: sem esta intuição, nada seria referenciável e, assim, qualquer questão seria impossível. Os diferentes e mesmo diversos modos de explicar o como desta intuição são todos válidos, desde que não se queiram assumir como únicos: o fundamental é prosseguir o esforço de intuição do que é, pois é este mesmo esforço que constitui propriamente o homem. Os resultados destas diferentes ciências são sempre provisórios e imperfeitos, do ponto de vista universal, mas constituem o absoluto próprio possível para cada um dos seus realizadores: daqui o seu carácter, pessoalmente sentido como absoluto – cada uma destas “mundividências” mais não é do que a ontologia própria do seu “sujeito”. O valor reside na aventura da descoberta do sentido.

Mais do que a concretização histórica do absoluto do espírito, ao longo de sucessivas fases de consciencialização deste mesmo absoluto por si próprio, Hegel intui a absoluta continuidade do que é, num incessante metafísico movimento de superação do que é pelo que isso que é tem de realidade para mais ser, num sentido de absoluto de potencialidade em que cada acto $n+1$ do espírito é uma elevação em mais ser do que o existente em n , mas que em n se





encontrava já potencialmente expectante. O sentido absoluto da *Aufhebung*,⁵⁴ sentido que permite aquela continuidade, é a intuição de uma dinâmica – verdadeira vida do espírito – que tudo perpassa e tudo, literalmente, ergue. Assim, o sentido de elevação não se resume apenas a uma superação, a partir de superados, mas ao acto de ser exactamente como a mesma elevação: é esta que, em cada cairótico instante do ser, ergue este, absolutamente. Sem este sentido de absoluta continuidade – qual *logos* de Heraclito –, nada haveria: a elevação contínua do acto de ser (a linguagem aqui usada é propositadamente ao modo de Lavelle) é o que “transporta” o absoluto do ser. Sem esta absoluta continuidade, de infinitas composições, que são o infinito suceder da *Aufhebung*, não haveria espírito, sua fenomenologia, lógica ou dialéctica: esta assegura a continuidade e traduz a dinâmica interior própria do absoluto do ser, o espírito. Este é pura vida, puro movimento, pura negação do nada, infinitamente renovada dialecticamente. Mais do que sistémico, o “universo” de Hegel é *uno movimento infinito* de perpétua elevação, isto é, de perpétua actualização da infinita virtualidade do espírito, que é, no seu mesmo acto, infinita virtualidade e infinita actualização dessa mesma virtualidade, infinitamente.

Para Lavelle, a dialéctica nunca assume qualquer aspecto negativo, sendo a mesma “negatividade” ainda entendida como positividade, não funcionando qualquer “mecanismo” de negação, antes o infinito se dando sempre no absoluto da sua pura actualidade, em que não há propriamente qualquer superação, mas a manutenção do acto do que foi no infinito sempre presente do acto puro, como parte da presença total, unicamente dada no e pelo infinito actual. O sentido de uma superação é meramente antrópico, se assim lhe podemos chamar, dado que o que, para o homem, é o passar do acto, medido pelo tempo, e guardado em parte na memória, para o todo mais não é que uma sua parte, tão presente ao seu infinito todo actual como qualquer outra: o sen-

⁵⁴Com a (im)prudência de um não especialista, permitimo-nos chamar a atenção para o carácter de sentido de “para o alto” deste *heben*. Mesmo sem o *auf*, este *heben* já diz muito acerca da intuição de continuidade de Hegel: não se trata de uma continuidade horizontal ou descendente, mas ascendente, designando o sentido de pura positividade enriquecedora deste movimento actual – o desenvolvimento do que é é necessariamente no sentido de uma maior positividade, o que relativiza o papel da própria negatividade no processo, negatividade que nunca é “um passo atrás”, mas sempre como que uma nova positividade contrária, que permite a continuação do absoluto do movimento de elevação. Deste modo, mesmo a própria negatividade é ascendente.





tido de elevação é humano e diz respeito ao enriquecimento da participação que cada acto de ser humano é chamado a realizar. Mas esta realização, que é uma possível elevação, superação, não pode ser vista do mesmo modo “do lado do infinito”. Em Lavelle, o absoluto do espírito é o acto puro, em seu infinito acto, e relativamente a este acto não faz qualquer sentido falar de superação ou de qualquer outro acto parcial: o seu acto é sempre infinitamente actual e a sua mesma actualidade não pode ser pensada sem, humanamente falando, o sentido de uma intuição de si mesma, que consigo mesma coincide, mas sem qualquer noção de evolução associada; ou, se se quiser insistir numa linguagem necessariamente ligada ao tempo, a evolução do infinito, seja de que forma se encare este, é sempre o mesmo infinito. Em Lavelle, há, pois, uma dimensão de “graça”, dado que, no cerne mais profundo da participação, há um irreduzível e inatingível, se bem que não irracional, dado, que é a actualidade própria de cada acto, mormente do acto de ser humano, aquele que é realmente chamado a ser uma perpétua *Aufhebung* de si próprio.

A descoberta do sentido como realização do mesmo sentido encontra em Nietzsche o seu expoente máximo. Mais do que crítico de formas de pensamento anteriores, desde o “plebeu-socrático”, ao aristocrático platónico, passando pelo “fraco” cristianismo paulino, ao kantiano, hegeliano ou schopenhaueriano, Nietzsche é o filósofo da absoluta coincidência da actualidade própria do ser do homem com o seu mesmo sentido, não admitindo qualquer possibilidade de hetero-determinação: o sim, ontologicamente entendido como absoluta positividade do surgir do que é, pura realização de uma possibilidade que é essência de tudo o que pode ser e, podendo, é, é absoluto. Para além de bem e de mal, menorizações “morais” de uma ontologia que nada pode reprimir, a pura afirmação do que pode ser e, assim, tem de ser, dá-se em uma plenitude que marca o absoluto da diferença entre o tudo de uma actualidade perfeitamente dinâmica e o nada de uma quietude de nenhuma força, nenhuma vida, nenhuma potência. Poderosa visão (bem clássica, contra o que o próprio autor diz) do absoluto radicalmente vibrátil do que é, intuída muito cedo e inicialmente expressa como harmonia-dualidade entre dois princípios, o apolíneo e o dionisíaco, de absoluta, recortada forma e de absoluta, onnipotente informidade, mas que se percebe ser apenas a tradução da manifestação de um mesmo, único princípio, o dionisíaco, de que o apolíneo mais não é do que a forma clara e definida de manifestação.

Ainda, a seu modo, tentando salvar os fenómenos, impedindo uma sua





qualquer redução, Nietzsche, na sequência da mais antiga tradição ontológica, intui a necessidade de um princípio único de absoluta positividade que possa explicar o haver algo, absolutamente. Embora pareça, por causa da sua belíssima linguagem, ser um pensador que abusa da adjectivação, Nietzsche é dos que melhor transmitem o carácter absoluto de um tal princípio: a força da sua intuição é tamanha que se sente compelido a pôr em mil belas palavras a evidência suprema de tal princípio. Mais do que qualquer evolução temporal ou mesmo doutrinal, os diferentes modos de dizer o absoluto, em Nietzsche, reflectem a dolorosa evidência do absoluto, que tem de ser dito, e do qual Nietzsche se assume como novo profeta. Dioniso, Vida, *Wille zu Macht*, são outros tantos nomes para o dizer imperfeito de uma actividade perfeita que se intui com o ser todo – não apenas com a “inteligência” ou a “sensibilidade” e que, com o ser todo, tem de ser proclamada. Esta proclamação implica uma inocência absoluta, pois, na sua perfeição, coincide com o mesmo absoluto do acto que se quer proclamar: assim, a *criança* é o melhor símbolo possível para o *absoluto sim* ao que há-de vir, num extremo esforço de santidade, para além de qualquer consideração de poder ou de sentido de dominação, fazendo do seu ser a pura coincidência com o absoluto da paradigmaticamente inocente irrupção do acto, na absoluta pureza da sua actualidade.

Perspectivado no seu âmago, o esforço de pensamento de Nietzsche reformula o sentido platónico de um puro bem ontológico que, como o sol, é pura graça irradiante, de que toda a restante ontologia mais não é do que modo participante. Mas, ao contrário das aparências, motivadas pela própria linguagem de Nietzsche, é o melhor da mensagem ontológica cristã que Nietzsche intui e proclama, ainda que de modo tão antagonista: mas o fundamental de qualquer doutrina não é do domínio do aparente, antes do domínio do que de mais profundo uma hermenêutica fundamental pode descobrir.

Terminado o trabalho negativo e secundário de destruição da falsa metafísica da exterioridade do acto – dos falsos e feios apolos – de um poético Zaratustra, há que proclamar o novo “evangelho” do absoluto da vida, do que sempre vibra, do que indefectivelmente está em acto: a filosofia ontológica de Nietzsche, que faz coincidir qualquer possível ética com o mesmo acto de plena aceitação ontológica do homem, é o exemplo mais perfeito, pese embora as aparências, de um “faça-se”, de um pleno cumprimento do absoluto acto radicalmente presente no seio activo de cada ser.

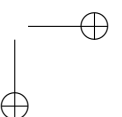
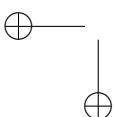
Em Lavelle, este mesmo sentido de plenitude de uma “vida” absoluta, não





num sentido biológico, mas num sentido de diferença própria do absoluto da actualidade, na sua mais alta manifestação, é, não só evidente, mas constitui o próprio cerne de todo o seu pensamento. O mesmo sentido de uma plenitude de actualidade e de necessidade de uma total assunção da participação que faz ser encontra-se presente em Nietzsche e em Lavelle. As diferenças de linguagem são óbvias, por isso mesmo não necessitam de outra referência, mas a consonância no que há de mais importante e que é intuição de um absoluto de actualidade presente em tudo, é comum. Como comum é o sentido de uma aparente desvalorização do ético, apenas porque este é feito necessariamente coincidir com o ontológico próprio do homem. Toda a filosofia ética de Lavelle consiste no cairótico encontro, ou, melhor, no percurso que leva ou pode levar ao cairótico encontro com aquele acto que mais não é do que o tal absoluto sim ao que é, gracioso momento em que o absoluto do que deve ser e o absoluto do que é coincidem e coincidem no acto do próprio homem que diz sim àquela mesma possibilidade, tornando-se, assim, participante do acto puro matriz de tudo, nietzscheana criança ou santo, um com o absoluto precioso presente em cada acto, acto seu, mas acto de tudo, acto eterno, parte sua da presença total, sim consubstancial ao sim infinito que é a absoluta negação do não do nada.

Salientamos, ainda, a importância de considerar a linhagem de pensadores, de pendor dito “espiritualista”, cujo representante mais antigo se pode considerar Maine de Biran. De notar, no entanto, que este conjunto de pensadores não deixa de se integrar quer numa tradição cartesiana, mesmo quando se opõe a Descartes, quer numa tradição remotamente platónica, mesmo quando dialoga com os “empiristas” “ingleses”, quer, ainda, numa nova tradição “cientista”, marcada pela obra de Isaac Newton e pelas descobertas das novas biológicas, psicologias, linguísticas, etc. É este grupo um notável conjunto de pensadores, que funcionam como contra-corrente, cada um em seu particular tempo, ressaltando sempre o que consideram como o próprio específico do homem, a sua interioridade pensante e mesmo espiritual, irreduzível a qualquer outra realidade. Numa época em que muito do pensamento, “moderno”, “da moda”, confundia, e se servia dessa mesma confusão em seu benefício próprio, os progressos científicos no entendimento do chamado “mundo material” com uma posição metafísica – negativa – acerca do modo substantivo do ser, reduzindo-o a uma mera matéria, conquanto rica de virtudes, os “espiritualistas”, não negando a realidade própria da matéria, lutaram contra





a hipostasiação unitarista desta como substância irreduzível de tudo. Deste modo, guardaram precioso *topos* metafísico para o que pudesse transcender uma pura materialidade, permitindo, assim, a descoberta ou redescoberta do que é próprio, inalienável do homem, como homem, o seu espírito.

Maine de Biran, tendo começado por seguir Montesquieu e o empirismo anglo-saxónico, foi levado, após longa meditação, à descoberta daquilo que, no seu entender, constituía o ponto arquimediano de todo o pensamento, o “facto primitivo”, consubstanciado no sentido (sentido este que necessariamente se confunde com o próprio acto de consciência primeiro que institui) da oposição que a matéria marca em contacto com a vontade de sobre ela agir, mediante o ensaio de movimento muscular. Esta resistência ao trabalho físico do músculo ordenado por isso que é a vontade do homem é o primeiro facto (o que prova experimentalmente uma existência concomitante de mim e do mundo para além de mim, comigo) de que me dou conta, dando-me conta de mim mesmo ao dar conta deste facto. Sem ele, nunca haveria possibilidade de emergir a consciência, pois nunca se exerceria actividade alguma (materializada no ensaio de movimento muscular voluntário), sendo a “existência” do homem uma mera passividade de estados dados, numa espécie de “eternidade” de co-presenças sensíveis, sem distinção e sem sujeito. Este nasce do acto de movimento muscular e da resistência que lhe responde. De notar que, sem esta resistência material, o ensaio de movimento muscular não encontraria obstáculo e não haveria resposta, pelo que o sentido de operação não se desenvolveria.

Assim, podemos verificar que a consciência nasce, para Biran, como resposta a uma reacção da matéria, ficando, deste modo, marcada por um irremovível carácter reactivo e necessariamente heterónimo. Para evitar esta decepcionante conclusão, Biran acrescenta uma terceira via e modo de vida às duas precedentes (a sensista-animal e a voluntarista-espiritual-humana), uma via mística, que remete para Deus e para uma teoria da graça o primeiríssimo facto primitivo, agora dependente da iniciativa generosa de Deus, baseando neste toda a fundação quer do movimento, absolutamente entendido, quer da própria consciência que dele nasce. Resulta daqui a afirmação de um absoluto metafísico do movimento, necessidade perenemente sentida pela filosofia para explicar o porquê absoluto do ser. Deste modo, iniciando seus estudos num ambiente nitidamente empirista, Biran evoluiu num sentido metafísico, não apenas de substituição da metafísica por uma psicologia interiorista ab-

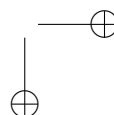
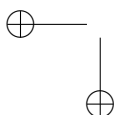




soluta, mas no sentido clássico da necessidade de uma fundamentação última absoluta para o absoluto do movimento. Notável foi tê-lo feito exactamente na altura em que este absoluto era expulso do sistema de necessidades lógicas, por parte de uma física mecanicista contente com o absoluto da pura relatividade intra-cósmica do movimento, sem necessidade de explicações “metafísicas”, à maneira de Laplace. Esta moda filosófica e epistemológica durou até à enunciação do *princípio de incerteza* de Heisenberg, em 1927. A “escola espiritualista” nunca acreditou na possibilidade de fazer ciência ou filosofia prescindindo do princípio absoluto de todo o movimento, necessário a qualquer teoria física ou metafísica.

Lavelle manifestamente labora num registo de meditação sobre a interioridade, não do homem – como se houvesse um homem possuidor de interioridade, anterior à sua mesma interioridade –, mas que é o homem e em que tudo o que é se presentifica. Para salvar o mundo, não é necessário dividir o ser em partes, de impossível reunificação, mas apenas perceber que todas as facetas do ser – e todas são reais, cada uma na sua mesma modalidade de realidade, a estudar – se manifestam na e a essa mesma interioridade, sem a qual nada faz sentido, isto é, humanamente nada é. Para Lavelle, o facto primeiro e primitivo é a própria aurora da interioridade, seja ela “passiva” ou “activa”, interessando sim que seja presente: é este absoluto da presença que é o facto eternamente primeiro de tudo, pois tudo, para que seja ser, isto é, para que tenha sentido, tem de necessariamente se apresentar na e como interioridade, ou, se se preferir, espírito. A “realidade” do espírito, enquanto presença total do ser ao homem, é o “facto primitivo” para Lavelle. Sem ser propriamente um “continuador” de Biran, Lavelle insere-se na linhagem de pensamento inaugurada por este filósofo, mas é mais enriquecedor, de um ponto de vista da história do pensamento, pensar-se que ambos se inscrevem na grande tradição de busca de um fundamento metafísico último para a *physis*, a fim de a salvar, de a inteligir, de lhe dar um sentido e, neste e com este, descobrir um sentido para o homem.

Com Félix Ravaisson, tradicionalmente considerado como continuador de Biran e propriamente fundador da corrente da filosofia do espírito, o hábito adquire foros de ligação da natureza com o espírito, assegurando aquele a continuidade entre a parte material e a não material do ser. No hábito, a “distância” ontológica entre o fim e a sua realização desaparece, surgindo o hábito como um acto inteligente, embora sem consciência. Neste acto, em que não

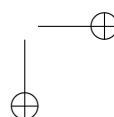
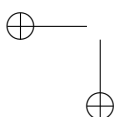




há distanciamento entre o sujeito e o objecto, na sua confusão, estes tornam-se como que um só. Deste modo, o acto é uma intuição literalmente real, realiza isso que intui. Confunde-se com a realidade do que intui. Neste acto, real e ideal, ser e pensamento confundem-se. Ravaisson comentou Aristóteles, salientando a crítica à teoria das ideias de Platão, ressaltando a explicação do movimento, metafisicamente entendido e a vida da natureza, que é movimento, como um desejo de perfeição segundo a inteligência, acto puro e vivo, não mera ideia, perene mas separada. Deste modo, a alma, sendo primeiramente esforço e vontade, revela uma tendência para algo, o que implica uma união fundamental com um Bem, que é isso mesmo para que se tende e sem o que não faria sentido qualquer tendência. Esta união é o próprio amor, que, como tendência mesma motriz da alma, é a sua mesma substância. Respondendo a esta tendência onto-poiética, a natureza é uma harmonia universal, como que uma graça divina que se espraia pelas coisas, chamando-as a si. Este desejo de perfeição é o motor primeiro de todo o movimento, de que a alma é caso exemplar: *“Dans le sein de l’âme elle-même, ainsi qu’en ce monde inférieur qu’elle anime et qui n’est pas elle, se découvre donc encore, comme la limite où le progrès de l’habitude fait redescendre l’action, la spontanéité irréflechie du désir, l’impersonnalité de la nature ; et ici encore c’est la spontanéité naturelle du désir qui est la substance même, en même temps que la source et l’origine première de l’action.”*⁵⁵ Ravaisson parte também da evidência de uma actualidade do ser, indesmentível, e que há que justificar. Esta justificação necessita de uma ligação entre a parte espiritual, em que o sentido se dá, exactamente como possibilidade desta justificação, e aquilo que parece desmentir o espírito, como possibilidade de sua aniquilação: a matéria e a natureza associada, cuja potencialidade parece encerrar a ameaça da cessação do mesmo espírito que busca a sua justificação. O hábito serve de conexão entre estes dois distintos modos de o ser ser. Mas o que, em última análise, permite mesmo o papel do hábito é o carácter de irreducibilidade e inamissibilidade do ser: *“Enfin, la disposition dans laquelle consiste l’habitude et le principe qui l’engendre ne sont qu’une seule et même chose: c’est la loi primordiale et la forme la plus générale de l’être, la tendance à persévérer dans l’acte même qui constitue l’être”*.⁵⁶ É com estas palavras que termina a tese sobre o hábito.

⁵⁵ RAVAISSON-MOLLIEN Jean-Gaspar-Félix, *De l’habitude*, Paris, PUF, 1999, p 151.

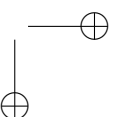
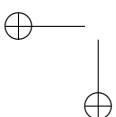
⁵⁶ *Ibidem*, p. 159.





É esta a intuição mestra que norteia o pensamento de Lavelle. Mais do que influência, trata-se da consonância de um sentido haurido na e da necessidade de fundar o absoluto do acto de ser. Qualquer teoria ou especulação que se possa avançar sobre qualquer aspecto relativo do ser implica necessariamente que se pense o seu carácter absoluto, de que depende qualquer consideração acerca de qualquer outro carácter meramente relativo. Assim, o que estes pensadores ditos espiritualistas, tradição em que historiograficamente Lavelle se insere, pensaram foi o absoluto do ser, no seu acto mesmo, enquanto puro, absoluto acto, perante o nada e contra o nada, no seio do *topos* próprio da sua manifestação, que é o espírito, não enquanto hipóstase anterior a esta manifestação, mas como essa mesma manifestação, infinitamente diferenciada como unidades de sentido, irreduzíveis. São estas unidades de sentido irreduzíveis, na e pela diferença mesma que as constitui absolutamente, que são os “espíritos”, actos de participação da infinitude actual do acto puro, manifestações da sua mesma “bondade”, isto é, da vocação infinita para a actualidade, infinitamente diferenciada, que o seu acto infinito constitui. É esta a definição mesma do espírito, não uma “realidade” antropicamente hipostasiada como possível perfeição hipotética deduzida a partir da actual imperfeição do homem, mas como actualidade infinita, cujo acto infinito tudo penetra e cria, mas diferenciadamente, sendo cada diferença um mesmo absoluto que impede quer a confusão dos actos quer uma qualquer forma de panteísmo, redutora do absoluto da diferença. É este o sentido “espiritualista” profundo da escola de pensamento a que Lavelle pertence.

Julles Lachelier passa por ter introduzido o “método reflexivo” na filosofia francesa, mas o que de fundamental este discreto e profundo pensador legou à posteridade talvez seja a intuição do fluxo de pensamento que liga entre si aquilo a que se poderia chamar, erradamente, os diversos actos de pensamento. Erradamente, porque o que Lachelier intui não é uma soma de instantes desconexos de pensamento – cuja posterior conexão é impossível –, mas um mesmo, único acto de pensamento, que se manifesta em infinitesimalmente integrados “actos de pensamento”, que mais não são do que cortes analíticos daquele único acto de pensamento, contínuo, absolutamente contíguo e inseável. Esta inseabilidade do acto de pensamento e do ser que nele se consubstancia é evidenciada pela impossibilidade que existe em negá-lo absolutamente: a sua mesma negação exige um acto de pensamento, acto que mais prolonga esse pensamento, não só não o negando, como negando a





possibilidade da sua negação – esta tentativa de negar o pensamento pelo pensamento, se levada à hipérbole da eternidade, provaria a mesma eternidade do acto de pensamento. Assim, o ser surge como algo de estável, não na sua manifestação, que é absolutamente diferenciadora e, portanto, mutável, mas no seu mesmo fundo, compreensão moderna do velho aparente paradoxo de Heraclito. Na sua aparente confusão, o ser é uma infinita harmonia, que necessita de todos os possíveis tons para se constituir. Deste modo, o “espiritualismo” de Lachelier nega qualquer carácter antrópico ao mesmo espírito, pois este não é acomodado acto ao humano interesse, antes infinita actualidade em que o humano acto tem de buscar o seu *topos* próprio, independentemente do seu benefício próprio. Não se trata de um “optimismo”, mas, como em Leibniz, da intuição do papel próprio do homem, no seio de um infinito que o chama ao ser, mas não gira em torno de seu ser: é este que tem de encontrar a sua “órbita” própria na harmonia do infinito em que é.

Lavelle corrobora estas intuições e a sua teoria da participação mais não é do que a tradução filosófica de uma *theoria* do modo próprio de o homem e o restante do ser se integrar, a seu modo, no todo infinito do acto. Ora, o modo próprio de o homem ser é exactamente ao modo do espírito, isto é, capaz de sentido, de “desmaterializar” a potencialidade infinita que lhe é oferecida, mediante um acto de inteligência, que constitui o seu específico modo de acto de ser, isto é, de acto de inteligibilidade, em que se cria, actualizando em sentido a potencialidade de que dispõe.

Émile Boutroux prosseguiu a cruzada pela afirmação do espírito, num mundo cultural em que o positivismo cientificista era moda quase indiscutida, relevando o que há de contingente no ser, manifestado no seio das próprias leis naturais, que, se bem que deterministas nos níveis próprios a que se referem, como modos arqueológicos e pretéritos de acesso à realidade, que as transcendem, são incapazes de determinar a qualidade implicada em cada mudança de nível de realidade, sendo que cada uma destas mudanças é não determinista, não necessitarista e, assim, contingente. Mais, descobre, estudando as leis dos diferentes níveis, que, à medida que se vai subindo na graduação dos níveis, no sentido de uma maior distanciação ontológica da matéria, a quantidade de contingência dos actos aumenta também. O ponto de maior contingência, no que ao ser humano diz respeito, consiste exactamente naquilo que é o seu espírito, em que nada pode ser dito como determinado, coincidindo este seu modo de ser com a possibilidade da liberdade, que é a lei da





não determinação ou, se se preferir, o momento em que a lei coincide com a mesma actualidade em acto de cada indivíduo, assim auto-determinando-se como pessoa. Enquanto as ciências captam o ser na sua estabilidade e “permanência”, o espírito coincide com a mesma exacta gènesse do ser, não sendo uma sua arqueologia pretérita, antes sendo a sua mesma colheita de sentido – *logos* – no e do seu princípio. Deste modo, apenas na vida moral, como espírito criador, pode encontrar-se a cabal explicação do ser, não como discurso acerca do que é, ou seja, do que foi, mas como realização: a inteligência é realizadora e a realização do ser, no e pelo homem, é criadora, como presença de sentido, inteligência em acto. O ser encontra-se, não na uniformização da lei, mas no aprofundamento do que constitui cada entidade particular e que é a diferença sua própria. Esta diferenciação mostra o que há de infinito no ser, que explode em inesgotável riqueza, em vez de ser reduzido a uma monotonia legalista. A grande lei do ser é, pois, a da actualidade infinita, infinitamente capaz de suportar uma infinitude actual de contingências, impossíveis sem o suporte de uma necessidade que não as anula.

Lavelle, profundo conhecedor da ciência contemporânea, bem percebe que este despontar do sentido da indeterminação corresponde, não a uma decadência do sentido unitarista e necessitarista tradicional, mas a uma tomada de consciência, de índole paradoxalmente platónica, que começa a intuir que a única unidade possível é a de um infinito actual que possa explicar quer o ser como um todo quer o todo da diferencialidade que manifesta o todo do ser. À imagem do sol de Platão, que tudo produz – no fundo, não há que temer dizê-lo, cria – e tudo permite manifestar-se, o acto fundador percebido por estes filósofos é o único modo de dar conta de que há ser, absolutamente, e de que não há o nada, absolutamente. Só um ser infinito em acto pode obviar o negativo reino do nada. Só uma actividade infinita em acto pode suportar isso a que corresponde a manifestação, segundo o tempo, do que é a diferença, na sua marca de contingência. Só o infinito em acto é necessário e é-o porque a contingência, no absoluto da sua existência, assim o implica. É a descoberta da necessária presença total, exactamente no mais profundo seio da aparente total contingência.

Henri Bergson encontra no sentido absoluto da pura qualidade dos dados da experiência íntima, intuição, isto é, conhecimento imediato e directo da realidade presente no e ao homem, o *topos* próprio da metafísica. A pura duração, como insecável fluxo do acto que se dá ao homem e em que o ho-





mem se dá e se descobre dando-se e, nisto, dado, é a substância mesma da vida, vida que é a consciência prene de todas as suas virtualidades. Esta pura duração, *durée*, não é passível de qualquer mensuração, pois medir implica dividir segundo o espaço e não há qualquer espacialidade na pura duração do acto interior do homem. O tempo é produto de uma inteligência, não intuitiva, partitiva, que necessita de segmentar para analisar e analisar para possuir os fragmentos, já que não é capaz do todo. Esta análise da inteligência reduz a duração ao espaço e chama a esta redução tempo: este aparece como uma sucessão de momentos discretos, sem que se saiba o que os unifica. Ora, é esta união fundamental do acto, de que o tempo é a caricatura pontilhista, que a noção da duração pretende dar. No fundo, a *durée* é o cimento metafísico que permite que haja ser, isto é, que tudo não passe de um desagregado irracional de atômicos instantes, supostamente reunidos, do exterior, por uma inteligência mais ou menos pastora de entes disjuntos, mas incapaz realmente de lhe aportar uma qualquer unidade, pois não remedeia o facto de se ter separado para sempre cada instante de acto de todos os outros. O que, na duração, do ponto de vista humano, permite o análogo daquele cimento metafísico, que impede o colapso do ser no vazio intersticial dos instantes, é a memória, que permite a presença do absoluto do que foi, não na sua pseudo-materialidade de evento já decorrido, mas como sentido, como presença de tipo essencial, marcando esta essência o absoluto espiritual de seu ser. No fundo, na duração, tudo passa por uma fase material de modo a ganhar uma essência espiritual, que, no homem, é dada na e pela memória. Sem esta, o possível universo de sentido do homem sucumbiria num nada de absoluta impossibilidade de referência. É a relacionalidade memorial que permite que cada eventual evento, por meio desta mesma relação, ganhe sentido: sem ela, como fazer sentido? A cada evento teria necessariamente de corresponder um universo absoluto e absolutamente separado e auto-contido.

O acesso ao ser não é, pois, para Bergson, algo de mediado, por exemplo, pela linguagem: esta, ao atribuir designações, que nunca coincidem ou podem coincidir com o absoluto daquilo que nomeia,⁵⁷ falseia o ser, melhor, substitui-o por algo que não é ele, mas apenas uma sua imagem ou ilusão. O

⁵⁷ Paradigmática a passagem bíblica, do *Gênesis*, em que Adão nomeia as criaturas, parecendo ficar convencido que, por as ter baptizado, as tinha criado, o que lhe daria um poder comparável ao de Deus. Aqui começou a queda: quando teve oportunidade de ver o ser na sua pureza, não o fez, nunca mais tendo podido ver perfeitamente. Preferiu o poder à contem-

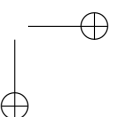




acesso ao ser é dado imediatamente por uma intuição, nessa intuição e exactamente como essa intuição: para Bergson, o ser é mesmo o exacto correlato da intuição, o que o faz inscrever-se na grande linhagem platónica. As mediações são sempre formas de espacializar a intuição do que é, falseando-a. Cabe à filosofia, reflexiva, modificar esta tendência, fazendo com que se retorne à experiência de um conhecimento directo. A única mediação possível para a inteligência é a mesma inteligência em acto. Este conhecimento implica que tudo o que constitui o ser possível de cada homem esteja sempre presente ao seu acto, pelo que a intuição exige a concomitante presença de seu passado e não de seu futuro, mas da possibilidade própria sua. A intuição encerra em si este passado e esta promessa de futuro e mais não é do que o trânsito entre um e a outra, não como um passado que se muda em futuro, por meio do presente – via causalista, necessariamente –, mas como um presente absoluto que se actualiza realizando as suas possibilidades, realização que é esse mesmo presente absoluto, criando, assim, o seu mesmo passado, mas passado que se mantém presente como memória.

Este é o presente da intuição. Mas há um outro presente, o da inteligência, que depende do corpo e das necessidades que convocam a sua atenção. A inteligência separa exactamente para poder responder a estas pontuais necessidades. A inteligência nasce, pois, prática, visando resolver os problemas que se deparam ao corpo, na sua ligação espacial. Serve para lidar com a dimensão espacial. Mas encontra-se presente nesta inteligência um dinamismo de carácter holístico: não se contenta com a pura dinâmica espacial-partitiva, tem ambições sintéticas, tende a unificar, tende a convergir com ou a aproximar-se da intuição. Deste modo, a inteligência funciona, primeiro, como um processo de dispersão e de divisão; depois, por causa da sua mesma dinâmica, deixada prosseguir até ao máximo de suas possibilidades, como um processo de conversão. Se a parte seccionista da inteligência pode confundir-se com o lugar das ciências e das pragmáticas – de que a tecnologia é exemplar –, a parte conversiva pertence à religião. Se o pragmatista é o analista inteligente do acto, o homem religioso é o que promove a síntese actual, o que, como no caso fronteiro e extremo dos místicos, junta duas posições actuais: a de seu acto com a do acto divino. Se a matéria e a sua crescente espacialidade configuram a

placão. Que seria, na economia do mito, se, quando chamou, por exemplo, vaca àquilo que recebeu esse nome, tivesse percebido a vaca sob o nome que lhe dava?





distensão da duração, isto é, do puro acto do que vai sendo, o espírito concentra essa mesma duração e é tanto mais actualmente rico quanto essa mesma concentração for grande: Deus é a duração maximamente concentrada, como infinita concentração, acto infinito, diria Lavelle.

Para Lavelle, como para Bergson, Deus cria criadores nos homens. A teoria da participação de Lavelle implica um dinamismo ontológico infinitamente coerente, muito próximo do sentido da *durée* de Bergson. Mas o mais importante é entender-se que quer um quer outro perceberam o carácter criador do acto intuitivo do homem, sem o qual não faria qualquer sentido falar-se em ser, sem o qual não seria possível referência alguma. Se, para Bergson, o tempo é uma espacialização da duração, para Lavelle é a marca intuitiva do absoluto da diferença ontológica própria entre dois actos de ser quaisquer. Quer num quer noutro pensador, o interesse fundamental ontológico deixa de residir na chamada “historicidade” do ser, para residir na sua mesma gênese, também gênese de toda a possível historicidade: esta não é negada, apenas remetida para o lugar que é o seu de efectivação defunta, segundo a ordem do tempo, isto é, do absoluto da diferença, de um acto insecável, omnipresente, omnimotor.

Também para Lavelle a função do homem é acolher esta mesma presença total, na sua linguagem, e, assumindo-a na sua possível plenitude, integrá-la, não como mero passivo agido, mas como agente produtor de diferença, por meio da sua capacidade de intuitiva, activa eleição do que percebe como melhor possível – valor –, num acto verdadeiramente criador.

Maurice Blondel pensa o dinamismo espiritual motor de toda a actividade humana, que não é, como na vulgata materialista, mera consequência mecânica de convergências ou coincidências fortuitas de linhas de causalidade arqueológica, constituintes de uma natureza em última instância irracional, mas centro próprio e autónomo de movimento concomitantemente racional e confiante, em que a inteligência se assume como acto de vontade, dirigido para o reequilíbrio do saldo negativo entre o nosso humano querer e o nosso humano poder. Pode o homem muito menos do que aquilo que quer: este seu querer activo, esta sua vontade que quer, *volonté voulante*, é uma insaciável tensão para o ser, um irrealizável, na sua possível completude – impossível completude –, perene acto de ensaio de perfeição. Toda a acção humana decorre desta vontade motriz, meio entre uma absoluta carência que nos ameaça e uma absoluta plenitude que nos convoca. A acção é, assim, tudo o que há entre o

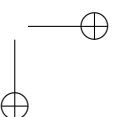
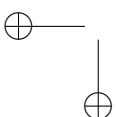




nada e o ser perfeito. Nem é o nada nem é o ser perfeito. Mas não se encontra equidistante destes dois pólos: infinitamente longe, pela positiva de seu acto, do nada; infinitamente longe da perfeição do ser pleno, pela superabundância deste, é do lado deste que o seu acto se situa, abrindo esta concepção para o sentido de uma participação como absoluto da presença no ser, mesmo que imperfeita. Posição que Lavelle irá notavelmente desenvolver.

Tudo, no humano reino da existência, depende desta vontade dinâmica, tem na sua mesma *dynamis* o próprio horizonte de perfeição do ser pleno. Mesmo a outra vontade, a querida, *volonté voulue*, mais não é do que um modo finito da primeira e essencial, voltado pontualmente para objectos particulares, enquanto a fundamental tem como objecto único a sua mesma possível perfeição, isto é, o acto de perfeição do ser pleno, inatingível como tal. A vontade segunda não é negada, apenas se nega a sua possível tentação hegemónica, que subverte o dinamismo próprio do homem e perverte quer a sua finalidade – finitizando-a – quer o seu mesmo caminho – desviando-o de seu fim de plenitude ontológica.

A acção procede, por meio de uma dialéctica interior a si mesma, num dinamismo que vai pondo ou descobrindo novas finalidades, mas apenas para as superar, permanecendo sempre na margem do precipício ontológico que é a instante perene escolha entre o eleger uma qualquer dessas finalidades móveis como finalidade última, morrendo, com ele e nela a sua mesma dinâmica, ou sempre escolher um novo fim a atingir, escolha sem fim próprio pré-determinado. Neste dinamismo, há duas grandes possibilidades: ou se encontra ou se inventa uma finalidade terminal, finalizando a acção e aniquilando o homem que a acção é; ou se tenta levar esse mesmo dinamismo ao seu limite, descobrindo que este não existe, implicando esta não existência um necessário acto infinito que sirva de suporte à mesma possibilidade de eternização da dialéctica da acção. É neste momento que se mostra o que pode ser interpretado como um objecto de fé, mas que pode bem ser designado como um objecto de confiança racional, que é a necessidade de um horizonte de infinitude ontológica como único capaz de suportar a infinitização da dinâmica da acção. Deste modo, é a própria acção, levada ao seu máximo, que natural e essencialmente promove a conciliação entre um dinamismo de tipo “racional” e um outro de tipo “pístico”. Blondel intui o absoluto do acto de ser do homem na sua mesma actualidade, presente como acto mesmo e próprio do homem. É este o absoluto incontornável que serve de suporte a qualquer outra referência





possível seja ao que for. Descobre que a referência a qualquer forma de ser ou do ser passa necessariamente pelo acto do homem: matriz inamissível de qualquer possível referência, de qualquer possível ontologia. Se o homem não é o ser, absolutamente, sem o homem, absolutamente, não há qualquer referência ao ser, pelo que todo o ser passa por esta acção, que se confunde com o acto mesmo do homem. Como é claro, “acção” não tem aqui um sentido fundamentalmente moral, mas ontológico.

É este sentido ontológico da acção que Lavelle vai trabalhar, na forma de acto de ser e de acto de ser propriamente humano: o acto do homem, de cada homem, é o portal aberto para o ser – sem este humilde acto, nunca teria havido qualquer referência. Esta “referência” é intrasitiva, sem complementos, pois trata-se da própria presença do acto puro, presença total, na forma de acto intuitivo constituinte do acto de ser humano. Elimine-se este acto de intuição, absolutamente, e absolutamente, se elimina tudo. Não se trata de reduzir o ser ao ser do homem, mas perceber que o ser do homem é o único veículo possível de acesso ao ser.

Bibliografia de L. Lavelle

Fontes Fundamentais

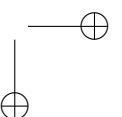
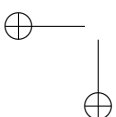
De l'être, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1947, 307 pp. (Nova edição, inteiramente refundida e precedida por uma “Introduction à la Dialectique de l'éternel présent”)

De l'acte, Paris, Aubier, 1992, XXIX + 541 pp. (Inclui “Préface” de Bruno Pinchard)

Du temps et de l'éternité, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1945, 446 pp.

De l'âme humaine, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1951, 558 pp.

* Estas quatro Obras integram um projecto teórico monumental designado *La dialectique de l'éternel présent*, que integraria também um quinto estudo, dedicado à Sabedoria, estudo que nunca chegou a ser ultimado. O Autor faz uma introdução a este seu vasto projecto, na referência especialmente citada, acima.



Traité des valeurs I: théorie générale de la valeur, Paris, PUF, 1991, XI + 751 pp.

Traité des valeurs II: le système des différentes valeurs, Paris, PUF, 1991, VI + 560 pp. (Inclui “Avant-propos” dos editores: Marie e Claire Lavelle e René Le Senne, explicando os critérios de edição deste volume, inacabado por Lavelle, devido ao seu falecimento.)

La présence totale, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, [1962], 239 pp.

Introduction à l'ontologie, Paris, PUF, 1951, VIII + 135 pp.

De l'intimité spirituelle, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1955, 287 pp. (Inclui “Avertissement” dos Editores.)

Le mal et la souffrance, Tous les êtres séparés et unis, Bouère, Dominique Martin Morin, 2000, 142 pp. (Inclui, de Lavelle, um “Avant-propos sur le temps de la guerre” e, de Michel Adam, um “Préface”.)

Les puissances du moi, Paris, Flammarion, 1948, 280 pp.

La conscience de soi, Paris, Bernard Grasset Éditeur, [1951], XXI + 312 pp.

Conduite à l'égard d'autrui, Paris, Éditions Albin Michel, 1957, 245 pp. (Inclui “Avertissement” e “Note”, assinados “M. L.”.)

Quatre saints, De la sainteté, s. l., Christian de Bartillat Éditeur, 1993, 213 pp. (Inclui “Préface” de Jacques de Bourbon Busset.)

Psychologie et spiritualité, Paris, Éditions Albin Michel, 1967, 268 pp. (Inclui “Note”, do Editor.)

La philosophie française entre les deux guerres, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1942, 278 pp.

Outra Bibliografia de L. Lavelle

(Por ordem alfabética)

L'erreur de Narcisse, Paris, La Table Ronde, 2003, 266 pp. (Inclui “Préface” de Jean-Louis Vieillard-Baron)



L'existence et la valeur, Paris, Collège de France, 1991, 149 pp. (Inclui “Préface” de Pierre Hadot)

Manuel de méthodologie dialectique, Paris, PUF, 1962, 181 pp. (Inclui “Préface” de Gisèle Brelet)

Le moi et son destin, Paris, Aubier, 1936, 230 pp. (Contém “Avertissement” dos editores)

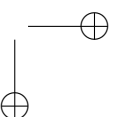
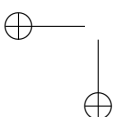
Panorama des doctrines philosophiques, Paris, Albin Michel, 1967, 228 pp.

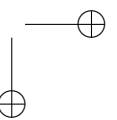
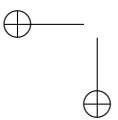
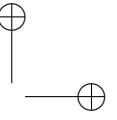
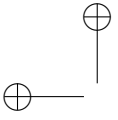
La parole et l'écriture, Paris, L'Artisan du Livre, 1947, 250 pp.

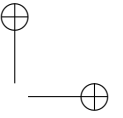
Règles de la vie quotidienne, [Lac Noir], Arfuyen, 2004, 133 pp. (Contém um “Préface” de Jean-Louis Vieillard-Baron)

Science, esthétique, métaphysique, Paris, Albin Michel, 1967, 257 pp.

N.B. – Devido à importância do seu conteúdo, inclui-se também o seguinte artigo: “Être et acte”, in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Librairie Armand Colin, 1936. A restante bibliografia utilizada encontra-se devidamente referenciada onde surge.







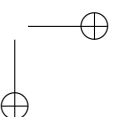
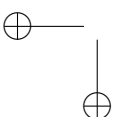
2 Fundamentação ontológica da ética na obra de Louis Lavelle

É ao absoluto, cuja platónica deslumbrante luz nos acorda para uma presença de cuja realidade última não nos é possível duvidar, suscitando o célebre aristotélico “espanto” de *Met.* I, 2, 982 *b* 11 e ss., que Louis Lavelle (1883-1951) dedica toda a sua acção filosófica.

Continuando e perpetuando a antiga tradição metafísica, tão velha quanto a própria história do pensamento ocidental, a filosofia de Lavelle situa-se imediatamente no núcleo ontológico fundamental e fundador de todo o real: o absoluto da actualidade, que tudo necessariamente sustenta e cuja negação não deixa qualquer alternativa, lógica ou ontológica, para além do nada absoluto. É, pois, uma filosofia de absolutos e do absoluto a de Lavelle: do absoluto da intuição imediata de uma presença, indesmentível, *senão absolutamente*, ao absoluto do acto próprio de cada pessoa, como posse espiritual de si própria, todo o percurso de pensamento deste Autor é possível apenas porque, para além de qualquer dúvida hermenêutica, e mesmo no seu seio, como sustentáculo último da própria dúvida, há, não uma certeza, que ainda é ultimamente de índole psicológica, mas a presença de um acto que apenas o nada pode desmentir. Por mínima e frágil que seja, a pura presença deste acto, que constitui o homem, este *acto de ser* humano, é, em si e por si mesma, o desmentido daquele nada.

Este nosso trabalho, dedicado exclusivamente à análise do pensamento ético-ontológico de Lavelle, assumindo esta fragilidade, mas este sentido da presença, procura encontrar e justificar o sentido absoluto desta mesma presença, buscando, para o que chamamos a “presença humana ou acto humano”, uma fundamentação ontológica naquilo que é propriamente seu, isto é, no seu

Estudos Sobre a Filosofia de Louis Lavelle, 85-92





acto, enquanto sua mesma autónoma criação: a sua dimensão ética como dimensão fundadora e essencial, a nada redutível senão a um *acto próprio seu*, metafisicamente relativo a um absoluto de actividade, de que participa, e a mais nada.

O ser é o sentido mesmo constituinte do acto de ser humano, seu acto de participação inteligente e livre na pura actualidade infinita do acto puro. O homem não é uma essência prévia, vazia de outra substância, mas uma essencial possibilidade ou abertura metafísica à constituição de uma ontologia própria que, no que constitui algo de absolutamente inaudito, é uma verdadeira criação ou co-criação, se tivermos em consideração o essencial carácter binomial de *acto puro a participar – acto de ser participante*. Todo o ser actual do homem, *como sentido*, passa necessariamente por esta activa participação, logo, *toda a ética passa necessariamente por uma verdadeira criação ontológica de si mesmo*: sem esta, não há, não é possível homem algum.

Esta actualidade não se dá em um tempo a si anterior, quer cronológica quer lógico-ontologicamente entendido: *é o mesmo acto que cria o tempo*, que cria a história, que cria tudo o que faz parte do horizonte propriamente humano. Sem o absoluto da presença do homem, nunca poderia haver qualquer referência a tempo, espaço, mundo, coisa alguma. Passa, pois, necessariamente, pelo homem o *absoluto de sentido* que constitui o seu ser. Este absoluto implica, também necessariamente, um absoluto de posse por si mesmo do acto de inteligência, pelo que aquilo a que chamamos consciência é inseparável e mesmo indiscernível do próprio ser, *enquanto sentido*: um *absoluto de não consciência* implicaria um *absoluto de não sentido* e de *não ser*. Não é admissível qualquer excepção, pois, qualquer excepção é, ainda, da ordem do sentido, do ser.

O carácter absolutamente positivo do acto e o carácter absolutamente afirmativo do ser implicam que *não possa haver um terceiro elemento entre o acto e o nada*: estes são absolutamente incompatíveis e a posição do acto constitui algo de absolutamente inconciliável com algo diferente de si mesmo. Deste modo, *o acto, enquanto acto, é único e unívoco*: único, porque nada há para além dele; unívoco, porque há apenas um modo *fundamental*: a pura actualidade. A equivocidade não é possível, pois seria necessariamente por composição com o nada; a analogia assume o papel da diferenciação relacional, explicitadora da infinita actual virtualidade do acto, mas sempre sustentada por





uma mesma fundamental unicidade: tudo é acto e tudo é acto de um mesmo acto, acto que é *positivamente infinito*.

Deste modo, tudo o que é ser é-o *por relação com o absoluto do acto puro, por participação*. *Ser é ser relação*: não uma relação segunda qualquer, mas uma relação primeira com a fonte de tudo, substância dessa mesma relação, sem a qual nada haveria. Todo o ser é por relação com o acto puro, no acto de relação com o acto puro. Este é a matriz activa de tudo, sem confusão alguma, pois *a cada acto corresponde uma diferença própria*, absoluta enquanto tal, que o ergue absolutamente, exactamente como diferente e a nada redutível. O acto que o ergue é o *seu acto* e apenas o seu acto, *parte* da univocidade actual fundamental, mas parte diferenciada, sem igual, sem redução possível. Lavelle não propõe uma visão metafísica de tipo panteísta, tem uma intuição da actualidade ontológica em que *tudo é diferente segundo a actualidade da diferença que o constitui*, numa mesma comunidade actual fundamental, um infinito de acto, que só pode ser infinito pleno exactamente porque não há repetições, confusões ou reduções, que anulariam a mesma actualidade de sua infinitude: no infinito, nenhuma actualidade pode ser reduzida a uma outra, pois tal implicaria a aniquilação do absoluto que é, implicando a necessária aniquilação de tudo.

Sendo o acto absolutamente criador, o acto de que o homem participa é, também ele, criador em sentido absoluto. De seu acto, o homem apenas não cria a sua possibilidade incoativa: tudo o mais, *que dele depende*, é criação sua. A sua mesma total cessação de actividade implicaria a sua mesma absoluta não actualidade e, em termos comuns, não teríamos já um homem, antes algo indiscernível de um cadáver. Este absoluto de possibilidade de criação implica, também necessariamente, um absoluto de *responsabilidade* pelo acto: o homem, *para poder ser homem*, não pode não actuar; mesmo a decisão de não agir (que só pode ser pontual) é um acto. *É este âmbito de actualização possível ou actual que constitui a ética*. Mas este âmbito é o próprio da ontologia humana como acto. Qualquer ontologia humana que prescindia deste carácter absolutamente activo transforma o ser mesmo do homem em mero sujeito passional, homem sem acto, não-homem.

A ética é, assim, *o campo ontológico do acto de ser próprio do homem*: contempla necessariamente a totalidade deste acto, mesmo no que este tem de dado, mas refere-se, enquanto tal, à sua parte activa. Sem esta referência, é uma mera teoria de paixões *relativas a um qualquer sujeito*, necessariamente



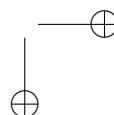
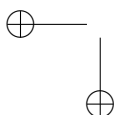


não humano. Retirar ao homem o absoluto de sua parte activa, é aniquilar o homem no que este tem de essencial como possibilidade, e de substancial, como actualidade própria. Mas esta substância sua irreductível constitui uma outra forma de essência, uma essência não dada, uma essência que não é uma *metafísica possibilidade*, antes uma *realíssima ontológica própria criação*, um tesouro único, constituído pela suma da actualidade por si mesmo e para si mesmo criada e, se bem que constituída a partir da possibilidade haurida naquela essencial possibilidade, a ela não se pode reduzir, pois o absoluto de novidade própria que encerra é produto criativo do acto deste homem e só dele. Radica aqui a *liberdade*, entendida como o acto de criação da ontologia própria de cada homem. *A liberdade é a mesma ontologia humana em acto*, acto que é sempre de auto-criação. *O homem é criado para ser criador*: criador de si próprio e criador de tudo o que, para se criar, vai criando como sentido, como ser. Se o homem não cria o absoluto do acto, cria o absoluto do ser, pois este *é o sentido que o seu acto vai pondo*, absoluta novidade semântica. Cada acto do homem, na sua positividade semântica, é uma absoluta aurora, uma radical manifestação, uma cosmogónica epifania do sentido.

Para Lavelle, *o valor é o sentido do absoluto ontológico presente em cada acto, de cada acto*, fundado na intuição do que há de absolutamente positivo na presença *em acto*. O valor não é, assim, produto de um qualquer juízo, mas o conhecimento directo e imediato do que há de *pura actualidade* em cada acto: é isto que o ergue absolutamente *perante* tudo e *contra* o nada. É nesta *absoluta posição ontológica* que reside a sua consistência e a sua valia, isso que faz dele *o que é* e que o torna preciosamente diferente de tudo o mais, potenciador de humana vocação.

O valor destaca *o absoluto da actualidade própria de cada acto*, tornando-o único, irrepitível e insubstituível. Numa dialéctica em crescente, ascensional espiral, Lavelle mostra como, de pura possibilidade de actualização de valor, também ele inicialmente pura virtualidade, o homem se constrói, por meio de uma exacta actualização de tal virtualidade, em actualidade ontológica, valor realizado, imediata possibilidade de realização de novo e mais alto valor, num processo que *teoricamente* não conhece qualquer limitação.

Cada actualização é um passo de absoluta liberdade, pois nada se lhe opõe senão a sua mesma estrutura de possibilidade, sem a qual nada seria possível. O próprio da actualização de cada acto por cada homem, que é esse mesmo acto, é absolutamente irreductível a qualquer outra entidade. No absoluto de





sua mesma interioridade ontológica, *em ética realização*, cada homem é *absolutamente livre: para erradicar esta liberdade, é necessário aniquilar o próprio homem*, fundamental derrota para os aparentes vencedores.

O valor assume, deste modo, duas valências: como *pura possibilidade de realização* e como *realidade própria absoluta da realização*. Quer num caso quer no outro, o *que é*, primeiro como absoluto de uma possibilidade, depois como absoluto de uma realização, não depende daquele a quem é proposto nem daquele que o realizou. Se bem que, sem este, nunca pudesse sequer ter qualquer possibilidade de referência, o seu absoluto próprio transcende a relação com o realizador, possível ou actual, fundando-se numa pureza ontológica que, necessitando de um acto de actualização, com este não se confunde, assumindo uma realidade própria que de nada depende.

Assim, e sendo o acto do homem indispensável para que o valor tome forma e ganhe realidade, este transcende sempre aquele, nunca se reduzindo à sua mesma interioridade, criando um verdadeiro *mundo* transcendente ao acto próprio do homem. Mas este verdadeiramente cria-se por meio da introdução da realidade do valor *na criação*. Assim, o homem cria-se criando um mundo de absoluto ontológico, que o transcende, enquanto valor, mas lhe é imanente enquanto acto de realização. Se a pura actualidade ética do acto nunca deixa a interioridade própria de seu criador, o seu sentido de valor necessariamente transcende aquela mesma interioridade, criando um mundo de sentido. E não há mundo para além do sentido.

O valor é, pois, assim entendido, a vocação do homem. Não se trata de um qualquer sistema pré-estabelecido de valores, mas de um infinito de riqueza ontológica possível, a actualizar por meio da acção, num acto auto-criador, exclusivo de cada acto de ser humano, a nada redutível, por nada substituível. A cada homem compete, pois, construir-se no absoluto de seu mesmo acto, e construir, por meio deste, o seu mundo próprio, impossível sem ele. Esta construção depende da *eleição de puras possibilidades ontológicas, valores como vocação*, e dá a actualidade da ontologia que depende do acto do homem, *valores como realização*. O que não é possível é uma actualidade humana sem esta vocação e esta realização: um universo sem esta actualidade, que depende do homem, é algo de absolutamente irreferenciável. Deste modo, e imediatamente, o mundo é sempre um mundo do homem, do seu sentido.

Este sentido é objectivamente independente do acto do homem, mas actualmente posterior a ele, pois necessariamente por ele passa. O sentido do acto





do homem ultrapassa o homem, mas, actualmente, *depois* de o homem o ter realizado. Assim, o mundo de sentido do homem, como sentido, ultrapassa o homem, mas necessita deste para poder ser: sem o homem, nunca seria; *sendo*, ultrapassa o homem que o pôs.

Esta realidade constitui aquilo que é propriamente *espiritual* no valor e depende apenas *do que é*, em termos de pura realidade semântica: pode ser, deste modo, partilhada, pois não depende do acto que a criou. A sua realidade puramente objectiva, em termos de sentido, ganhou um estatuto universal e é partilhável por todos. Torna-se em um verdadeiro valor universal. São estes valores semânticos verdadeiramente universais que permitem a comunicação entre os homens: sem eles, a incomunicabilidade ontológica implicaria necessariamente uma incomunicabilidade total. Os valores, como comunicáveis entre interioridades ontologicamente incomunicáveis (pessoas), são propriamente o que constitui o mundo, agora como partilha possível e actual de sentido entre actos de ser humanos.

Este mundo possível e actual constitui a actualidade propriamente *política*: esta é o lugar da possibilidade da partilha inter-pessoal de sentido. Lavelle vê a política como *a possibilidade de actualidade das relações entre os homens*, não a possibilidade de um tipo particular de relações, mas de todas as *possíveis relações*. Assim, o domínio político, em Lavelle, assume uma dimensão cosmológica ou antro-po-cosmológica fundante e uma nobreza ético-ontológica sem precedentes, elevando a um nível de pureza máxima a relação inter-humana como *partilha verdadeiramente ontológica e criadora de sentido*, tirando, talvez, as melhores conclusões possíveis ao pensamento de Platão e de Agostinho.

Pondo o acto do homem no centro da construção de um mundo, que só é mundo porque corresponde a uma descoberta e realização de absoluto de sentido, de valor, a filosofia de Lavelle é uma filosofia de *absoluta exigência de correcção ética* e de *absoluta exigência de responsabilidade por cada acto*, não apenas produtor e condicionado, portanto, desculpável, mas *verdadeiramente criador* e, assim, dificilmente desculpável. A própria necessidade do perdão pelo menor bem criado manifesta o rigor da exigência de realização de bondade máxima, de perfeição. Não é, pois, fácil a filosofia de Lavelle, imediatamente pondo o homem perante o *absoluto ontológico de seu acto*, sempre angustiante *kairos* em que a terrível e solitária angústia da criação acompanha cada *nó criativo*, cada posição onto-poiética. Depois que nos achamos em





nosso mesmo acto, por um acto fundador pelo qual não somos responsáveis, tudo o que passa pelo nosso acto, no que este tem de propriamente nosso, isto é, na sua mesma semântica, depende de nós, sem desculpas, sem hetero-etimologias. *Sou o acto que de mim faço*. É este o reino da minha ontologia e da ontologia que de mim depende: o bem maior ou menor que faço é absoluto no que é e só de mim depende. Tudo o mais não é meu, não sou eu, não é o meu mundo. No limite, posso reduzir-me a pouco mais do que uma quase impresente presença, heteronomamente dominada, mas então, o que de mim resta, é apenas *o quase*, tudo o mais é não eu. Mas este mínimo *quase* é, ainda, *tudo o que sou*. As suas alternativas são ou um seu incremento positivo ou a sua aniquilação.

Mas é esta mesma exigência ético-ontológica que faz a grandeza da filosofia de Lavelle bem como a sua actualidade: onde quer que permaneça uma ainda que ínfima chama humana, aí se encontra um homem em sua possível plenitude. Sem que o mencione explicitamente, Lavelle percebe a finalidade do drama do Job bíblico, levado pelo próprio criador ao abismo da vizinhança, ao mesmo tempo excruciante e absolutamente lúcida, com o nada, em que o homem, já reduzido à sua mesma essência, tem de optar pela *fidelidade ao que é* ou pela aniquilação. Para Lavelle, todo o homem, em todo o momento, é um abissal Job e tem de escolher como Job escolheu. Sobre o seu acto impende o absoluto do ser ou o absoluto do nada e, em cada acto, o homem tem de escolher.

Ora, nestes tempos de “homem que quer morrer”, de debilidade ética e ontológica, necessitamos, não de uma humanidade de quase não-entidades autocomplacentes com a sua mesma ontológica aparente insignificância, mas de uma humanidade exigente para com a sua mesma actualidade, que ponha em todos e cada um de seus actos todo o *pondus* ontológico que a responsabilidade de um criador tem. Lavelle apela a uma atenção absoluta para com a actualidade da substância única do presente, repositório memorial de tudo o que foi e possibilidade de tudo o que pode vir a ser, a fim de que o caminho de desbravamento ontológico do porvir se faça com o exacto necessário rigor exigível não a um mero demiurgo heterónimo, mas a um autêntico criador autónomo, o mesmo homem, no melhor da plenitude potencial de seu acto próprio.

Não é uma *utopia* o que Lavelle propõe, mas uma *ética*, e uma necessária sua decorrente *política*, capaz de criar uma verdadeira comunidade, irman-



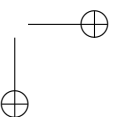
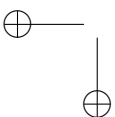


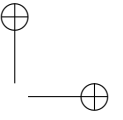
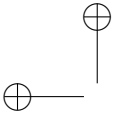
dade humana, uma *philadelphia*, baseada na participação em um mesmo comum tesouro ontológico de possibilidades, vocação para um autêntico *reino espiritual*, possível ainda neste modo ontológico em que o homem se situa, modo *já espiritual*, pois o absoluto de cada acto é, nesse absoluto que é, imediatamente um toque na eternidade, toque de que, saibamo-lo verdadeiramente ou não, é feito o ser nosso de cada dia.

Assim, e sem utopia, cumprindo o homem o *imperativo do bem*, ontológica e eticamente entendido, como valor a realizar, e, espiritual e politicamente, como valor realizado, *seria o reino absoluto do bem*. Para tal, o homem teria apenas que seguir o melhor ontologicamente possível de cada acto, sem restrições, por amor da pura bondade nele existente. Não se trata de uma proposta de *polis* para estranhos seres angélicos, mas certamente de uma *vocação para a santidade, esta bem humana como possibilidade*. A *justiça* de uma tal cidade seria a *do amor*, pois necessariamente seria a prática de uma absoluta harmonia integrativa de toda a positividade relacional, assumindo, assim, todo o bem possível e realizando, por tal, todo o possível bem.

Auspiciosamente, após alguns decénios de relativo desconhecimento, a filosofia de Lavelle começa a ser descoberta por muitos estudiosos, entre os quais se encontram algumas das figuras mais prestigiadas do panorama contemporâneo. Este interesse levará necessariamente a uma explosão futura de interesse, que importa, sobretudo, não para a glória do filósofo, que o próprio nunca desejou, mas para o bem dos homens, necessitados hodiernamente de uma visão metafísica profunda e omni-abrangente que lhes permita voltar a encontrar o seu ponto inconcusso de posição nesta maravilhosa realidade, verdadeiro eterno mistério: o ser em seu absoluto e autêntico acto.

É a partir deste acto de ser humano que Lavelle propõe uma ética pessoal, de que decorre um fundamento ético e ontológico para a sociedade e a comunidade, capaz de gerar uma humanidade universal, convivente e fraterna.





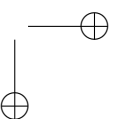
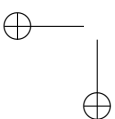
3 Da Ética em Louis Lavelle

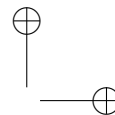
3.1 Filosofia como Escalada

Inicia-se com as seguintes palavras a obra fundamental de Louis Lavelle, *De l'acte*, datada de 1934: “Le chemin qui conduit vers la métaphysique est particulièrement difficile. Et il y a peut d’hommes qui acceptent de le gravir. Car il s’agit d’abolir tout ce qui paraît soutenir notre existence, les choses visibles, les images e tous les objets habituels de l’intérêt ou du désir. Ce que nous cherchons à atteindre, c’est un principe intérieur auquel on a toujours donné le nom d’*acte*, qui engendre tout ce que nous pouvons voir, toucher ou sentir, qu’il ne s’agit point de concevoir, mais de mettre en œuvre, et qui, par le succès ou par l’échec de notre opération, explique à la fois l’expérience que nous avons sous les yeux et la destinée que nous pouvons nous donner à nous même”.¹

Na filosofia de Lavelle, *do ponto de vista do acto próprio do ser humano, o ético coincide com o ontológico*. Grande conhecedor da aventura do pensamento humano, mormente da nossa tradição, Lavelle não ignora a tradicional aversão relativa à identificação do ético próprio do ser humano com o ontológico próprio do ser humano. Mas Lavelle nunca foge às questões e convive, ao longo de sua vasta obra, com as mais graves e profundas. O sentido do caminho ascensional feito por escalada é bem indicativo do entendimento que tem do sentido e da dificuldade inerentes ao trabalho filosófico, trabalho de que é digno apenas quem tem a coragem de escalar as mais íngremes e possivelmente letais escarpas da montanha do *questionamento fundamental* acerca

¹LAVELLE Louis, *De l'acte*, Paris, Aubier, 1992, prefácio de Bruno Pinchard, p. 9 (publicação original em 1934, reedições 1939 e 1946).





do que é, incompatível com facilidades, demissões ou compromissos com o inessencial, insubstancial, não-fundamental.

Não é, pois, este filósofo² um homem alinhado com modas ou modais escolas de pensamento, todavia não as desconhecendo, bem como ao pensamento sério, possuindo, pelo contrário, uma vasta obra de apresentação crítica de trabalhos de ciência e cultura, mormente suas contemporâneas, em áreas que se espriam desde a ontologia e a ética, até à física, à fenomenologia, à epistemologia, aos estudos clássicos, para mencionarmos apenas alguns exemplos.³ Relaciona-se com elas como e com um espírito rigoroso, mas livre, apenas norteado pelo mesmo sentido que vai descobrindo e construindo ao longo de uma vida dedicada ao confronto inteligente com tais problemas fundamentais com que se depara o ser humano enquanto entidade propriamente pensante e propriamente crítica. O pensamento de Lavelle é sempre um pensamento livre e crítico.

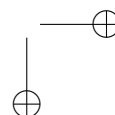
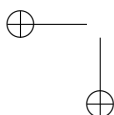
Já na sua primeira grande obra, *De l'être*,⁴ datada de 1928, Lavelle não hesita em afirmar: “L'identification de l'être et de l'acte nous permettra de définir notre être propre par la liberté. Nous créons notre personne spirituelle comme Dieu crée le monde.” (p. 47) Imediatamente, Lavelle situa a dignidade ontológica e ética do ser humano ao mesmo nível do próprio Deus, pessoa em construção, e em *construção dinâmica*, num movimento espiralado ascendente e em alargamento, não apenas dialéctico, mas sempre numa ininterrupta sucessão de encruzilhadas éticas e políticas, em que o diálogo com o *poder ser* é um diálogo com algo de infinito, infinitamente rico de potencialidades.

Para Lavelle, *do ponto de vista da pura actualidade de cada acto*, não há diferença entre o acto livre do homem e o acto livre de Deus: o acto, na sua única oposição possível ao absoluto do nada, é sempre divino, no sentido de que cada acto cumpre o preciso papel, infinito em consequências na sua mesma finitude pontual, de *erguer absolutamente* o ser contra a ameaça do

²Sobre a vida e a obra de Lavelle, remetemos para o estudo de Jean École, *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1997.

³*La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, Aubier, 1942, 278 pp.; *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris, Albin Michel, 1966, 232 pp.; *Science, Esthétique, Métaphysique*, Paris, Albin Michel, 1967, 264 pp.; *Psychologie et spiritualité*, Paris, Albin Michel, 1967, 268 pp.

⁴LAVELLE Louis, *De l'être*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1928, reedição, 1947.





nada. Assim sendo, *todo o acto partilha do mesmo carácter divino de criação de algo* que, por ser, por estar, por ter presença ontológica, impede o nada de ser. Cada acto é um movimento absoluto que dinâmica e cinematicamente, do ponto de vista ontológico, ergue o ser, melhor, se ergue a si próprio, no e como o acto que é, a este nível com nada comparável e a nada redutível. Como diria Fernando Pessoa: “E ser possível haver ser é maior do que todos os Deuses”.⁵

Assim sendo, *do ponto de vista da pura actualidade de qualquer acto, não há qualquer diferença*: todo o acto é igualmente acto, como acto, enquanto acto, do mais ínfimo ao infinito acto universal. *A diferenciação dá-se no modo do ser*, infinita diferenciação possível e actual do acto, mas sempre na forma *de acto*. Deste modo, o ser próprio do ser humano coincide não com algo que lhe seja apenas dado, mas sobretudo com isso que é a sua *acção*, seu acto próprio: só sou, eu próprio, o acto que de mim faço; o mais é não-eu, é-me transcendente, ontologicamente transcendente e define o âmbito da transcendência, sempre política. A ética é sempre imanente e define activa e actualmente o âmbito próprio do acto de cada ser humano, assim verdadeiramente pessoa, porque ontologicamente incomunicável, com todas as óbvias consequências ontológicas, éticas e políticas decorrentes.

Há, pois, uma divisão que se impõe entre o que é próprio da imanência de isto que sou, que é o acto que sou, e isso que me transcende, que não faz parte do acto que sou, senão quando, de algum modo, o imanentizo: embora em necessária relação, o âmbito próprio meu é o âmbito do ético, o mais pertence ao âmbito do político, isto é, ao âmbito das relações possíveis ou actuais com isso que me transcende enquanto acto que propriamente sou. E é nestes dois

⁵PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, 1980, poema “Ah, perante esta única realidade que é o mistério”, pp. 94-96, último verso do poema. Interessante consonância esta, acerca do verdadeiramente divino como o absoluto da possibilidade de ser; isso sem o que, absolutamente, nada, absolutamente nada. Como é óbvio, para além deste ponto em que a intuição metafísica dá este absoluto de possibilidade, nada mais se pode dizer acerca da actualidade própria de Deus, sendo que a capacidade humana de intuição apofântica é, por si mesma, muito limitada, sendo o cerne ontológico de Deus apofático, não apofântico. Tal, por outro lado, precisamente do lado de uma possível teofania humanamente adequada, confere importância extrema a esta mesma manifestação revelativa, epifânica, teofânica. Mas, então, é o próprio Deus que se dá, na forma de um dom de que o ser humano é capaz, forma transcendente de o absoluto do possível se tornar humanamente inteligível, sem ser a partir do ascensional esforço filosófico do homem. Sem esta Revelação, o ser humano nada mais poderia saber de Deus para além de que é isso que infinitamente se opõe ao nada.





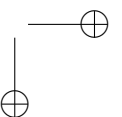
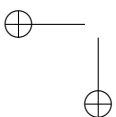
âmbitos, e apenas nestes dois âmbitos, que decorre tudo isso que é a minha presença como acto, no seio de um acto que me transcende, mas de que tenho notícia apenas porque essa mesma transcendência ressoa em minha mesma imanência. Este campo, mais do que um campo de existência – possível ou realizada –, é o campo da *presença ontológica*, presença que se dá na forma do ser, isto é, do *sentido que para mim próprio crio*, na relação da minha imanência ética com a transcendência política, transcendência que eticamente imanentizo ou eticamente crio. *Toda a possibilidade e realidade humana se dá nesta relação dialéctica entre o que posso vir a ser e me transcende e o que sou e me é propriamente imanente*. É esta dialéctica que me ergue ontologicamente e que ergue ontologicamente o que é comigo, numa “dialéctica do eterno presente”, título unificador para a magna e inacabada obra de Lavelle, em cinco tomos, acerca do acto próprio da presença, absolutamente entendida.

A ética, em Lavelle, não é, assim, uma mera disciplina, mais ou menos científica, que estude a acção do ser humano, antes é o mesmo ser humano enquanto se cria a si próprio, como Deus cria o restante do ser.

3.2 Do Acto da Pessoa

Para Lavelle, há, ontologicamente, na pessoa, dois níveis ontológicos fundamentais: o primeiro, *dado* e apenas dado, diz respeito à sua mesma *possibilidade*, corresponde ao acto da sua criação, que é um acto de possibilidade ou de possibilitação, na forma da abertura ontológica a todo um infinito virtual de possibilidades propriamente a realizar, a partir de um nada de si mesma, acto que em nada depende da pessoa, dessa mesma pessoa. Criada por Deus, neste acto – e apenas neste acto – de criação, a pessoa é um acto político totalmente heteropoiético e heterónimo, quer dizer, *o seu acto, na forma de seu absoluto de possibilidade não depende da sua imanência ética, antes de algo externo, transcendente*, se bem que imanentizado na forma da indelével presença do acto criador na criatura. É, aliás, este acto que funda a relação entre imanência e transcendência e serve de paradigma a toda a relação possível, sempre criadora.

O segundo nível, embora decorra, como possibilidade de desenvolvimento de uma possibilidade ontológica, do primeiro, corresponde ao *acto próprio de auto-criação do ser da pessoa pela própria*, mesma pessoa, é um nível total-

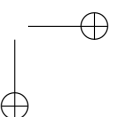
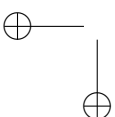




mente autopoietico e autónomo. Assim, há uma total e absoluta autonomia da pessoa, a partir do primeiro momento não-autónomo de sua fundação: posto este, *tudo o que é pessoal na pessoa dela própria depende*. A pessoa é, assim, absolutamente livre ou, na única alternativa possível, não é pessoa alguma, apenas mais uma coisa entre coisas outras.

Um dos pontos mais interessantes do pensamento de Lavelle reside precisamente neste entendimento do acto que põe a possibilidade da pessoa não como um acto de condicionamento tirânico das possibilidades a realizar, mas como o *acto único*, próprio de cada *possível pessoa*, que permite que essa pessoa possa vir a ser isso para que essa possibilidade ontológica abra, na plenitude ontológica potencial positiva possível. Assim, e apesar de todas as experiências de sofrimento que Lavelle teve em sua activíssima vida, não encontramos na sua filosofia um qualquer impotente lamento auto-complacente relativo ao modo da possibilidade incoativa própria. Pelo contrário, Lavelle percebe que cada um destes actos de possibilidade dados é precisamente isso que permite a minha possível diferença, como diferença inicial dada, que me compete assumir e aprofundar no sentido da construção auto-poética, verdadeiramente *criadora de uma diferencialidade própria*, autónoma e irreduzível, que faz de mim não apenas uma qualquer iteração de etiologia causalista e heterónoma, mas uma *identidade narrativa, auto-narrativa e auto-poiética*, em que não sou o mero observador de forças que em mim se cruzam e a mim condicionam, mas o mesmo *narrador poiético* – verdadeiro actor, agente, portanto – de meu acto, acto inenarrável seja por quem for diferente de mim, mesmo por Deus: *nada, absolutamente nada pode substituir isto que sou enquanto acto narrativo de mim mesmo*. Aqui, sou absolutamente livre, sob pena de não ser de todo. Deste ponto de vista, ou a absoluta liberdade ou a aniquilação. Se Deus escolher na minha vez, nesse acto, aniquila-me como pessoa. Na filosofia de Lavelle, insiro que estou, desde o acto de minha criação, no seio de um acto infinito, *crio-me em Deus*, mas Deus já não me pode criar por mim: o que tinha a dar-me deu-me em *toda a dimensão de infinita possibilidade* no acto em que me criou. Nesse acto, acompanha-me, mas não se me substitui.

Assim, o acto da pessoa é essencial e substantivamente algo de radicalmente autónomo em termos ontológicos, no que ao serviço de minha mesma possibilidade diz respeito. Mas este acto, enquanto acto de criação de mim próprio, é algo de fundacionalmente ético, pois tudo o que de mim posso fazer, a partir do tal dado incoativo em que não estive propriamente presente –



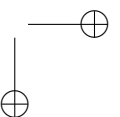
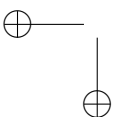


no que seria um néscio anacronismo ontológico, digamos assim – nasce neste e deste foro que define a minha interioridade própria e que coincide com o mesmo *lugar do sentido que vou sendo*, sentido que se confunde com a totalidade da mesma presença de tudo num acto de inteligência, sem o qual nada é referenciável, nada realmente é, pois nada é ou pode ser para além do sentido presente, deste absoluto semântico que me ergue ontologicamente e, comigo, o restante do ser.

Assim, o acto de cada pessoa coincide com um acto de ser de uma inteligência em que tudo surge como universal ser na forma do sentido, *logos kairotikos*, sem o qual nada, absolutamente nada, como diria Pessoa. Sendo estruturalmente um platónico, neste ponto fundamental da fundação ontológica da pessoa num acto de inteligência, Lavelle dialoga permanentemente com Agostinho, nessa angustiante e definitiva intuição acerca da *única realidade do presente*, presente absoluto em que tudo vem à notícia, notícia verdadeiramente ontológica, notícia que não é um conhecimento mínimo, antes *a porta de acesso ao todo do acto*, de que o presente humano mais não é do que uma restrita imagem móvel.

Escandalosamente, a ética ontológica de Lavelle não diz respeito à tradicional faculdade vontade, ou sequer à relação entre a vontade e a inteligência, faculdades como que hipostasiadas, mas *a um acto holístico de isso que é o acto de ser próprio de cada ser humano*, da pessoa, entendida como um acto de sentido ou de inteligência, vista como isso que, perante a possibilidade da realização de um possível acto, escolhe essa possibilidade, eliminando todas as infinitas outras possíveis, criando, assim, para si mesma e na sua mesma forma própria, *o absolutamente novo real de seu acto*, sendo, deste modo, verdadeiramente pessoa, pois verdadeiramente autónoma e verdadeiramente livre.

Estamos muito longe das morais burguesas e mercantis em que uma pobre vontade escolhe por díades: a pessoa, para Lavelle, em cada acto de escolha, isto é, *sempre*, funciona como se fosse um deus ou mesmo Deus, *elegendo absolutamente um possível de entre infinitos eventuais possíveis*. Nesta escolha e por esta escolha, cada pessoa, para além de *criar um absoluto de inaudita novidade para si própria*, cria também, um absoluto de inaudita novidade para o restante do acto que acompanha o seu acto, ou, se se quiser utilizar uma linguagem mais comum, para o universo, sentido mais lato possível. Pode assim, Lavelle dizer que o ser humano é criado criador. A pessoa não é uma





mera entidade produtora, construindo sempre coisas “velhamente novas”, a partir de materiais velhos: não, cada acto seu, *por ser sempre inaudito*, de um ponto de vista absoluto, põe algo de novo e o novo, *pelo absoluto da diferença ontológica que aporta ao real*, é sempre criado, seja em que nível for.

Compreende-se, deste modo, a importância da presença ontológica do ser humano: a sua capacidade de criação tem um poder espantoso de introdução de absoluto de novidade no todo do ser de que o mesmo ser humano é capaz e no todo do ser em geral. Ora, toda esta capacidade nasce em sua mesma interioridade ética, podendo transcender-se para a sua exterioridade, transcensão que define o domínio próprio do político. O acto de cada pessoa não define apenas o que essa pessoa é eticamente – seria um acto puramente ensimesmado e incomunicável a qualquer nível –, mas define também, sempre que esse acto transcende a mesma pura interioridade ética, o universo político, universo da transcensão activa da pura ética pessoal.

Muito diferente é esta posição de uma ética concebida de modo restrito como ciência ou como universo dos actos “certinhos” segundo um qualquer paradigma imposto politicamente. O âmbito da ética, para Lavelle, é o âmbito da constituição e construção ontológica de cada pessoa e do universo da interpessoalidade, isto é, da política, em sentido inter-humano, e da diferença própria de que o ser humano é capaz na relação política também com o restante do que o transcende e que não é humanamente redutível, seja a chamada natureza seja, por exemplo, o próprio Deus. Como um corolário óbvio possível, podemos ver já que a religião é uma forma política, com todas as consequências imagináveis. Resumindo, *a ética é o domínio fundamental próprio da ontologia humana*. Não é uma disciplina ou um qualquer sub-conjunto do acto próprio do ser humano, é o mesmo acto do Homem em humano acto.

3.3 Da Única Alternativa Ontológica: Acto ou Nada

A intuição matriz do pensamento de Lavelle, sem a compreensão da qual nada se compreende neste filósofo, diz respeito à contraditoriedade entre o acto e o nada. Ler Lavelle, faz-nos sorrir acerca de certas tentativas de resolução da suposta oposição entre Parménides e Heraclito, através da composição ilógica entre o ser e o nada na forma do devir, forma supremamente mágica de “ergonizar” isso que nunca pode ter acto algum e cujo ser se limita à estra-





nha presença de uma intuição acerca da impossibilidade de qualquer intuição. E do nada, mais nada. Lavelle toma a sério a contraditoriedade entre acto e nada, tirando as necessárias consequências decorrentes, obviamente desprezando qualquer possibilidade de mágica composição.

Independentemente de qualquer forma, modo, etc., *há qualquer coisa*. Este “haver qualquer coisa” é um absoluto: mesmo que se diga, por exemplo, que tal é ilusão, então nada mais se faz do que *renomear o que há*, chamando-lhe “ilusão”, poder-se-ia chamar-lhe outra coisa qualquer, é irrelevante. *Há um acto de inteligência*. Este acto, impossível com o nada, elimina não só o nada como a sua possibilidade, pois esta é indiscernível da sua mesma... ... E, agora, exactamente porque de tal não há experiência, faltam mesmo as palavras.

Este acto de sentido do absoluto da presença, acto a que Lavelle chama “acto de consciência metafísica”, funda toda a possibilidade da humana ontologia e funda-a literalmente como *onto-logia*, isto é, o ser humano é um acto de inteligência: fora deste acto – faça-se a experiência – nada há, nada há que seja referenciável em termos humanos. Ora, a humana referência, em termos absolutos, é a única de que somos capazes, a única que existe, não para nós, mas *na nossa mesma forma*: é exactamente o que somos.

A pessoa está, pois, sempre do lado alternativo do acto. Sem o acto da pessoa, do ponto de vista do único sentido de que somos, fomos e sempre seremos capazes, sem este acto, nada. *Todo o sentido, toda a possibilidade do sentido passa pelo acto de ser humano*. Percebe-se, então, a importância extrema, absoluta que a pessoa tem. Cada pessoa não é apenas uma entidade individual-ética ou comunitária-política, é todo o mundo real e possível que o acto de inteligência que é ergue. Se eliminarmos todas as pessoas, todo o sentido conhecível desaparece. Todo. Não esqueçamos que todas as puras especulações acerca de outras formas ditas não humanas de inteligência nada mais são do que formas de projecção da mesma inteligência humana sobre outras entidades, sejam elas o ratinho de laboratório, os extraterrestres, os “anjinhos” ou mesmo Deus.





3.4 A Construção Ética do Acto Humano

O acto de ser humano constrói-se, cria-se autopoieticamente através da mesma acção do homem, indiscernível de seu próprio acto enquanto pessoa. É verdadeiramente humano isso que é próprio do ser humano enquanto fruto de seu labor ético de auto-construção, o mais está em relação com ele como o seu futuro cadáver estará, uma vez desaparecida esta mesma actualidade ética. É precisamente por isto que um cadáver de ser humano não é um sujeito ético e não é propriamente humano, no sentido que se tem vindo a expor. É também por isto que um cadáver não é confundível com um corpo: este é um com o acto ético da pessoa, o cadáver é, na certíssima expressão popular, “um resto mortal”, resto porque precisamente morto.

A pessoa, o acto ético e político do ser humano é, pois, exactamente isso que falta ao cadáver. Ora, isso recebe tradicionalmente o nome de vida. Assim sendo, para Lavelle, a vida é o acto de inteligência que, infinitamente diferenciado, ergue isso que se distingue do não vivo como acto de sentido, acto de sentido que não se limita ao próprio do ser humano, mas se derrama em toda a entidade capaz de leitura inteligente do acto universal em que se encontra imersa. Lavelle é também um leibniziano, encaminhando-se a sua não concluída teoria do valor para uma nova visão do acto de inteligência como o acto não apenas ontológico por excelência, mas como o acto ontopoiético por excelência, em tendência para uma renovada monadologia participativa, em que cada ser dotado de vida e de inteligência se ergue segundo suas mesmas possibilidades e segundo também as possibilidades contextuais infinitas que o acompanham, numa omni-integração sinfonia de precisosíssimos absolutos de possibilidade ontológica em infinita entre-autoconstrução activa.

3.5 Ética, Ontologia e Antropologia

Se partíssemos do início absoluto, não autónomo, do ser humano, o título desta parte teria de ser “ontologia, ética e antropologia”, mas pelo que já ficou exposto, o que interessa é isso que é o próprio do ser humano enquanto ser humano, irreduzível a qualquer etiologia que não o seu mesmo acto de presença como acto de realidade semântica. Assim sendo, há uma necessária preeminência da ética naquilo que se pode chamar a antropologia presente no





pensamento de Lavelle: *o ser humano é eticamente*. A ontologia própria do ser humano, da pessoa, é na forma ética. O estudo da pessoa coincide com o estudo de seu acto.

Quer isto dizer que o estudo da pessoa é impossível, pois não é possível penetrar em seu mesmo acto próprio a fim de a estudar. Tal aventura consistiria numa substituição do acto da pessoa a estudar pelo acto do estudante. Tal é manifestamente impossível e, se o não fosse, arruinaria a experiência, dado que eliminaria o objecto a estudar. É, então, impossível uma antropologia em Lavelle? Se fosse apenas em Lavelle, pensador e académico, não viria grande mal ao mundo, mas a questão, que no pensamento de Lavelle surge de modo muito claro, é muito mais profunda e não se limita a qualquer feito ou defeito da filosofia de Lavelle. É que, e segundo o mesmo Lavelle, do ponto de vista da intimidade ética, onde precisamente se cria o acto próprio de cada ontologia pessoal humana, não é possível qualquer comunicação directa, qualquer observação directa, qualquer inquisitiva inquisição. Há uma total solidão ontológica – tema muito caro ao nosso Autor –: o meu acto, isso que me ergue como isso que sou em acto não é directamente acedível seja por quem for ou de que modo for, isto no plano humano, que é o que aqui nos interessa.

É, assim, impossível um estudo directo do acto próprio de cada ser humano. Repetimos, isto não é questão lavelliana, é algo de estrutural ao acto próprio da pessoa e constitui a *reserva ontológica própria* que defende a também própria diferença que diferencia ontologicamente cada entidade humana. É, também, o que a defende de todo o acto tirânico, sempre interessado no controlo directo da ontologia própria de cada pessoa.

Parta-se deste paradigmático exemplo de perversidade para se perceber como e em que nível é possível uma antropologia, não apenas em e segundo Lavelle, mas em termos absolutos. Todos sabemos que a tirania é uma triste realidade bem real, mas que não se pode exercer directamente sobre o acto ético da pessoa, apenas através da forma indirecta política. Apenas politicamente as pessoas podem comunicar, mediante formas comuns de protocolaridade de linguagem, linguagem nascida em seu mesmo foro ético, mas comungada nesse outro *forum* que é precisamente aquele em que é possível comparar protocolos de experiências éticas. É nesta e desta comparação política que pode nascer e, de facto, nasce a antropologia. *O estudo do acto próprio do ser humano dá-se apenas na forma política da comparação de*





protocolos comunicacionais de experiência, de outra forma absolutamente in-comunicáveis.

Assim, a antropologia em Lavelle é uma forma política de comunicação de semelhanças e diferenças entre entidades eticamente humanas, sendo fundamental não como disciplina científica ou escolar, mas como o mesmo fundamento comunicacional entre o diferente ético capaz de uma possível comunicação. Esta é sempre política e constitui isso que é o mundo político da interpessoalidade, não como mágica interpenetração invasiva das diferentes – que deixariam de o ser – esferas éticas, mas como lugar da troca de protocolos de linguagem acerca de experiências éticas. É por isto que muitas vezes não é possível, de todo, comunicar a experiência ética havida: ou não há protocolo capaz ou, havendo, não há experiência outra terceira capaz de significar eticamente, isto é, interiormente isso que o protocolo põe politicamente à disposição de quem o possa entender, inteligência impossível sem uma experiência semelhante.

Assim, a antropologia em Lavelle confunde-se com uma teoria política, não no sentido comum modal do termo, mas no sentido de uma *teoria geral da inteligibilidade possível da relação interpessoal* não invasiva. O que a vulgar antropologia faz como teoria acerca do ser humano é feito em Lavelle pela teoria ética, teoria que recobre a teoria ontológica do próprio da pessoa enquanto acto livre próprio auto-poiético, reservando um espaço de atenção para o eterno mistério do dom que antecede esta possibilidade. Antropologicamente, pois, o ser humano começa como um dado de que não é capaz, passa pela sua mesma capacidade de autopoiese e termina na capacidade de transcendência para o âmbito do político. A pessoa só é completa nestas e com estas três dimensões: sem o dom inicial não poderia, de todo, ser; com este dom, mas sem a capacidade ética de o desenvolver, seria uma mera virtualidade (mas o dom é o mesmo acto desta capacidade ética); sem a capacidade política, seria indiscernível de um anjo autista (e o dom inicial encerra também a capacidade de transcendência). É precisamente por encerrar em si toda esta potencialidade que o acto do dom é soberanamente importante: este dom é o absoluto da possibilidade humana de ser e de ser *na relação*. A primeira grande relação é a relação com o dado do dom, é a relação que funda a possibilidade de toda e qualquer outra relação. Ora, todo o acto que daqui recebe a sua possibilidade é um acto de relação. Antropologicamente, *o acto de ser humano é um acto de relação*: com o dom de que parte, com a possibilidade





de ser erguer a si próprio, com a possibilidade de erguer o mundo que o transcende; mas é também uma relação em acto de actualização de tudo isto. *É a relação em seu mesmo acto que é criadora.* Compreende-se, assim, a razão pela qual o nada é um nada de relação e o acto puro uma relação infinita consigo próprio.

3.6 Do Valor como Transcendental Não-subjectivo

A teoria do valor tem uma importância fundamental na filosofia de Lavelle, tendo este dedicado um magistral tratado de cerca de mil e trezentas páginas à sua reflexão, tratado que, aliás, por sua morte, não chegou a concluir. No entanto, Lavelle tem horror ao comum entendimento do termo “valor”, entendimento sempre subjectivista e dependente de uma avaliação relativizadora, mesmo quando se fala, num tal contexto de forma contraditória, de “valores absolutos”. Para Lavelle, o valor é algo de muito diferente: trata-se de um transcendental e de um transcendental transcendente, isto é, não redutível a qualquer forma de imanentização estrita, logo, trata-se de algo não subjectivo, antes objectivo, aliás, absolutamente objectivo.

O valor não se limita a acompanhar o surgimento do ser, como algo de super-aposto fenoménica ou mesmo ontologicamente, ou como algo do tipo de uma reverberação mágica, tipo “radiação” estético-racional ou estético-lógica, dado numa intuição diferenciada da mesma intuição que dá o ser enquanto tal. Neste modo de pensar o valor, o ser “tem” valor. E ser e valor são entidades diferentes, ficando sem se saber como é que se articulam lógica e ontologicamente, sem recurso a formas de magia, tão do gosto de formas incompletas de racionalidade, autocomplacentes na falta de radicalidade e de exaustibilidade de seu objecto.

O ser também não é o valor, no que seria uma sinonímia perfeitamente inútil. *O valor é o absoluto da possibilidade do acto presente em cada possibilidade de acto* e é dado por meio de uma intuição, precisamente intelectual... É no presentíssimo *acto do presente* da presença ontológica que sou que posso intuir todo um universo de possibilidades, cuja única realidade é metafísica, pois não existem estas mesmas possibilidades segundo o modo da presentificação espaço-temporal. É de entre esta virtual infinitude de possibilidades de actualidade e de acto que tenho de escolher. A escolha dirige-se não a coisas



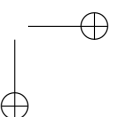
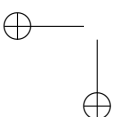


que já aí estejam, mas ao *absoluto de possibilidade de poder vir a estar aí* na forma possível que é a sua. E é isto que é o valor, esta *objectiva possibilidade metafísica de ser*. Tal é dado intuitivamente sem recurso a qualquer forma de sensibilidade, pois o sensível é precisamente o que não pode ser porque já é. É a escolha do absoluto de poder ser de algo que imediatamente o faz ser, faz com que actualize isto em vez daquilo, “aquilo” que é virtualmente infinito. E *isto* só é verdadeira e realmente *isto* porque foi, e porque é o que eu escolhi, sendo que o que não escolhi é o restante infinito universo de possíveis absolutos, que acabei de remeter para a *imediata impossibilidade*: estas possibilidades nunca terão realidade alguma para além da que tiveram enquanto possibilidade, cessaram com a escolha que as preteriu.

O valor é, portanto, um transcendental ontológico transcendente porque metafísico. *A escolha do valor é o processo de imanentização da possibilidade na forma ética da realização da escolha*, escolha cujo fruto pode ficar restrito à pura imanência ética ou transcendê-la no sentido da *agora* política. Sendo assim, o valor não é ditado por uma escolha, *é o que permite a escolha*, pondo diante da inteligência isso que é a virtualidade infinita do absoluto possível de todos os actos possíveis. *Cada escolha ergue um valor em acto e remete, relativamente àquela escolha, todos os infinitos possíveis outros, para a irrealidade*. Cada novo possível acto vai necessitar de uma nova infinidade possível de valores, e assim infinitamente. Percebe-se, pois, a necessidade de um infinito infinitamente infinito *como valor*, no sentido exposto, para que o acto da pessoa possa ser. Compreende-se também melhor qual o significado criacional de cada acto da mesma pessoa. Cada não eleição é um possível absoluto real que fica para sempre impossibilitado em sua mesma absoluta diferença. Pese-se, agora, a importância da responsabilidade ontológica da pessoa. Pese-se e ganhe-se a angústia que percorre toda a obra de Lavelle, mesmo nos momentos de maior alegria, alegria que se vive sempre como vitória pontual e precária contra esta estrutural angústia, marca transcendental ética da grandeza ontológica-ontopoiética do acto da pessoa.

3.7 O Bem como Único Verdadeiro Real

Afirmámos já que Lavelle é um platónico, mas a consonância com o mestre da Academia revela-se maior precisamente no sentido do absoluto ontológico





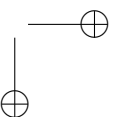
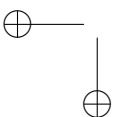
presente em cada ente, absoluto que o ergue, não sobretudo na relatividade horizontal perante ou outros entes ou mesmo na relatividade vertical da criação, mas na infinita não relatividade ao nada, que cada ente impede. A intuição do absoluto do bem não diz respeito fundamentalmente a uma qualquer piedosa intuição da generosidade de um qualquer criador, ainda muito relativista, mas à impiedosa intuição da *radicalidade da diferença entre o acto, qualquer, e o nada*. *O que é é bom porque não é nada*, literalmente. O bem é o absoluto de acto que impede o nada. E de nada importa, como já vimos, o estatuto ontológico *particular* de isso que se opõe ao nada.

O bem, termo ontológico clássico para o absoluto de realidade por oposição ao nada, marca, pois, isso que está “em vez do nada”. Por isto, ser é ser bom, mesmo que ser doa, mesmo que se sofra sendo, experiência em que Lavelle era, aliás, teórico perito: lembremos, por exemplo, o seu tratado *Le mal et la souffrance*, bem como a sua experiência de vida, mormente o tempo passado como prisioneiro de guerra, que dele fez, nestes assuntos, prático e pragmático perito.

Este bem não é confundível com o transcendental ontológico clássico, acompanhante universal do ser: quando afirmámos “ser é ser bom”, tal não deve ser entendido no sentido de que há uma prioridade qualquer, ontológica mesmo, do ser relativamente ao bem; pelo contrário, para Lavelle, como para Platão, é o ser que é transcendental do bem e não o contrário. O que é é porque é bom, isto é, porque *é isso que se opõe absolutamente ao nada*.

O próprio valor, como exposto acima, não é confundível com este bem, é o que, no bem, é manifestável à inteligência. Mas o bem não é esgotável na manifestação à inteligência ou seria uma mera pelicularidade, insubstantiva para além dessa mesma pelicularidade manifestada. Mas o bem também não é algo que esteja “atrás” ou “para lá” da manifestação. Assim como o presente do acto não tem traseiras, sendo, no que é, tudo num mesmo acto unitário, também o bem não se esconde sob uma película fenoménica, ele é o absoluto do acto que tudo ergue, mesmo a película manifesta.

Assim, o bem, em Lavelle, não é fundamentalmente algo que se faça, quando se procede segundo qualquer tabela de boas acções possíveis, por exemplo, mas *o mesmo absoluto actual que tudo ergue*. Ora, parte deste absoluto possível e realizável passa, aqui sim, pela possibilidade activa do acto de ser humano, pelo que *o bem ético diz respeito ao absoluto de acto que cada acto humano introduz na criação*. Note-se que todo o acto humano, porque





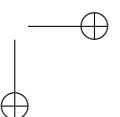
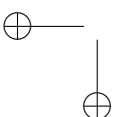
introduz sempre uma qualquer positividade ontológica, introduz sempre um qualquer bem, pelo que não há actos totalmente não-bons: para tal, seria preciso que um qualquer ser humano anulasse infinitamente o acto universal, isto é, aniquilasse tudo, o que talvez seja pedir demasiado ao ser humano.

Então, e a famosa questão do mal? Onde pára o mal na filosofia de Lavelle? *Possivelmente*, em toda a parte em que haja um qualquer ser humano. Para não descurmarmos os chamados males cuja origem não é propriamente ética, diremos que Lavelle não ignorava o erradamente chamado mal físico e seus decorrentes; mas o mal propriamente dito decorre da acção do homem e deve ser tratado como momento possível e real da humana dimensão ética e política.

3.8 O Amor como Único Acto Real

Lavelle termina a sua obra fundamental, *De l'acte*, com uma teoria do amor. Em belíssimas palavras, já plenas de um sentido que apenas se obtém na actualização do programático caminho que se faz trepando, é subvertida a comum lógica, ilógica para quem já atingiu o tal ponto culminante de onde a perspectiva é já unificada, de contradição entre liberdade e necessidade. Para quem ama, isto é, para quem assume como acto seu o sentido da presença do bem, em sua radical ontológica positividade, todo o sentido coincide com o mesmo acto já uno de inteligência e de querer do mesmo bem de tudo, absolutamente de tudo. Neste acto, único momento espiritual possível e real, citamos, “la liberté, ne subissant plus aucune contrainte du dehors, devient à elle-même sa propre nécessité.” (*De l'acte*, p. 534)

Todas as razões e motivos possíveis coincidem com o mesmo acto que me ergue: sou a pura unidade do acto que concomitantemente contempla e ama isso que, verdadeiramente, já não é objecto fora de mim, mas sentido em mim, ou eu mesmo na forma do sentido de isso que, agora, na forma do sentido, faz parte de meu mesmo acto. Ao ser assim, este acto de amorosa contemplação é não só um acto livre, pois é totalmente gratuito, mas é sobretudo um acto criador, pois o querer o bem próprio de algo, sem mais, na tal gratuidade, permite que esse algo seja, co-cria a sua possibilidade. A grandeza deste poder verdadeiramente ontológico percebe-se, talvez melhor, por contraposição: se não amar a possibilidade de algo, não permitirei esse algo, pelo que mato a





sua possibilidade e, com ela, a sua mesma realidade, que, assim, já não pode ser.

Mas, para poder amar a possibilidade de algo, tenho de poder ter dessa mesma possibilidade uma inteligência o mais perfeita possível. Ao inteli-gir o que a possibilidade de algo é, passo a *amar isso que é o seu absoluto ontológico na forma da possibilidade*, o seu valor, permitindo, assim, a sua realização, no que nela depende de mim.

É por esta razão que o acto de amor é o único acto verdadeiramente real, pois é ele o único que permite a actualização do possível na forma semân-tica da presença. Tocamos, aqui, o ponto fundamental da possibilidade de comunicação entre os actos, pois, se a comunicação política protocolar é fun-damental para a constituição de uma comunidade ontológica, ética e política, ela é, ainda, uma forma de comunicação apenas de tipo contemplativo e me-ramente de *forum*; não tem presa ontológica no seio do outro acto. Mas, e não estamos a desmentir o que se disse anteriormente, o amor é a única forma real de comunicação, pois tem verdadeira presa interior ontológica no acto terceiro: o querer o bem possível de algo que me transcende pode significar a sua possível realização; o meu não querer pode significar a pura e simples aniquilação da possibilidade de sua realização.

Assim, o amor *comunica ontologicamente a possibilidade da actualidade*. Mais nada o pode fazer. Quem ama não se limita a contemplar o chamado ob-jecto de amor, *ajuda a criá-lo*, por meio do que acrescenta de possibilidade às suas possibilidades. Compreende-se, assim, de uma forma muito mais nobre, a possível relação entre o ser humano e o mundo, não como uma qualquer forma de senhorio ou de dominação, mas de acto de amor e de amor na forma do sentido, isto é, relação tipicamente espiritual e, portanto, também gratuita: “Il n’y a pas d’autre justification du monde que celle-ci, c’est que je puisse toujours découvrir en lui de nouveaux objets à vouloir, à comprendre et à ai-mer. L’acte d’aimer, c’est la perfection même de l’acte de vouloir e de l’acte de comprendre.” (*De l’acte*, p. 535)

Não se quer o mundo para o possuir ou para o contemplar desde fora, contempla o mundo para se amar o mundo, isto é, para lhe permitir atingir o seu máximo ontológico possível. Este mesmo acto de amor unifica não apenas esse que ama em acto, mas o próprio amado. O amor funciona como um trans-cendental unificador máximo, não como o “Deus-Ideia” do topo da pirâmide transcendental kantiana, mas como o acto total criador de sentido *e das coisas*





possíveis apenas na forma do sentido, não como mágica relação entre um *cogito* autista e sabe-se lá o quê de transcendente (a coisa em si, qualquer seja), mas como isso que contraria absolutamente o nada e que é a presença, termo com que Lavelle assinala esta incontornável realidade semântica que, mais do que nos habitar, como os pensamentos habitam um *cogito* de outro modo vazio, nos constituem como unidade própria e inalienável de sentido: a alienação deste sentido unitário corresponde à aniquilação da pessoa, seja de que forma for, sendo a morte física apenas uma variante possível.

A ética de Lavelle termina ou começa verdadeiramente, como se queira, com uma teoria do amor, em que já não há discernibilidade possível entre a pessoa que ama e o mesmo amor com que ama, em que a pessoa é o mesmo acto de amor que é, *que a ergue como um bem querer de tudo e de todos*. Temos, aqui, de uma forma muito bela, a indicação racional da forma precisa de como atingir a agostiniana “cidade de Deus”, isto é, não um paraíso escatológico num qualquer além, mas o mesmo reino do amor universal, possível se todos os seres humanos se transformassem nestes actos de amor, de inteligência e vontade unas de universal bem. Não se trata de uma utopia, mas de uma *racionalíssima possibilidade*, apenas desmentida historicamente, mas indesmentível teoricamente, senão por hobbesianos autocomplacentes lobos.

Lavelle não falava de uma forma meramente especulativa, tinha experiência ética e política neste e deste sentido: por exemplo, enquanto prisioneiro de guerra, na Grande Guerra de 1914-1918, organizou formas de actividade enobrecedora de seus camaradas de cativo, incluindo uma espécie de “universidade” entre arame farpado. Tal actividade releva precisamente do sentido do amor pelo que é e sobretudo pelo que *pode de melhor ser*, a tal razão de ser do mundo como fonte de vontade e de inteligência amorosa, ontologicamente amorosa. De tal modo entende Lavelle ser elevado este acto amoroso, que o vê não apenas como forma criadora no sentido já exposto, mas chega a dizer que é uma forma de o próprio Deus se amar a si próprio no e pelo amor da própria pessoa: “c’est l’amour pur qui s’aime aussi en nous.” (*De l’acte*, p. 536)





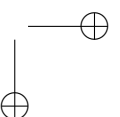
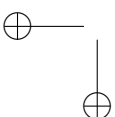
3.9 Da Angústia como Tensão Infinita para uma Plenitude Infinitamente distante

Querer resumir adjectivamente a substância seja do que for é sempre sinal de superficialidade, pelo que sempre nos recusamos a dizer coisas como, por exemplo, “a filosofia de Lavelle é optimista” ou quaisquer outras do mesmo estilo. O facto de todo o pensamento de Lavelle se ordenar em torno do sentido da absoluta positividade ontológica do que é não faz dele um optimista, antes alguém que chegou a tal evidência ontológica por meio da reflexão acerca da fragilidade desta mesma positividade ontológica, sempre, no que ao ser finito diz respeito, na iminência de uma possível aniquilação, numa semântica ontológica em que nada permanece senão o mesmo acto da presença da mesma transiência.

A par com o sentido da absoluta positividade do que é, há, na filosofia de Lavelle, a indelével presença da angústia: angústia insuperável perante a possibilidade da aniquilação de um acto que não é infinito em acto, embora o saiba ancorado nesse outro infinito em acto, mas com o qual não coincide; angústia insuperável e transcendental ao acto semântico da pessoa que, mesmo sabendo-se ancorada em tal acto infinito, sabe também que nunca poderá atingir uma perfeição de que é capaz, mas apenas em infinita aproximação. Angústia pascaliana, mas também angústia crística, de quem sabe que tem de beber o cálice da experiência da finitude.

Mas é precisamente a angústia de quem não pode possuir a “segurança metafísica” de que se falava no início, de quem sabe que bem e mal humanos e humanamente possíveis passam por seu mesmo acto, sem desculpas, sem redenção ontológica em caso de perversão da ontológica vocação para o valor como absoluto positivo do acto possível. Angústia de quem sabe, como o Job bíblico, que, qualquer que seja o seu acto, *já tem*, nas palavras do próprio Cristo, *a sua recompensa*: o que faço de meu acto acompanha, na imanência ontológica própria do que sou, transcendentalmente, o meu acto, constituindo o meu céu ou o meu inferno próprios. A hipóstase fundamental do bem que actualizei sou eu próprio e o mesmo se diga da hipóstase do bem que não realizei e poderia ter realizado, mais conhecido por mal.

Há, assim, uma outra forma de angústia, de que normalmente todos fugimos, que é a da necessária identificação do que fiz com o que sou propria-



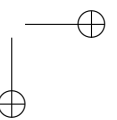
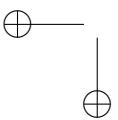
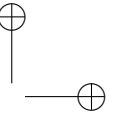
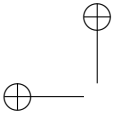


mente, sendo que o mais não é meu, não sou eu. Assim se pode perceber a importância fundamental da relação entre ontologia e ética e ética e ontologia, não havendo, *na pessoa finitamente pronta*, diferença alguma possível entre os dois âmbitos, senão o seu mesmo, mas impróprio cadáver, isto é, toda a passividade, a que não podemos chamar propriamente sua.

Num mundo em que a pior desumanização passa pelo aparentemente persistente e ramificado paradigma da degradação ontológica do ser humano em formas redutoras inferiores, paradigma que atingiu a sua máxima expressão na paroxística perversão ontológica nazi, paradigma seguido em muitos âmbitos políticos hodiernos, mesmo em certas ditas ciências, o sentido da indefectível nobreza ontológica do ser humano, nobreza conferida não por qualquer estatuto fabricado, mas por seu mesmo acto, em sua mesma bondade, pode ser um contributo fundamental para reencontrar contemporaneamente formas de exaltação do propriamente humano na pessoa, irredutível a qualquer interesse tirânico ou oligárquico, restituindo ao propriamente humano a dignidade ontológica que nunca deveria ter perdido. Mas é preciso que, num qualquer destes campos de concentração, mais ou menos confortáveis, em que nos habituámos a viver, haja alguém que promova a libertação do ser humano.

Sempre foi esse o papel da filosofia. Que se cumpra, pois.





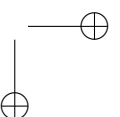
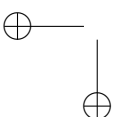


4 Da posteridade do pensamento de Lavelle

No que diz respeito ao que poderemos considerar a posteridade de Lavelle, constituída, não tanto por discípulos, pois um discipulado de uma filosofia que passa necessariamente por uma experiência pessoal, única e intransmissível é tudo menos fácil, mas por um conjunto de ecos intelectuais e de explorações de vias abertas por Lavelle, e, não sendo objectivo deste texto a elaboração de um estudo historiográfico, mas temático, optámos por mencionar o que de mais relevante nos parece configurar-se no panorama dos estudos sobre o nosso Autor. Deste modo, o critério de inclusão nada deve a considerações extensivistas, modais, doxísticas ou quaisquer outras de tipo exterior, mas ao que nos pareceu ser a qualidade intrínseca da reflexão do autor incluído. Para além deste critério, há um outro, o que diz respeito à contemporaneidade, sendo esta marcada fundamentalmente pelo Colóquio de Agen, realizado em 27, 28 e 29 de Setembro de 1985, “colóquio” que atingiu nível de Congresso, dada a quantidade e qualidade das intervenções nele presentes. Este critério de proximidade temporal com o nosso próprio tempo releva do facto objectivo de ser muito mais fácil o acesso à generalidade da obra de Lavelle nos anos mais recentes, por via da republicação de muita dessa obra, motivada pelo acrescido interesse que o pensamento do Autor tem vindo a registar desde a sua morte, altura em que muito poucas obras suas se encontravam acessíveis. Esta mais fácil acessibilidade permite uma melhor visão estratégica da obra. Outras sensibilidades e outras as escolhas, pelo que esta nossa tem o mérito que tem e nada mais.

Não desconhecemos a existência nem a importância que, para a compreensão e difusão cultural do pensamento de Lavelle, os diversos trabalhos já

Estudos Sobre a Filosofia de Louis Lavelle, 113-149



elaborados possam ter. Deste modo, apresentamos criticamente as posições de alguns dos relevantes quer pelo trabalho pioneiro quer pelo teor de seus mesmos comentários, alguns dos quais despertaram o nosso interesse por Lavelle, interesse plenamente justificado, outros deram o seu contributo para compreender a relevância de temas e problemas quer no contexto de sua obra quer no contexto mais vasto da universal peregrinação filosófica.

Iniciamos esta breve notícia com a referência à leitura sinóptica e profunda de Mafalda Blanc, que capta quer a dimensão universal do pensamento de Lavelle quer a sua imensa profundidade: «*O mundo, na evanescência da sua concreção material, figurando o corte permanente que o instante opera entre o passado e o futuro, não é senão a fenomenalização exterior e espacial da acção através da qual o universo é incessantemente criado e a liberdade – separando-se do dado, regressando à origem de si num presente sempre novo – se decide e determina, assumindo a aventura de se fazer através de um desenvolvimento infinito no seio do Absoluto, que se espraia, para lá do tempo, na própria eternidade.*»¹ Esta autora sublinha a infinitude positiva do Acto: «*a fecundidade inesgotável do acto, a sua iniciativa perpetuamente nascente, a força da origem e do primeiro começo, expressando-se na diversidade dos seres mundanos pela eficácia do seu poder realizante.*»² Este poder realizante não decorre de «*uma necessidade lógica ínsita à causa de si, mas da exigência difusiva e comunicativa de uma Vontade amorosa.*»³ Esta vontade e esta exigência são a definição do mesmo espírito, que é exactamente esta absoluta presença, que tudo constitui, que se opõe ao nada (univocamente),⁴ cujo “pre-

¹BLANC Mafalda de Faria, «A metafísica do acto de Louis Lavelle», in *Estudos sobre o ser*, Lisboa, FCG, 2001, p. 76.

²*Ibidem*, p. 76.

³*Ibidem*, p. 74.

⁴O entendimento da autora acerca da questão da univocidade, presente em Lavelle, é de assinalar, pela sua inteligência: «[...] a insistência, nunca por demais reiterada, na univocidade do ser (não exclusiva, aliás, da analogia entre os seus modos ou determinações), que o constitui não como um abstraído, mas um contratado-uno que é tudo (um conceito de compreensão e extensão infinitas, rico de todas essas diferenças intrínsecas, que os entes da experiência revelam e induzem), dispensa a sua referenciação ulterior a uma mais excelsa unidade.», *Ibidem*, p. 72. Se fosse possível, a grande analogia do acto seria com o nada; ora, o acto é exactamente o que impede quer o nada quer a “analogia” com o nada. *À parte o nada, tudo o mais é da ordem do acto: esta ordem é, pois, unívoca. Mas esta univocidade pode ser dita como o infinito análogo do acto, como infinito diferencial de si mesmo, por superabundância, não mecânica, mas exactamente espiritual, ou seja, criadora e criadora de actos capazes de diferenciação*



enchimento” ontológico é precisamente este dar, que é mais do que um dar-se, num sentido exteriorista, mas um dar absoluto como, em outros contextos, tão bem perceberam Platão e, em aparente paradoxo, Nietzsche.

Este acto, que é tudo, mas em infinita diferenciação, isto é, nunca reduz a si, mas cria em si, afastando qualquer acusação de panteísmo, convoca ao ser, ao acto de ser, uma ontologia nova, análoga, na diferença, e uma na continuidade de acto, nunca separada: «*a totalidade do horizonte ontológico, longe de constituir um plano segundo adjacente ao Absoluto e a ele relativo, não é senão este mesmo no processo da sua efectivação como mundo e consciência.*»⁵ Nem poderia ser de outro modo, pois não há meio termo entre o acto e o não acto (designação, aliás, estranha), nada podendo ser diferente de acto, mas tudo sendo diferente em acto – fórmulas das mesmas univocidade e analogia, modos diferentes de dizer o mesmo acto como unidade absoluta e como absoluta diferenciação dessa e nessa mesma unidade; não se trata de uma diferenciação a partir dessa unidade, mas nessa unidade, que é um infinito de participação: «*Pela sua unidade e indivisibilidade, o acto é o garante da univocidade e participabilidade do ser, pois que realiza a presença inteira do ser de cada um dos seus modos, assim como a inclusão destes nele, sem por isso incorrer na dispersão e fragmentação do ser por uma pluralidade de partes extra partes.*»⁶ É este entendimento profundo, de que existem mais exemplos, que permite à autora concluir que «*Lavelle compreendeu o esse a partir do actus e como seu resultado [...] abriu ao pensar hodierno a visão da pura actualidade, em que o ser sempre se exaure no exercício da sua eterna auto-génese.*»⁷

própria também no modo espiritual. Reside nesta intuição muita da grandeza do pensamento de Lavelle, riqueza que só é analogável à dos maiores de todos os tempos da filosofia: os poetas da ode à grandeza divina do acto que é tudo.

⁵*Ibidem*, p. 73.

⁶*Ibidem*, p. 72. É claro que todo este discurso se encontra marcado por uma linguagem espaço-temporal, que não pode ser absolutamente fiel ao carácter puramente actual do acto. Mas, para além de ser esta a nossa condição, o que surpreende não é este carácter, mas que seja possível, nele e apesar dele, ou seja, com ele e por ele, haver referência a algo que, não apenas o transcende, como anuncia a sua mesma aniquilação de forma métrica de um acto que não consente medida: o que é espantoso é que se possa falar de «eternidade» como anulação quer de espaço quer de tempo, sem que seja uma anulação de acto. Nada no espaço e no tempo puros nos permite este *logos*.

⁷*Ibidem*, p. 69.



Ainda em português, é de mencionar a análise de Torgal Ferreira relativa à noção de pessoa em Lavelle, onde se afirma que «*Se, para Lavelle, o problema fundamental e único é o do ser, não precisaríamos sequer da análise da sua perspectiva ontológica, para concluirmos imediatamente que a pessoa se insere na temática do ser, onde se encontra a solução pacífica de toda sua problemática.*»⁸ Recusando as reduções idealistas ou positivistas da pessoa, Lavelle «*remetendo o estudo da pessoa para um plano estritamente filosófico*»,⁹ «*tem sempre o máximo cuidado em sublinhar [...] a independência do Ser e a autonomia da pessoa. A participação é, fundamentalmente um espaço de liberdade e, portanto, de consentimento ou de recusa.*»¹⁰ O ser pessoal é, assim, um ser em processo, cuja pessoalidade não se encontra dada, mas em construção, num horizonte ontológico desconhecido, indefinível, mas sempre aberto: «*o problema do homem é, então, manter-se numa busca constante do inacessível e do mistério (é a dimensão da pessoa em transe de auto-formação, mas jamais auto-formada). Daí, ora a insegurança, ora a apetência da tensão que o ultrapassa.*»¹¹ Tensão que é constitutiva de seu mesmo ser: «*A participação é a acentuação plena de que o homem é um ser aberto ao futuro e, nele, ao valor, (que ele encontra na fronteira do próprio limite) e que, ao dar-lhe o sentido relativo de tudo, lhe desvenda, preferentemente, o Absoluto que, embora inidentificável, lhe surge como um “futuro” que começa e recomeça e não o impede de buscar. O inantigível, em vez da angústia histórica, torna-se o convite existencial ao aprofundamento, ao progresso e à mutação criteriosa, porque o “ser do tempo” deseja a posse da sabedoria, como se ela fosse passível dum encontro e duma identidade.*»¹² Angústia que nunca é histórica, mas coincide com a sua mesma finitude ontológica de acto participante que não tem em si o todo das razões de seu acto: a angústia é ontológica – deriva de um *logos* que se sabe dependente de um absoluto de ser, perante um absoluto de nada. A angústia nasce do sentido absoluto desta absoluta diferença, que marca quer a pura positividade do acto que se é quer a possibilidade da

⁸ FERREIRA, Januário Torgal Mendes, *Para uma noção da pessoa em Louis Lavelle*, dissertação de licenciatura, policopiada, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1970, p. 258.

⁹ *Ibidem*, p. 259.

¹⁰ *Ibidem*, p. 260.

¹¹ *Ibidem*, p. 264.

¹² *Ibidem*, p. 261.



sua falência. A angústia é, pois, a medida infinita entre o infinito do acto e o nada. A sua manifestação histórica diz respeito à falência da capacidade de se ser em acto, perdendo para sempre a possibilidade de construção da sua essência e, com ela, do todo do acto que de nós dependia: esta mesma falência conhece ainda um outro nome, o de *mal*.

Jacques de Bourbon-Busset mostra possuir uma visão estratégica integrada da filosofia de Lavelle, compreendendo o que de fundamental está em causa no pensamento do fundador da Coleção Philosophie de l'Esprit, que se pode sintetizar na seguinte afirmação: «*Lavelle est un grand métaphysicien qui met, au centre de tout, l'activité de l'esprit.*»¹³ Antigo aluno de Lavelle, no Liceu Henri IV, Jacques de Bourbon-Busset percebeu, desde logo (1928-1929), o «*monde fascinant, à la fois angoissant et exaltant, de la philosophie et surtout de l'essence même de la philosophie, de la métaphysique.*»¹⁴ Evidenciando o lirismo poético, no sentido etimológico do termo, da escrita de Lavelle,¹⁵ assinala a sua «*préoccupation permanente d'assurer la primauté de l'esprit par l'activité même de l'esprit.*»¹⁶ Como filósofo da «*liberté créatrice*», Lavelle percebe esta mesma liberdade modelar «*chez les saints qui, cessant d'être présents à leur ego, deviennent présents à tout ce qui est*»,¹⁷ participantes de um dom infinito que constitui, nesta comunhão criadora, a presença total. A filosofia de Lavelle é, deste modo, plena de um «*esprit de générosité*», que é aquilo, diz, de que «*nous avons plus de besoin aujourd'hui*»¹⁸, sendo, por esse motivo, de «*une grande actualité. À l'heure où les idéologies s'effondrent, où les savants sont les premiers à renoncer au scientisme, il est bon, il est urgent d'écouter un philosophe de la liberté créatrice.*»¹⁹

No mesmo sentido abundam os comentários de Jean-Louis Vieillard-Baron: «*Avec Lavelle, ce qui nous est révélé est le mystère de notre intimité per-*

¹³BOURBON-BUSSET Jacques, «Préface» a *Quatre saints, De la sainteté*, s. I., Christian de Bartillat Éditeur, 1993, p. I.

¹⁴*Idem*, «Un témoignage», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 39.

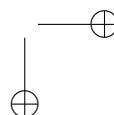
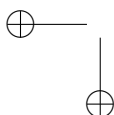
¹⁵*Ibidem*, p. 40.

¹⁶*Ibidem*, p. 40.

¹⁷*Idem*, «Préface» a *Quatre saints, De la sainteté*, s. I., Christian de Bartillat Éditeur, 1993, p. II.

¹⁸*Ibidem*, p. III.

¹⁹*Ibidem*, p. I.



sonnelle.»²⁰ Espírito que se sabe participante de um dom de infinita bondade: «*Lavelle nous entraîne dans un autre registre. Il ne s'agit plus de s'acharner à vouloir ; il faut accepter le donné. La volonté doit faire sacrifice d'elle-même. La liberté spirituelle est au-delà du vouloir*»²¹ Dado absoluto que vem preencher um «nada»: «*Mais le néant est ce vide en moi qui est la présence invisible et cachée de la puissance infinie qui donne sens à mon existence.*»²² A vocação do pensamento de Lavelle consiste na descoberta diferencial infinita do lugar ontológico próprio de cada ser, mormente do ser humano pessoal: «*Lavelle renonce à agir sur autrui par respect pour l'infinie diversité des vocations individuelles. Chaque être humain est un mystère, et la délicatesse de la conscience est de savoir le reconnaître ; l'indélicatesse et la grossièreté consistent au contraire à écraser ce mystère personnel. C'est une conversion du regard que nous propose Lavelle; il s'agit en effet de voir l'autre dans la lumière de Dieu qui est notre source commune.*»²³ Esta conversão implica uma interioridade pensante que se aprofunda até ao mais radical de si mesma, em que se descobre, não como solipsismo, mas como comunhão: «*Entre l'ésotérisme confidentiel et l'universalisme triomphant, il y a place, en philosophie, pour la méditation intérieure qui s'expose à la communication. Cette méditation n'est pas confidence ; mais, comme la poésie, elle suppose que l'interlocuteur regarde en lui-même, en a'arrachant à la fois au spectacle du monde et à la rage logique de démontrer à tout prix.*»²⁴ Este afirmação é acompanhada por uma nota profundamente esclarecedora, quanto ao sentido onto-poiético da intuição de Lavelle acerca de um acto ontopoiético: «*Ceux qui ont fait à Lavelle le reproche d'être un poète, présupposaient sans doute par là que sa philosophie, purement spirituelle, n'avait plus de nécessité que la poésie. Mais c'est oublier que la poésie est plus nécessaire que la connais-*

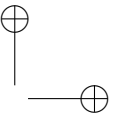
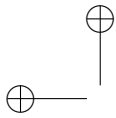
²⁰VIEILLARD-BARON Jean-Louis, «Louis Lavelle : philosophie de la vie spirituelle», Prefácio a *L'Erreur de Narcisse*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2003, p. 30.

²¹*Ibidem*, p. 27.

²²*Ibidem*, p. 24.

²³*Ibidem*, p. 29.

²⁴*Idem*, «Du secret de l'être à l'intimité spirituelle selon Louis Lavelle», in *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, band 39 : «De Christian Wolff à Louis Lavelle. Métaphysique et histoire de la philosophie/Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik », Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1995, p. 263.



sance objective, qu'elle est elle-même connaissance, et que par là elle est en profonde harmonie avec la philosophie.»²⁵

Talvez esta poeticidade aparente, manifesta, seja fruto de uma outra, não oculta, mas não-manifestada, a não ser na intimidade mesma do acto que é cada homem, criação de todo um mundo, harmónico mesmo nas suas dissonâncias: «*L'intériorité lavellienne n'est pas le lieu d'une déchirure indépassible; elle est le lieu de l'affirmation et de la grandeur de l'esprit en sa pure liberté*»,²⁶ ora, esta liberdade é a mesma «poesia» criadora. Esta liberdade e esta poesia criadora são as fundadoras do que, a propósito, Vieillard-Baron chama «emoção filosófica»: «*Ainsi, au fond de toute émotion philosophique, il y a l'émotion par excellence, celle de la découverte du moi*»,²⁷ «moi» que não é falsa hipóstase psicológica, mas acto de participação de algo que, nesse mesmo acto, o transcende absolutamente, mas absolutamente o funda: «*Elle est l'émotion de l'expérience métaphysique fondatrice*». ²⁸ Esta emoção coincide com o mesmo acto de se ser, melhor, de se estar em acto – e não há, aqui, qualquer redundância, mas a intuição dupla e una de se ser em acto e de se ser em acto que se sabe em acto, a que vulgarmente se atribui o nome de consciência. Este máximo absoluto finito, que tudo constitui e que passa pelo mais ínfimo acto, «salvando-o»: «*Dans le geste de lever le petit doigt, c'est-à-dire l'acte le plus facile et le plus insignifiant, il y a cependant, pour la réflexion philosophique, le sens le plus fort, l'auto-affectation du moi à son geste, autrement dit la présence même de l'intimité spirituelle*». ²⁹ Intimidade que é a própria consciência, acto próprio do ser de cada homem: «*L'être est acte, et notre être est opération*». ³⁰ Operação que manifesta a presença de uma actualidade omnipresente, não como necessidade coerciva, mas como abertura

²⁵ *Ibidem*, p. 271. Pense-se no que aconteceria se se removesse da história da filosofia e mesmo da ciência todo o pensamento que tivesse uma aura de poeticidade formal, que é o que está em causa, pois não se entende a distinção entre a forma externa do pensamento e a sua forma interna, substantiva: esta, quando é mesmo de pensamento que se trata, é sempre «poética», podendo ou não ser exteriorizada de forma “poética”. Será que Platão, por utilizar uma forma altamente poética e bela de escrever, é menos filósofo do que, por exemplo, Carnap?

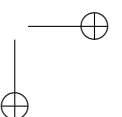
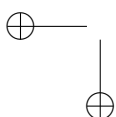
²⁶ *Ibidem*, p. 264.

²⁷ *Ibidem*, p. 265.

²⁸ *Ibidem*, p. 265.

²⁹ *Ibidem*, p. 266.

³⁰ *Idem*, «Présentation», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 88, n° 2, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 219.



de possibilidade: «*La présence éternelle de l'esprit est la manifestation de la liberté de la conscience.*»³¹

No que respeita a relação do puro acto – eternidade – com o tempo, diz Vieillard-Baron: «*c'est l'acte qui est la condition de possibilité de toute existence temporelle particulière. L'acte exclut le temps, puisqu'il en est le fondement éternel, et qui ne dure pas.*»³² Tinha, no entanto, afirmado pouco antes que «*le temps est obstacle à l'acte*»,³³ o que não é correcto, pois nada faz obstáculo ao acto, que é fonte de tudo, mesmo de qualquer possível obstáculo: não há, por aí, “coisas”, como o tempo, que sejam antes do acto e que obstaculizem este quando “aparece”; essas mesmas «coisas» são também fruto do acto ou não são coisa alguma. Este carácter incoercível do acto é bem compreendido quando diz: «*L'identité de l'être et de l'acte ne doit pas être comprise comme une équivalence mathématique; c'est une identification active, c'est un processus, qui permet de substituer le terme d'acte à celui d'être, en mettant en évidence que l'être qui est le mien n'est pas un être passivement reçu*». ³⁴

Por fim, de realçar a observação acerca da possível importância de Lavelle para os dias que são os nossos: «*Mais précisément, l'actualité de Lavelle est de proposer à l'homme d'aujourd'hui en quête des nourritures de l'âme une spiritualité qui ne suppose aucune foi religieuse, aucun engagement particulier dans une confession déterminée*»³⁵, para além de uma ontológica fé no acto seu de cada dia, fundação necessária de qualquer empenhamento e de qualquer confissão que seja substantiva. Confissão só audível no auroral silêncio da génese absoluta de tudo: «*C'est grâce au silence et par la solitude que*

³¹ *Ibidem*, p. 219.

³² *Idem*, «La situation de De l'Acte dans l'Œuvre de Lavelle», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 88, n2, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 249.

³³ *Ibidem*, p. 249.

³⁴ *Ibidem*, p. 250. De notar, ainda, que a equivalência matemática não é «passiva», representando cada equivalência, não a mera justaposição de dois entes matemáticos, diferentes na sua forma externa, mas que designam o mesmo «ser», numa simples coincidência tópica passiva, mas, nessa sua diferença formal externa, a riqueza mesma do universo a que pertencem, que pode não ter apenas um modo de designar uma determinada realidade, mas de infinitos, o que demonstra a grandeza activa quer desse universo quer das relações que nele se estabelecem, nomeadamente a de equivalência, que implica uma actividade de diferenciação formal, que é tudo menos passiva.

³⁵ «Préface» a LAVELLE Louis, *Règles de la vie quotidienne*, Lac Noire, Arfuyen, 2004, p. 8.

*nous entrons dans une véritable communication avec autrui. Il faut que se taisent les bruits de la ville et toutes les agitations inutiles. Grâce à la retraite silencieuse, la volonté peut se convertir en pensée, et nous pouvons accéder au monde des esprits.»*³⁶

Pierre Hadot, que confessava prosseguir há mais de quarenta anos uma meditação sobre o texto *L'erreur de Narcisse*,³⁷ toca alguns dos pontos essenciais da filosofia de Lavelle: «*Car, pour lui, si la démarche fondamentale de la philosophie consistait à prendre conscience de soi, cette prise de conscience du moi n'était pas la découverte d'un objet, d'une essence déjà achevée (une telle conception était, à ses yeux, 'l'erreur de Narcisse'), mais l'expérience d'un acte*»,³⁸ acto que é tudo o que sou, cuja consciência só acontece por via da sua mesma actualidade: «*On ne peut prendre conscience de cet acte que nous sommes qu'en l'accomplissant en quelque sorte, donc par une action de soi sur soi, une conversion, conversion d'ailleurs toujours fragile et précaire, qu'il faut reconquérir à chaque instant, mais qui change à la fois notre être et notre conscience.*»³⁹ Consciência e ser «*comme acte, comme présence, comme source.*»⁴⁰ Fonte que não é um ponto atómico num mar de nada, mas um todo: «*Cette prise de conscience, puisqu'elle est prise de conscience de 'mon' insertion dans le tout, est une expérience de 'présence', présence du moi aux autres 'moi', présence du moi au Tout, du Tout au 'moi', c'est l'expérience de ce que L. Lavelle appelait la présence totale, l'être total se confondant avec la mutualité de toutes les présences ou possibles.*»⁴¹ De relevar a referência às «possibilidades», no seio desta «mutualidade», referência que indicia a compreensão profunda da questão da univocidade.

Adriano Alessi, a propósito da questão da univocidade, diz da posição de Lavelle: «*Nella partecipazione tra l'uomo e Dio esiste dunque una specie di complicità. Ciascuno di noi è, secondo Lavelle, atto partecipato dell'Atto assoluto, perché l'Essere di cui scopriamo la presenza totale e l'essere nostro sono il medesimo essere. Tale Atto poi è trascendente ed immanente allo*

³⁶*Ibidem*, pp. 16-17.

³⁷HADOT Pierre, «Préface» a LAVELLE Louis, *L'existence et la valeur*, Paris, Collège de France, 1991, p. 12.

³⁸*Ibidem*, p. 9.

³⁹*Ibidem*, p. 10.

⁴⁰*Ibidem*, p. 12.

⁴¹*Ibidem*, p. 10.



*stesso tempo. È sovranamente trascendente a la coscienza (a cui pure è presente), perché è precisamente il suo al-di-là; è inoltre rigorosamente immanente perché non vi è niente che non traga da stesso la sua realtà e consistenza.»*⁴² «Cumplicidade» não é o melhor termo para designar uma relação que não é exterior, mas puramente interior, em que o mesmo interior é o acto de participação, em que o «Atto» se dá à participação do «atto»: não há, pois, dois actos metafisicamente distintos, isto é, necessariamente disjuntos, separados. O que a univocidade pretende não é afirmar um «monismo» metafísico, entendido, não como um *monos*, que necessariamente o ser tem de ser, sem o que se cai em algo de pior do que um *khaos*, mas um *monotonos*, o que quer a equivocidade quer a analogia querem, e bem, evitar. Mas o inimigo não é a univocidade, que não é monótona, antes afirma a infinitude de tons de uma necessária mesma voz, sinfonia, mas a caoticidade, que destrói o sentido verdadeiramente unitário do ser. É esta caoticidade e não a univocidade que tem produzido as modernas tragédias advenientes da fracturação metafísica do ser, do sentido.

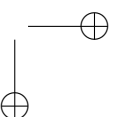
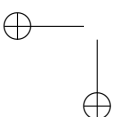
Quer a equivocidade quer a analogia esquecem-se de que são partes lógicas de uma unidade que tentam afirmar na sua pluralidade. Só que a primeira leva a autonomia da pluralidade tão longe que hipostasia a diferença tonal em separação absoluta e irreduzível; a analogia não entende que a relação em que se baseia ou partilha do ser que permite afirmar analogamente ou não é coisa alguma, não permitindo relação analógica alguma, pois o nada não veicula relação alguma. Deste modo, a equivocidade anula a relação metafísica que instaura o infinito actual, inviabilizando-o; a analogia particulariza em um tipo de relação a infinitude das relações possíveis e das suas tipologias.

Para Jean Guitton, o encontro com Lavelle foi marcante, pois permitiu-lhe cristalizar uma intuição que já era sua, mas que Lavelle soube transmitir-lhe com uma «*autorité*»⁴³ que o impressionou e que diz respeito ao que chama «*son intuition, sa méthode, sa raison d'être*»: «*l'intuition des plus grands philosophes et celle des plus grands mystiques traduisaient la même saisie ineffable de l'ÊTRE*».⁴⁴ Ora, é exactamente este toque inefável no ser que constitui a mesma participação. Participação que não é apanágio apenas dos

⁴² ALESSI Adriano, *Metafisica*, Roma, Las, 1992, p. 109.

⁴³ GUITTON Jean, «Louis Lavelle dans ma vie», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 46.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 46.





grandes mestres, embora nestes se revele de modo paradigmático, mas é o modo mesmo de tudo ser, na integração matricial que é o acto perene, perenemente intuível, como um «*tout saisi à travers les riens*». ⁴⁵ Mas nada que não são nada, antes o sentido humílimo da dimensão mínima, que não menor, de qualquer parte, quando comparada com o todo, mas de que o todo não pode prescindir. Assim, se bem que o finito seja necessariamente mínimo, este mínimo ganha uma dignidade ontológica inaudita, mas que releva o que há de absoluto no seio do mais ínfimo dos mais ínfimos recônditos do acto, em que este está todo presente, renovando o sentido platónico da presença do bem em tudo.

No que diz respeito à questão do tempo, na sua relação com a eternidade ou, melhor, com o absoluto do acto, Guitton entende perfeitamente o papel secundário e métrico-cinético do tempo como escala do desenrolar entitativo da dinâmica do acto e percebe que o que é eterno, isto é, o que permanece, não no tempo, mas na pureza da actualidade de que se faz o tesouro do acto puro é «*l'essence spirituelle des événements*». ⁴⁶ Assim, não se reduz a história a uma ilusão ou a um fantasma do que foi nem se desvaloriza a memória, mas, pelo contrário, faz-se ganhar a uma e outra estatuto de absoluto: quer a história quer a memória não são mais entidades substancialmente ilusórias e dependentes e reduzidas a uma materialidade arqueológica, mas absolutos, não no que foram, mas na essência espiritual em que se transformaram: no absoluto mesmo de seu sentido. Se, para o homem, subsiste o que subsiste do que foi como sentido, presente no acto que vai sendo – ou de todo não presente –, para Deus, tudo está presente do que foi, pois tudo é, para Deus, puro sentido, puro acto: o que foi não se perde, pois, transforma-se, transubstancia-se em puro, metafísico sentido. Poderosa visão.

Gilbert Hardy toca um dos pontos essenciais da intuição de Lavelle: vê claramente que Lavelle se apoia sobre a intuição de que o que constitui a presença total é exactamente o que elimina a possibilidade do não ser, no que aparece como, não uma dialéctica – impossível – de luz e de ausência de luz, mas exactamente esta mesma impossibilidade, transmutada em uma dialéctica de luz e de sombras, em que necessariamente a sombra é ainda luz, como bem viu Platão. «*Ainsi il nous mène à la lumière de l'esprit par les ombres que cette*

⁴⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 51.





*lumière projetée autour de nous, à la présence de l'esprit par l'impossibilité de son absence, à la consolation de l'immortalité par l'expérience douloureuse de la mortalité».*⁴⁷ Não haveria pensamento de Lavelle sem esta intuição; mas, sem ela, nunca teria havido filosofia alguma ou, quem sabe, humanidade alguma, pois podemos perguntar se o que faz o homem, para além de seu *soma*, não é exactamente esta mesma possibilidade de pensar o absoluto presente em tudo. Prova disto é que, historicamente, quanto mais o homem se afasta do sentido do absoluto e da reflexão sobre ele, tanto mais se afasta de sua mesma humanidade, deixando de ser um «animal portador de *logos*» para ser um simples animal, uma mera besta alógica.

Mas a verdadeira, a paradoxalmente mais real presença, em entendimento lato, é a do sentido, pois «*Il y a donc une ambivalence des catégories de présence et d'absence: la présence phénoménale est une présence faible et inachevée qui doit être remplacée par une présence plus riche et plus authentique, celle qui naît seulement dans l'absence de la chose sensible et matérielle.*»⁴⁸ A prova pode obter-se por redução ao absurdo, intuindo o que será um fenómeno qualquer sem esta substituição, que mais não é do que o ser, sob a forma do sentido, forma espiritual. O fenómeno, como se sabe, não é algo de material, mas também não é uma composição de matéria física e forma, é uma pura forma, pois é impossível a qualquer matéria física penetrar nisso que é o horizonte próprio do homem, puro de sentido: nunca ninguém intuiu uma pedra materialmente ou material-formalmente, pois a «matéria» da pedra não tem como penetrar aquele horizonte de sentido. Este é pura forma, o que explica a facilidade, por exemplo, de comunicação a nível matemático, dado que não há na matemática qualquer matéria. Esta intuição é ainda uma resposta antecipada às hodiernas tentativas de tipo positivista das neuro-ciências que tentam encontrar modos materiais de explicar o não-material do sentido, confundindo o necessário suporte material de operações formais espirituais com o teor de sentido destas mesmas: é como se se pensasse que a sequência de «uns» e de «zeros» de que se compõe a mensagem electrónica em que expresso o meu amor por minha mulher fosse esse mesmo amor. Para Lavelle, e muito bem, o propriamente espiritual é irreduzível ao seu mesmo fenómeno. Não significa isto que o fenómeno seja desvalorizado; pelo contrário, é maximamente valo-

⁴⁷HARDY Gilbert, «'La négation et l'absence... Analyse d'un inédit», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 98.

⁴⁸*Ibidem*, p. 99.





rizado no que é, mas apenas no que é, não podendo ocupar o *topos* ontológico que não é o seu, o do sentido que transporta e que o transcende. Podemos, por exemplo, perspectivar a monumental obra *Traité des valeurs* como um ensaio exaustivo de fenomenologia do absoluto do ser, fenomenologia de um absoluto que necessariamente envia para além de si mesma como fenomenologia, para o absoluto, de que é fenomenologia, e que é o mesmo sentido, na sua pura presença actual no fenómeno. Deste modo, não se desvaloriza o fenómeno, antes se lhe atribui o papel de veículo do absoluto.

André Devaux salienta a reflexão sobre e a partir da interioridade, «*méthode de l'approfondissement intérieur au cours duquel la psychologie s'épanouit en métaphysique et le moi du cogito se relie à l'absolu qui le fait être.*»⁴⁹ Reconhece a relação profunda entre metafísica e moral: «*réagir avec la même ardeur contre toute méconnaissance du lien étroit qui soude la morale à la métaphysique, car la morale n'est pas une simple 'science des mœurs', elle est activité de l'esprit dans l'organisation de la conduite.*»⁵⁰ sem, no entanto, entender que o vínculo é ainda mais profundo, constituindo o acto próprio do homem uma unidade indiferenciável da sua mesma criação metafísica. Valoriza o carácter corajoso do pensamento que assume uma reflexão sem limites outros que os da sua mesma potencialidade interna, percebendo o destino de um pensamento que se refugia por detrás de falsas impossibilidades: «*Derrière ces refus, se laisse discerner la condamnation du cepticisme, et de la lâcheté qui, ordinairement, l'accompagne. La philosophie de l'esprit est philosophie de la liberté et de l'amitié entre les hommes, car l'esprit est essentiellement liberté et initiative.*»⁵¹

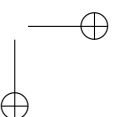
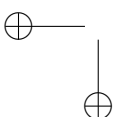
Nota que o modo de Lavelle encarar a existencia «*n'implique aucune méconnaissance de la gravité du problème du mal, mais précisément celui-ci ne peut être analysé en dehors de la référence à la liberté de l'agent humain. [...] Ainsi le mal n'est-il pas dans la souffrance elle-même, mais dans notre attitude a son égard.*»⁵² A grande coragem do homem reside em assumir-se

⁴⁹DEVAUX André, «Louis Lavelle et René Le Senne: une amitié vouée au service de l'esprit», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 71.

⁵⁰*Ibidem*, p. 74; Devaux cita o próprio Lavelle em «Avant-propos» a *Introduction à la Philosophie* de René Le Senne.

⁵¹*Ibidem*, p. 75.

⁵²*Ibidem*, pp. 75-76. Dizendo isto, Devaux mostra ter entendido o fundamental do pen-





como o único possível introdutor do mal no convívio com o ser, convívio que é, hipostasiado o mal, impossível e leva à degradação do ser e à sua eventual aniquilação, isto é, à aniquilação do sentido do acto de ser humano.

Tarcísio Meirelles Padilha aponta o papel da emoção, «*émotion ontologique*»,⁵³ «*manière de renforcer la pensée, c'est l'engagement personnel dans le labeur spéculatif*»,⁵⁴ parecendo ter uma visão não unitária daquilo que, em Lavelle, é um acto único e insecável, o acto «de pensamento», num sentido que cobre o cartesiano, englobando toda a possibilidade de referência possível. Deste modo, a emoção não se alia de modo algum ao pensamento como se fosse deste distinta, antes demonstra a riqueza do pensamento, que inclui, entre outros, a mesma emoção. Pensar, em Lavelle, não se opõe a sentir ou a outra qualquer actividade – por mais “passiva” que possa parecer –, mas inclui tudo o que é acto de sentido, confunde-se, em acto com o ser.

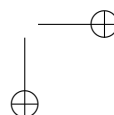
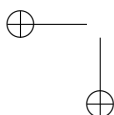
No entanto, parece compreender esta linha de pensamento quando diz que: «*il faut remarquer que toute conscience est une conscience intellectuelle, de sorte que la distinction de l'être et de l'intelligence naît de la séparation qui s'opère dans l'être et qui permet au moi de penser à cette distinction née de l'être qui est mon moi.*»⁵⁵ Todavia, se bem que esta distinção formal ocorra intervalarmente, sem o que o acto de ser humano seria um puro acto, sem potencialidade, marcando esta distinção a mesma potencialidade do inteligível perante a inteligência, o ser já não é propriamente encontrável neste intervalo, mas no instante mesmo em que o intervalo é vencido, para logo reaparecer. O ser é o momento de encontro actual da inteligência com a sua potencialidade, realizando esta. Assim sendo, aquilo a que Padilha se refere não é à distinção entre ser e inteligência em acto, mas à polaridade potencial do acto,

samento de Lavelle sobre esta questão. Este «optimismo» – que não o é – deixa atrás de si grande escândalo; no entanto, a teoria não deixa de estar correcta, pois um ser que integrasse totalmente no seu sentido, isto é, em si mesmo – pois mais não é do que o seu mesmo sentido –, o próprio sofrimento, por maior que fosse, não veria nem sentiria nele um mal. O mal existe quando não há sentido para um qualquer acto, negando-o, arremessando-o para o nada, como que abrindo um impossível buraco negro ontológico no ser de alguém. O mal é esta ausência de sentido, que é ausência de ser. Tudo o mais não merece sequer o nome de mal.

⁵³PADILHA Tarcísio Meirelles, «De la philosophie de l'être à la philosophie de l'amour. L'itinéraire prospectif du lavellisme», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 155.

⁵⁴*Ibidem*, p. 155.

⁵⁵*Ibidem*, p. 157.





consubstanciada num pólo inteligente e num outro inteligível. Ora, o ser não é este pólo inteligível, mas o acto mesmo da inteligência. No que diz respeito à questão da univocidade em relação com a analogia, «*l'analogie et l'univocité sont des thèses que l'ontologie classique a séparées, alors qu'elles constituent à peine des aspects partiels d'une vérité plus ample, capable de les englober.*»⁵⁶ Captando o essencial do pensamento de Lavelle neste âmbito, afirma ainda que «*L'univocité de l'être le rend intégralement présent dans chaque point.*»⁵⁷ Apesar da linguagem espacializada, é claro o entendimento do sentido de uma univocidade do acto que tudo ergue e a que tudo deve o ser. No que respeita ao tema da relação interpessoal, sublinha o facto de que Lavelle, sendo «*le philosophe de la participation*», ser «*en même temps le philosophe de la solitude, dans le sens qu'il reconnaît chez l'homme la nécessité d'ausculter son mystère le plus profond.*»⁵⁸ Esta solidão não é um solipsismo, mas a essência mesma de seu acto, que radica imediatamente, verticalmente, no acto puro de que participa. Esta mesma participação funda a relação com todos os outros seres, que não se encontram, horizontalmente, fora de si, numa espacialização da ontologia, mas apenas se podem encontrar, como tudo o mais, na sua interioridade, em que se apresentam, participando do mesmo Acto que a todos cria. Este acto, esta comunicação, esta relação fundamental, que salva a diferença como diferença, é o próprio amor: «*L'amour, loin de souffrir de la différence entre autrui et moi, tire de cette différence même son élan et sa joie. L'amour est une création mutuelle de deux êtres qui s'aiment.*»⁵⁹ Amor que se revela como a matriz do acto criador, de que o homem pode participar, amando: «*Il est présent dans la relation de l'Acte et les participés, de ceux-ci entre soi comme son support naturel. Celui qui est aimé est un dieu pour celui qui l'aime et qui l'adore et qui ne l'aime que s'il adore. Ce qui suffirait à prouver que l'amour, c'est Dieu même qui est présent au milieu de nous.*»⁶⁰ Não é blasfema esta afirmação de adoração, pois é adorado no outro, não *o* outro, mas o que nele há de absoluto acto e isso, esse absoluto nele presente, é Deus. É claro que esta «prova» só é aceitável para quem assim ama: para estes, a evidência é não só imediata como constitui a exacta

⁵⁶ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 165.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 167.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 166.



intuição do seu mesmo absoluto ser, em participação vertical e horizontal. Os outros nunca o poderão entender, por manifesta falta de experiência.

Numa apreciação geral, Padilha considera que «*Le lavelisme est comme un estuaire où se rencontrent les grandes thèmes de la philosophie classique avec les défis de la modernité*». ⁶¹ O carácter de síntese fundamental mais do que entre classissismo do pensamento e modernidade, entre os eternos problemas do sentido e a sua posição contemporânea, aparece vincado: «*La pensée de Lavelle est le résultat d'un contact permanent avec les problèmes de l'homme moderne qu'il se propose de résoudre à la lumière de son réalisme spiritualiste*». ⁶² Acompanhamos este juízo, ressaltando quer a coragem terapêutica de Lavelle, que não se conformou com ser um espectador dos males do homem, quer de Padilha, que parece subscrever uma filosofia interventiva e não meramente complacente, falsamente contemplativa, passiva, sem virtude. Não concordamos com Padilla quando diz: «*Le monde matériel est, de cette manière, le médiateur entre l'Être et les êtres, entre l'Acte Pur et les actes participés*...» ⁶³ Se assim fosse, o mundo material teria de ser anterior à relação entre o acto puro e os actos participados, o que não faz qualquer sentido, dado que tudo o que emerge intervalarmente entre o acto puro e os actos participados fá-lo como relação entre um e os outros: tempo, espaço, matéria tudo é criação da participação, não um seu auxiliar. A criação é real porque cria a própria matéria. Acreditar na matéria, independentemente da relação entre o acto puro e os actos participados, será uma opinião sem qualquer possibilidade de verificação: como verificar?

Pondo Lavelle em diálogo com Descartes, Joseph Moreau, sublinha que «*l'expérience indubitable do Cogito ne se réduit pas à l'autoconscience*», ⁶⁴ mas implica a «*conscience d'une exigence absolue, s'exprimant dans une idée infinie, qui ne saurait être une production de mon esprit, puisqu'elle est au contraire sa norme, et qui atteste à notre pensée la présence de l'être absolu, de qui elle reçoit son mouvement et sa loi. Présence à soi, présence d'un donné contingent et d'une exigence absolue, tout cela est enveloppé dans la*

⁶¹ *Idem*, «Existence et participation», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 235.

⁶² *Ibidem*, p. 235.

⁶³ *Ibidem*, p. 239.

⁶⁴ MOREAU Joseph, «Louis Lavelle et la réhabilitation de l'idéalisme», *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 181.



présence totale»,⁶⁵ que é a intuição primeira fundadora do acto de ser do homem, este nasce para o acto no seio, não de uma presença pontual, perdida no meio do nada, mas para uma presença absoluta, total, infinita: «*Le cogito s'inscrit dans la Présence totale; il la suppose comme sa condition transcendente, la découvre comme fondement absolu.*»⁶⁶

Explorando a questão de um possível panteísmo em Lavelle, Étienne Borne, verifica que: «*L'esprit ne pense que par l'affirmation préliminaire de l'être et de l'un. La pluralité des êtres n'est pensable que si, d'une manière ou d'une autre, elle renvoie à une unité plus réelle et plus originarie.*»⁶⁷ Esta unidade originária implica que «*L'axiome de 'univocité de l'être' si souvent évoqué par le philosophe de 'la Présence totale', signifie que l'être est un et qu'il n'y a rien en dehors de l'être.*»⁶⁸ Assim, nesta profunda, vertical voz única (que não se confunde com a horizontal diferenciação da sua infinita riqueza tonal), a inteligência é parte interior do canto: «*L'être n'est donc pas saisi du dehors par l'intelligence comme un objet sur lequel elle aurait un droit de conquête, puisque l'intelligence est déjà l'être. L'esprit en se connaissant lui-même connaît sa participation à la totalité. [...] L'illusion vient de ce qu'on fait de l'être une donnée statique offerte à la pensée alors que l'acte de la pensée est aussi de l'être.*»⁶⁹ Se, para a metafísica, o panteísmo é sempre um risco, implicado na e pela grandeza mesma de seu objecto, Lavelle, não podendo escapar a este risco, venceu-o, levando-o ao extremo, percebendo que: «*Si le Tout n'est pas d'abord un, indivisiblement en chaque partie, il n'y aurait ni Tout ni partie.*»⁷⁰ A acusação de panteísmo mais não faz do que mascarar a fraqueza de quem não ousa afrontar o problema fundamental, de tudo ou nada, do absoluto do ser e do acto que o ergue. Acusar o sentido do absoluto, dado na univocidade infinitamente rica de diferenças, de panteísmo, é não perceber que a única alternativa é o total absurdo de querer fundar absolutamente tudo sobre absolutamente nada: «*L'alternative est inéluctable: ou il faut récuser toute ontologie, faire de l'exigence de l'un et du souci de*

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 183-184.

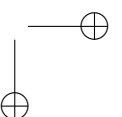
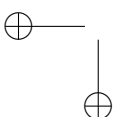
⁶⁶ *Ibidem*, p. 185.

⁶⁷ BORNE Étienne, «L'allégation de panthéisme», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 192.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 193.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 193-194.





*l'être des phantasmes sans consistance, ou accepter de cheminer longuement, laborieusement avec le panthéisme. Douloureusement aussi, car il y a 'un abîme du panthéisme' qui en sacrifiant l'homme à Dieu, risquerait d'anéantir et l'homme et Dieu. Peut-être seulement la dogmatique de l'incarnation qui par un paradoxe inouï fait pour ainsi dire de l'homme le Dieu de Dieu, permettrait de ne pas succomber à ce vertige qu'au demeurant on n'éprouve que sur les hauteurs.»*⁷¹ Étienne Borne, que tão bem pensa a angústia, toca, aqui, um ponto fundamental, o mesmo a que Lavelle alude no início de *De l'acte*, quando fala da metafísica como um escalar montanhas: é no extremo vértice do pico montanhoso que se percebe que tudo converge para esse mesmo ponto, que é um, e que só se conhece quando se lhe acede, escalando-o. Neste pico, está dado todo o infinito do ser: o infinito num só ponto. Ver tudo como fruto de um mesmo absoluto infinito acto não é panteísmo, é perceber o absoluto da diferença entre o haver acto e o nada, sem que possa haver composição entre eles.

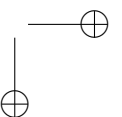
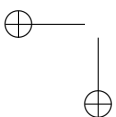
Paul Olivier, reflectindo sobre o ser e o tempo na ontologia de Lavelle, compreende que o ser é «*présence pure: il se déploie tout entier dans la présence où il advient comme présent, c'est-à-dire comme don.*»⁷² Percebe também que «*il n'y a pas d'ontologie sans expérience de l'être. L'expérience pure de l'être est participation.*»⁷³ No entanto, a participação, por imperativo da manutenção do ser em acto, não se reduz a uma experiência pura particular do ser, mas a todo o acto de ser, isto é, a tudo. Frequentemente, aparece esta noção, que reporta a participação apenas ao ser humano, deixando todos os outros seres condenados a um nada obviamente insustentável, pois tudo o que é é, de algum modo, sendo exactamente aqui que univocidade, como absoluto do acto, e analogia, como diferenciação infinita desse mesmo absoluto, encontram suas felizes e eternas núpcias. Considerar apenas o homem como participador do acto infinito pode ser exaltante para aquele, mas deixa sem explicar o acto do demais, que, com o acto do homem, se apresenta, na presença total.

Quando diz que «*Lavelle semble bien faire du temps l'horizon même de*

⁷¹*Ibidem*, pp. 195-196.

⁷²OLIVIER Paul, «L'être et le temps dans l'ontologie de Louis Lavelle», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 208.

⁷³*Ibidem*, p. 208.





l'ontologie.»,⁷⁴ parece não perceber que o tempo não pré-existe à ontologia, mas nasce com esta, como medida do absoluto da diferença entre cada dois actos de ser. Deriva deste absoluto o carácter irreduzível do tempo: não se trata de um vector linear métrico-matemático, que se pudesse anular, somando-lhe o inverso, ou reverter, por meio de uma qualquer máquina do tempo, mas da tradução ontológica, isto é, na forma de ser, de correlato intuitivo, do absoluto da diferenciação, de seu mesmo acto, que nada pode anular ou reverter. Por isso, não pode o tempo ser considerado relativo. O que é relativo é a aparência de movimento dada pela sucessão das absolutas diferenciações: é este movimento aparente que aparentemente pode ser invertido, não o absoluto do acto de diferenciação que, um vez sido, é eterno.

Já o instante, ainda que não pareça traduzir a infinitude actual do presente, de que o tempo se limita a dar a diferenciação de que cada acto participante é capaz, é considerado como «*l'entrecroisement du temps et de l'éternité, comme il est la jonction du passé et de l'avenir.*»,⁷⁵ o que o aproxima do pensamento de Lavelle, se bem que não seja o tempo que se entrecruza com a eternidade, no instante, mas seja este o *topos* de manifestação da eternidade e, nela e com ele, da criação do tempo: este não existe antes de o instante lhe dar entidade, pois é no instante do acto, isto é, no absoluto da presença do acto, na sucessão dada à intuição, que o tempo emerge como o que mede a diferença entre o que é o «instante n» e o «instante n+1», sempre do ponto de vista do acto de ser humano, que não é uma intuição plena e infinita, mas pontual. Do ponto de vista do acto puro, não há propriamente tempo: o que, para os homens, é tempo, para Deus é puro acto.

Já quando reflecte sobre a dimensão estética e teológica do pensamento de Lavelle, penetra profundamente no mesmo, chegando à conclusão de que: «*La philosophie de Lavelle est une esthétique théologique tandis que sa théologie nous invite à contempler le divin dans le rayonnement de la beauté; cette esthétique théologique [...] accomplit et achève l'intuition de l'Être comme Acte. L'ontologie repose sur l'intuition des spirituels : tout est Grâce, au double sens esthétique et théologique du mot.*»⁷⁶ O que vem confirmar a sua

⁷⁴ *Ibidem*, p. 209.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 224.

⁷⁶ *Idem*, «La métaphysique de Lavelle: une esthétique théologique», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 88, n° 2, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 242.





visão global da obra : «*La philosophie de Lavelle est une métaphysique de l'Être, de l'Acte et de la Valeur, ou plus exactement une métaphysique de l'Être comme Acte, qui s'approfondit en philosophie de la Valeur. L'expérience métaphysique originare est l'expérience de la participation, c'est-à-dire de l'inscription de mon être propre dans l'Être total par un acte que j'exerce librement et qui assume une activité créatrice qui sans cesse me dépasse.*»⁷⁷ Esta ultrapassagem não é um acto de poder sobre mim, mas, exactamente o contrário, um acto de poder *para mim*: o acto que me ultrapassa e me transcende é o mesmo que me mantém em acto e me permite, por meio do sentido do valor como absoluto do acto a escolher, construir o meu ser; trata-se, pois, não de um constrangimento, mas de uma verdadeira graça, graça metafísica: «*La Grâce, c'est indivisiblement la gratuité de l'être dispensé et de la nature transfigurée, la métamorphose des choses comme la guérison du péché.*»⁷⁸

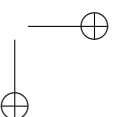
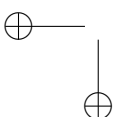
Deste modo, o âmbito estético desmente o seu próprio título exterior de «sensível», num sentido sensorial, ganhando um outro, transfigurado sentido de uma sensibilidade ontológica, de pura inteligência sensível ou sentido da inteligência, no acto mesmo de participação que funda o meu ser, que todo ele é, neste entendimento sensível, pura sensibilidade, já não física, mas verdadeiramente metafísica, como quando, em Platão, o antigo prisioneiro contempla, finalmente, o sol “face a face”, após uma longa escalada purificadora: «*Ainsi, la purification n'est pas seulement dépouillement ascétique, elle est aussi révélation esthétique: la pureté est la lumière qui, par l'art, rend toutes les choses visibles et comme transparentes dans la beauté. Dans la lumière de la pureté, les choses et le sens ne sont qu'un, tout devient offrande et don.*»⁷⁹ Isto acontece porque: «*Il y a donc un privilège de la beauté: ce privilège provient non seulement de sa relation originale avec l'absolu, dont elle serait pour ainsi dire la figuration, mais d'une sorte de présence en elle de l'absolu que tout à coup elle nous découvre.*»⁸⁰ É este o ponto fundamental na metafísica de Lavelle, podendo mesmo Olivier retirar aquele «pour ainsi dire», pois o absoluto está presente em tudo. Sem ele, não há coisa alguma. Tudo o que é é o absoluto na diferenciação própria que o constitui, mas como diferenciação do, no e com o absoluto. A beleza é uma forma excelente de manifestar o

⁷⁷ *Ibidem*, p. 225.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 242.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 226.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 231.





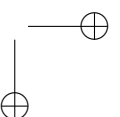
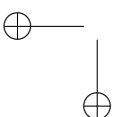
absoluto, na sua mesma excedência, como pura graça. Mas, para tal, como em Platão, é necessário ter os olhos – e os «olhos» são «a alma toda» – puros. Podemos, pois, dizer, com Olivier: «*La philosophie de Lavelle est un acte de reconnaissance : le don gratuit de l'être est accueilli dans et par la louange de la création, afin de rendre aux choses leur innocence première*»,⁸¹ isto é, a seu puro acto próprio.

Michel Adam faz notar que, para Lavelle – como exemplarmente paradigmático na obra *Introduction à l'ontologie* –, cada «*catégorie de l'ontologie*» corresponde «à une catégorie de l'axiologie»,⁸² marcando o ideal o intervalo entre a exigência absoluta do valor e a insuficiência da sua real realização: «*Comme la valeur ne peut jamais être pleinement réalisée, cet écart entre le réel et le but qu'on se proposait est la saisie même de l'idéal.*»⁸³ No entanto, o valor não é exactamente o que Adam nele encontra, antes marca, melhor, *é o absoluto de cada acto*, absoluto que é um possível, antes da sua eleição e, não «realização», no sentido estrito reportado na obra aludida, mas actualização; sendo também o absoluto do que foi actualizado, agora já como essência espiritual, como tal eterna. Não há propriamente um «ideal» em Lavelle, antes uma tensão permanente, permanentemente presente no acto de cada ser humano, para o valor, não no sentido propriamente axiológico comum, mas no sentido de uma *vocação ontológica para o melhor possível de um possível acto próprio*. Isto não é um «ideal», antes o mesmo acto em actualização de cada homem. O «ideal» seria a presença de um lapso ontológico inultrapassável entre o tal valor intuído e o acto realizante. Marcaria um absoluto entre algo de perfeito, enquanto, necessariamente, ideia e uma realidade que nunca atingiria essa mesma perfeição. Ora, o valor não é uma ideia, mas *o acto mesmo dado à participação*. Não é da ordem do «ideal», num sentido de separabilidade ontológica, mas da ordem do actual, como possibilidade. É aqui que radica o ponto fundamental da intuição de Lavelle, talvez o mais difícil de aceitar: é que o mais «real», o mais actual, para se ser exacto, não é o «realizado», mas *o possível*, pois sem esta possibilidade, *que é actual como tal*, nada poderia ser ou existir: ela é, nas nossas palavras, o tesouro metafísico oferecido à participação. É esta mesma infinita riqueza metafísica possível –

⁸¹ *Ibidem*, p. 242.

⁸² ADAM Michel, «Du mode d'être de l'idéal selon Louis Lavelle», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 247.

⁸³ *Ibidem*, p. 247.





do ponto de vista do homem – que constitui o obstáculo ao nada, pois exclui a possibilidade deste. *A possibilidade metafísica é a exacta impossibilidade do nada.*

No entanto, é muito acertada a indicação da impossibilidade de se realizar o valor, entendida como a impossibilidade de cumprir cabalmente o que há de total riqueza actualizável em qualquer possibilidade, pois, não só a possibilidade, isto é, o valor próprio de cada homem é, digamos assim, linearmente infinita, como se relaciona com o todo infinito da possibilidade, que a mantém em acto, pelo que cada valor é virtualmente infinito quer em si mesmo quer na relação com o «tesouro» do valor. É esta mesma impossibilidade de realizar o valor que, paradoxalmente, é a vocação eterna do homem para o valor, isto é, para a perfeição do acto.

É esta vocação para o valor que constitui o acto próprio de cada homem, fazendo deste uma ontologia radicada em uma metafísica que o transcende, mas lhe é necessariamente imanente, pois é a mesma sua energia. Esta *energia* consubstancia-se num *ergon* que é o acto mesmo de cada homem como entidade propriamente espiritual, podendo chamar-se alma – não é muito do nosso agrado esta terminologia, mas respeitamo-la, até porque Lavelle também a usa – ao “topos” desta “actividade”. Assim: «*L'âme est donc aussi inobjectivable; elle est une activité intime. [...] L'âme est donc cette activité qui promet la valeur dans l'existence pour réaliser l'idéal dans le monde. L'âme est ce par quoi la valeur et l'idéal sont discernés et mis en Œuvre; elle est ce qui en l'homme juge et agit. [...] L'âme est ce par quoi la valeur est repérée et insérée dans le monde.*»⁸⁴ Ressalvamos que o mundo não existe antes do acto da «alma» e que o valor não é propriamente realizável, como se fosse algo de transferível do plano metafísico em que se encontra, como «realidade virtual», para o plano da realidade «realizada», mas é a marca do absoluto em cada acto, seja qual for a sua forma. Os valores não se realizam, são o absoluto do acto presente em cada acto, ou seja, são o acto puro, que é a pura actualidade presente em cada acto, ou, ainda, são o acto, sem mais. *O valor é.* É por ser este absoluto que é valor: não depende de um juízo, mas de uma intuição, que se confunde com a mesma participação. Não se actualiza o que não se intui. É por isto que Lavelle considera como a máxima realização a do místico, que, paradoxalmente, não realiza coisa alguma, do ponto de vista

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 251-252.





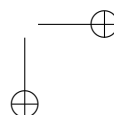
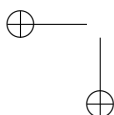
comum: mas realiza o máximo porque vê Deus, isto é, porque intui o acto e esta intuição constitui o seu mesmo ser, em coincidência com o ser do Acto – uno em dois. Ora, este ápice místico mais não é do que a perfeição de um acto comum, que é sempre realização por aportamento ao ser por meio da intuição. Não se faz o que não vem ao ser por meio da inteligência. Contemplar é a máxima acção porque agir é sempre contemplar, para usar expressão clássica. O que nunca foi intuição, nunca foi, humanamente falando. O homem configura o mundo, não como um fotógrafo que recolha as suas imagens, mas com a sua mesma intuição: acordar cada manhã é criar o mundo, é isto a participação – criar o nosso acto e, com ele, o acto do mundo, que é sempre o nosso, a partir de um acto que nos é dado e de que me recordo apenas quando me recordo que não existi absolutamente enquanto absolutamente dormia. Cada despertar absoluto é um novo mundo, em que o mundo espiritual da memória me acompanha. Mas a realidade, que é a efectivação de meu acto, só é por meio deste mesmo meu acto, pelo que Adam tem razão quando diz que «*L'être n'est plus opposé à l'agir; il n'est vraiment que dans l'action.*»⁸⁵

Mais do que um destino, o homem realiza a sua essência própria, feita de seus actos, numa actualização que é sempre única, porque infinitamente relacionada em cada acto e irrepitível, porque este mesmo infinito não é repetível, podendo, então «*penser que sa destinée est unique et incomparable.*»⁸⁶ A sempre misteriosa unidade do nosso acto «*participera de l'unité même du Tout. La vocation proposait un développement spirituel que j'étais appelé à honorer; la destinée affirmera la liaison de toutes mes actions dans une existence que ne peut être que la mienne.*»⁸⁷ Esta memória ontológica que sou eu é uma outra forma de designar o que há de puro acto que é eu; eu sou apenas enquanto este acto é, apenas enquanto este acto; mais nada; tudo o mais é nada enquanto eu; sem este acto que sou eu, nada há também que se possa constituir como sentido para (e através) de «eu»: «*L'acte par lequel je produis ce que je suis et l'acte par lequel je produis la conscience de ce que je suis sont un même acte. On n'accède donc à la conscience de soi que par la réalisation d'une action, de celle que j'accomplis ou de celle que ma vocation*

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 256-257.

⁸⁶ *Idem*, «La conscience active, réalisatrice du lien entre l'existence et la destinée selon Louis Lavelle», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 88, n° 2, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 316.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 316.





me prie d'accomplir. À l'inverse, l'inconscient est ce à quoi je ne participe pas. La réflexion, qui affirme la conscience, relève de la liberté ; elle fait de moi sa propre origine, l'éprouvant dans son exercice même. Reconnaître cela, c'est ne jamais se croire donné, tout fait, mais se considérer comme origine, principe de ce qui se produit ; j'ai saisie dans l'acte le fondement de mon être. Ce qui fait mon être, c'est mon acte.»⁸⁸

Cirilo Flórez Miguel aponta acertadamente que «*La filosofía de la participación adquiere concreción a través de la potencia expresiva, gracias a la cual el mundo es para las conciencias no sólo un conjunto de instrumentos y objetos, sino también un conjunto de significados a través de los cuales las ditas conciencias entran en comunicación entre sí y llevan a cabo su realización.*»⁸⁹ No entanto, se é verdade que o plano relacional da efetividade do mundo é um meio de possibilidade de comunicação entre as consciências, há que ressaltar que não há propriamente um mundo hipostático independente dessas mesmas consciências, delas separado e em que, depois de saírem de si próprias, se fossem encontrar, partilhando significados, como quem vai à *agora* falar com os amigos ou à feira comprar flores. O mundo é o lugar de encontro entre consciências, isto é, entre actos de ser humanos, actos de sentido, mas é um lugar metafísico, pois é constituído pelo *absoluto do sentido intuído*, sentido de que faz parte a presença dos outros – poderia não fazer, mas faz – e que é de índole espiritual. A comunicação não se faz consciência a consciência, num sentido “telepático”, mas faz-se mediante a presença do sentido do acto do outro presente no meu acto: é isto que é o mundo – unidade de sentidos, sentido relacional, que me põe perante outros sentidos, possivelmente semelhantes ao meu. De notar que isto é um dado: não depende de mim que haja mundo ou este mundo ou um qualquer mundo. Mais do que um dado, é verdadeiramente um dom, pois é a parte de meu acto, que transcende necessariamente a limitação interior da pura relação de meu acto com o acto puro, que faria de mim um anjo. Não sou um anjo porque me é dado o conjunto de relações com uma transcendência, digamos assim, horizontal, que é o mundo. Se só tivesse o dom da relação com uma transcendência “vertical”, não haveria mundo, estaria absolutamente a sós com Deus. Sendo a relação do místico paradigmática, parecendo o místico ter abandonado o mundo, no

⁸⁸*Ibidem*, p. 311.

⁸⁹FLÓRES MIGUEL Cirilo, «La intersubjetividad en Louis Lavelle», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 275.





entanto este último não é condenado, pois há uma sua realidade de absoluto sentido, uma realidade espiritual, que assume tudo o que o mundo foi e que não é precipitada no nada, mas guardada espiritualmente em Deus: este não condena o mundo, salva-o, elevando-o espiritualmente.

O problema de Flórez Miguel é entender a consciência como representativa: «*De manera que podemos decir que el yo y el nonyo realizan su comunicación a través de la representación*»,⁹⁰ quando a representação implica uma separação entre o representante e o representado, que torna inviável qualquer verdadeira relação entre um e o outro, criando um infinito entre ambos. Não há representação de objectos, há acto de intuição, em que o ser emerge como esse mesmo acto, sem qualquer referência outra que não o seu mesmo carácter de absoluto, que se impõe, não perante outras intuições, mas perante o nada que, sendo absolutamente, absolutamente nega. O outro não troca significados representativos comigo, como quem troca moedas, entidades exteriores a quem troca: o outro apresenta-se (ou não, mas, então, não há outro) na intuição que eu sou e reciprocamente. É esta presença mútua que é a comunicação. Obviamente, é espiritual: toda a comunicação é espiritual, nunca se trocando mais do que puros significados, o que é fácil de perceber quando se dá um objecto e a finalidade espiritual veiculada não é captada ou, inversamente, quando, distantes de toda a materialidade, se percebe o sentido de algo cuja memória, até então, parecia ser apenas “material”. Pode a humanidade trocar a matéria que quiser que, se nela não intuir qualquer sentido, nunca comunicará. Nesta sequência de pensamento, a forma mais pura de comunicar é amar a presença do outro como minha presença, amando-me nela e amando-a em mim: é a compreensão plena de que toda a presença em meu acto é absoluta e de que, quanto menos a «valorar», menos valoro a minha própria, feita de tudo o que nela se manifesta, isto é, menor é o ser de que sou capaz e o acto que sou.

Gérard Fontana apresenta uma «Thèse», a saber: «*L'être humain réalise des possibilités; n'étant au départ qu'un ensemble de virtualités, il actualise ces dernières au contact d'un monde qui lui offre la matière même de son devenir.*»⁹¹ Estaríamos completamente de acordo, não fora a questão do mundo,

⁹⁰*Ibidem*, p. 273.

⁹¹FONTANA Gérard, «Participation et spiritualité dans la philosophie de Louis Lavelle», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 287.





entendido como algo de separado do acto do homem e onde este vai buscar a «matéria» de seu futuro. Ora, não é ao mundo que o homem vai buscar a matéria de seu futuro, para nos exprimirmos na linguagem deste autor, mas ao tesouro do possível do acto puro, na mesma participação cujo acto constitui tudo, mesmo o mundo. Não há um mundo anterior à participação. Como? Só se se quiser chamar mundo ao próprio acto puro, confundindo o finito do realizado efectivo do acto de participação, enquanto sentido, que é o mundo, com o infinito actual que é o acto puro. A «virtualidade» reside toda, não em uma qualquer matéria, mas na possibilidade actual do acto puro. Mas a esta não se lhe pode chamar matéria, sob pena de se confundir a pura possibilidade, matriz possível de tudo e em que toda a forma está presente como possibilidade, com a mesma negação da actualidade da forma.

Quanto à primeira parte da «Thèse», não poderia estar mais correcta. A realização de tais possibilidades é como que a criação de um *corpo espiritual do mundo*,⁹² transformação da possibilidade de acto em ser, isto é, em sentido, em espírito. Só que não se trata de uma «contribuição»,⁹³ se por tal se entender uma colaboração com a matéria, mas de uma criação, não em relação com uma matéria – deste modo, não seria criação alguma –, mas com o acto puro, representando, nesta actualidade em que a própria «matéria» é criada, a parte do homem a sua mesma diferença, novidade absoluta, criada pelo seu mesmo acto: o todo do acto não é o mesmo com ou sem a minha participação e este pouco no seio de um infinito é sua parte integrante e parte do acto que impede o nada – a sua ablação implicaria a vitória do nada.

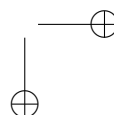
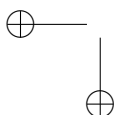
Ora, Fontana compreende perfeitamente esta “não-existência” do nada: «*Mais d'un néant qui n'a rien de fatal, qui n'existe pas d'une façon absolue – nous verrons que, comme tel, le néant n'existe pas selon Louis Lavelle –. Il est simplement le signe de l'incapacité dans laquelle l'homme se trouve de vivre pleinement sa vie, de l'accepter comme une grâce e de la rendre comme une offrande*»⁹⁴; nada temos a acrescentar.

Mais, entende o que significa a plena actualidade do acto puro, mesmo enquanto actualidade da possibilidade : «[...] *pourquoi Louis Lavelle définit l'Être comme ce qui n'est qu'en-Acte: une telle définition est limitative*

⁹²*Ibidem*, p. 288 : «C'est le corps spirituel du monde que l'homme contribue à créer par son action».

⁹³*Ibidem*, p. 288: «Par cette activité, [...], l'homme contribue à la création du monde.»

⁹⁴*Ibidem*, p. 291.





*à l'égard de chaque homme qui reste toujours plein de virtualité, mais elle ne l'est pas à l'égard de Dieu pour qui chaque possible est pleinement un être.»*⁹⁵ Precisaríamos apenas que, aquela «limitação» mais não é do que a própria possibilidade do homem, de cada homem, não sendo, assim, limitação para ele, absolutamente, mas apenas relativamente a Deus, o que não é propriamente ofensivo.

O ser, em seu acto, mesmo limitado, não é uma ilusão, mas um absoluto, radicado no acto infinito, sem parte no ou do nada: *«Il n'y a point de néant. Cela signifie que la réalité qui nous est offerte dans l'instant où nous la contemplons devrait nous appartenir sans restriction. Elle n'est pas, comme un rêve, capable de se dissiper soudain. S'il faut parler ici d'illusion, on dira qu'elle consiste à croire que l'être est illusion.»*⁹⁶ Manifestando tamanho acerto na interpretação de pontos tão difíceis, é surpreendente não entender que o acto é sempre o que se cumpre e nunca *«ce qui est déjà accompli.»*⁹⁷ O que já foi «cumprido» ou «realizado», enquanto tal, já não é, nem será jamais, sob aquele mesmo aspecto. É no cumprimento actual do acto que está tudo: toda a realidade, toda a efectividade, toda a memória, toda a possibilidade, cada uma a seu modo, mas não como pretéritas, antes como perenes actos nasciturnos, cuja actualidade mesma é a própria negação do nada.

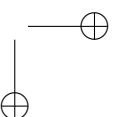
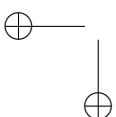
Luis Jimenez Moreno percebe, com agudeza, o sentido ontológico criador da diferença própria de cada homem, cuja alienação representa a sua mesma aniquilação: *«Para Lavelle la vida puede y debe realizar-se en la vocación propia de cada uno, inconfundible e irrepitable, capaz de darle sentido y valor para la grandeza que pueden alcanzar los hombres.»*⁹⁸ Afastando qualquer possibilidade de “idealismo”, recorda que a intuição do homem como sentido, sentido que é tudo e que é um todo não material, mas em que o espiritual, que é tudo, *«puede ser nada, si no comprendemos al hombre real en cada momento, com todas sus complejidades, sin negar su inmensa y profunda aspiración de infinitud, que no es lo mismo que contentarse con una construc-*

⁹⁵ *Ibidem*, p. 294.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 304.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 299.

⁹⁸ JIMENEZ MORENO Luis, «Vida y libertad en la filosofía espiritualista de L. Lavelle», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 317.



ción ideal aparente, al margen por completo de cuanto vive y se vive.»⁹⁹ Deste modo, sem perder o horizonte e o fundo semântico do acto do homem, nele se integra, de pleno direito, o sentido da própria materialidade e historicidade, que não são minoradas, mas recebem o título próprio seu de partes de sentido integrantes do todo de sentido que constitui o acto do homem, negando qualquer possibilidade de dualismo ou de pluralismo de mundos, sempre hipóteses separadas e irreconciliáveis: só há um mundo, o do acto, nas suas infinitas tonalidades e variações.

No seio desta infinitude metafísica, o homem, para co-criar para si mesmo a sua ontologia própria, é «forzado a elegir porque no puede caminar todos los caminos»,¹⁰⁰ pois «se trata de “una creación de mi ser” y esto en cada acto de mi vida. Por tanto, esta creación tiene gran alcance y un fuerte compromiso porque “cada hombre se inventa a sí mismo”, con el riesgo de que ignora cómo acabará, en todo caso, lo imprescindible es que sea vivo y tenga que seguir, porque pararse es morir.»¹⁰¹

Pier Paolo Ottonello lembra que «Louis Lavelle doit être reconnu philosophe dans le sens le plus propre comme très peu de contemporains. L'expérience métaphysique est son unique problème qu'il approfondit avec une rigueur constante, avec limpidité, sensibilité, ordre, pureté de style qui est ensemble élégance morale et littéraire et historiographie intègre.»¹⁰² Não poderíamos estar mais de acordo, como mais de acordo não nos seria possível estar, quando releva a originalidade profunda de seu pensamento, em diálogo, como todo o pensamento humano, com a cultura, sem a escravização às denominadas «influências»: «De telle manière que, s'il n'a pas trop dédaigné de reconnaître des paternités philosophiques, je considère qu'il est plus qu'impossible, il est impropre et même fourvoyant, de reconnaître des antécédences dont sa pensée dépendrait d'une façon positive ou simplement critique, encore moins polémique – la polémique est une dimension totalement étrangère à son esprit»,¹⁰³ passe, embora, o ilógico exagere quanto ao «mais que impossível». Ottonello, que certamente leu mesmo Lavelle, compreendeu bem a profunda

⁹⁹ *Ibidem*, p. 319.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 347.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 345.

¹⁰² OTTONELLO Pier Paolo, «Louis Lavelle et le spiritualisme», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 362.

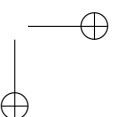
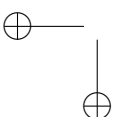
¹⁰³ *Ibidem*, p. 362.



intuição que este filósofo transporta consigo, novidade que não é, como todas, absoluta, num sentido de infinitamente diferente, mas que, como todas, é absoluta no que tem de próprio seu, irreduzível a qualquer outra. Lavelle tem, como poucos, o sentido do intuitivo, isto é, do conhecimento directo e imediato do ser como pura actualidade e revê todo o ser a esta luz. Que isto o insira em determinada linhagem, não lhe retira nem a individualidade própria nem a própria grandeza. Por outro lado, Ottonello regista perfeitamente o sentido não-polémico do pensamento de Lavelle, que esclarece a grandeza de uma intuição que, sendo o que é, se propõe como é, mas que não entra em guerra com outras, porque sabe que cada uma é, em si e por si, uma *visão absoluta de um absoluto*, convergentes, se não polemizarem, inter-destrutivas, se se quiserem impor, que é o que acontece quando se polemiza. Lavelle conheceu na carne de seu espírito a guerra, na «primeira pessoa» e sabia que o mundo dos valentes é o da paz da aceitação da possibilidade de infinitas variações, possibilidade que tão exemplarmente soube trabalhar na sua imensa obra. Belíssima lição para os nossos dias de pouca valentia e de mundos narcísicos em constante polémica.

No entanto, Ottonello manifesta uma compreensão da fundação do finito, em Lavelle, que não nos parece correcta, pois não entende que o finito é criação da mesma participação quer enquanto finito de vocação infinita – homem – quer enquanto finito propriamente real, isto é, efeito da participação do homem no e do acto puro: o mundo, o finito sem vocação de infinito, é fundado pelo acto participativo e participador do homem – finito com vocação de infinito –, sem que isto seja um «idealismo», pois não se reduz o ser do mundo ao acto do homem, mostra-se a sua única possibilidade semântica como fruto absoluto da participação, ou seja, da co-laboração entre o acto puro e o acto de ser humano. O homem não cria o mundo, cria-o com Deus. Sem Deus e sem o homem, não há mundo, por mais difícil que isto seja de entender: mas, se se eliminar o homem da questão, em que reside a referência ao mundo? Deste modo, Ottonello engana-se, pois há uma fundação do finito, que, em última análise, radica no infinito, só que, no caso do mundo, por mediação humana. De que outro modo poderia ser?

É interessante a posição que Jean Millet assume relativamente à questão do estatuto do tempo, dizendo que Lavelle «*lui fait sa place; mais ce sera en*





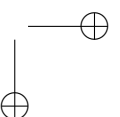
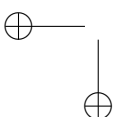
*marge de l'être. Il situe le temps dans la périphérie de l'être.»*¹⁰⁴ Ora, se bem que esta afirmação esteja certa, ao relativizar o tempo, não o está quando lhe retira o carácter de «ser»: o tempo tem ser, exactamente o que corresponde ao «seu lugar» de medida da diferenciação ontológica. Esta medida só se dá em presença do acto inteligente do homem, pelo que é necessariamente ser. O que o tempo não tem, o «lugar» que não possui é o de absoluto independente do acto de ser. Não é «*Le monde lavellien*» que é «*un monde actuellement présent et donné dans sa plénitude*»,¹⁰⁵ isto é confundir «mundo» com «acto puro», este, sim, dado na sua infinita plenitude, sem tempo, de acto infinito, infinitamente diferenciado em acto, mas sem diferenciação, sem processo: este dá-se quando entra em campo a inteligência participadora, “caminhante”, sendo cada passo seu traduzido pelo tempo; tempo que, sem estes “passos” não existiria. O mundo, como produto do acto de participação, é exactamente o lugar do tempo, e não o contrário, pois é neste mundo que o tempo emerge como medida da distância ontológica entre puros actos de ser, entre intuições. Se só houvesse uma intuição, absolutamente contínua e contígua, não haveria tempo e essa mesma intuição seria indiscernível do próprio acto puro. Esta confusão entre o «mundo», que é co-criação do acto de ser humano e do acto puro, e este último, reduz este último a uma sua parte, grandiosa, sem dúvida, mas infinitesimal, quando comparada com a sua *realíssima* infinidade positiva actual.

Bruno Pinchard, no «Prefácio» à edição de 1991 de *De l'acte*, ensaia uma apreciação geral da obra de Lavelle, bem como uma breve análise da obra que prefacia. O resultado espelha, em boa parte, o destino da obra de Lavelle, pois, apesar de demonstrar compreender algumas das afirmações centrais de Lavelle, como, por exemplo, quando se pronuncia sobre o carácter de necessária realização «pessoal» do acto,¹⁰⁶ demonstra não compreender as intuições fundadoras da filosofia de Lavelle, que não podem ser reduzidas a um mero

¹⁰⁴ MILLET Jean, «Lavelle et Descartes», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 398.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 398.

¹⁰⁶ «Tel fut en effet le défi de Lavelle : préserver la transcendance infinie tout en fondant la philosophie dans l'immanence d'un acte. [...] Avec Lavelle, l'acte exige d'être accompli par nous, mais, ce faisant, le sujet d'un tel accomplissement participe à la présence absolue, à l'acte d'être lui-même.» : «Louis Lavelle ou les 'baricades mystérieuses'», Prefácio à edição de 1991 de *De l'acte*, p. XXI.





influxo cultural, haurido na história da filosofia, mais ou menos remota, mas têm uma individualidade que tem de ser assumida e pensada como tal. Assim, a grandeza própria do pensamento de Lavelle é reduzida a uma falhada síntese historialista, chegando-se mesmo a acusá-lo de sincretismo.¹⁰⁷

Não se percebe o estatuto da presença absoluta e força-se a sua leitura mediante uma cesura, não presente em Lavelle, interioridade não-interioridade, como hipóstase de uma separação que, em Lavelle, é o absoluto, não da separação, mas da relação. A propósito da obra *De l'acte*, critica-se o «intervalo», reduzindo-o a como que um “espaço” intermédio entre “bordos”, talvez “metafísicos”, mas de imagética fisicista, não se compreendendo que o intervalo é o próprio infinito como forma do possível do acto do homem, em que e de que nasce o ser quer do mesmo homem quer do “mundo”. Parece querer-se que Lavelle pense um mundo já dado, quando o mundo, para Lavelle, não é dado, é criado na e pela mesma participação. Este é um exemplo do perigo de ler uma obra, não no que e pelo que ela é, mas antepondo-lhe quaisquer «grelhas de leitura», que imediatamente a desvirtuam. A leitura crítica deve passar, antes, por uma verdadeira humildade científica, que obriga a acreditar no que se tem perante os olhos, numa desarmada tentativa de colheita do sentido que lá se acolhe, não numa tentativa de violentar o sentido presente com a nossa “gazua” interpretativa: voltar à maiêutica socrática, num auxílio à vinda à luz do espírito latente em cada texto e em cada acto de relação que a leitura é.

Lavelle é acusado de não ser o que nunca poderia ter sido: um hermeneuta violento, que reduz a sua intuição a um qualquer serviço epocal a efémeros interesses ocasionais de pensadores de tipo belicista: provavelmente a experiência, bem real, de Lavelle na Grande Guerra lhe tenha ensinado um modo de pensar por pura, desprevenida relação, em que o homem se dirige ao que é, não com mão armada, mas com mão vazia e aberta. Também não colhe a crítica a uma não preocupação com um «humanismo planetário»,¹⁰⁸ expressão, aliás, vaga, que pode significar quase tudo: a preocupação de Lavelle incidia fundamentalmente sobre a mostração do carácter espiritual do acto humano, sem negar o absoluto da riqueza presente em cada “camada” da realidade acedida por meio da participação, *topos* exacto daquele acto espiritual, como se pode verificar facilmente, mesmo numa leitura apressada, da obra *Intro-*

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. XXII.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. XV.





duction à l'ontologie. Se há uma tradição em que Lavelle se pode inscrever é aquela que, desde Tales, intenta «salvar os fenómenos», isto é, dar conta da razão última de haver algo, absolutamente. A intuição que tal salvação permite, se bem que surja necessariamente na sequência quer de uma preocupação filosófica quer de um filo-sófico esforço e trabalho (uma filosófica energia e um filosófico *ergon*), é, também necessariamente, *sabedoria*: só esta pode explicar a morte de Sócrates e o seu modo ou a perfeita serenidade da obra de Platão, incompreensível para aqueles que são incapazes de coincidir com o mesmo espírito em acto que os ergue. Ora, quando Pinchard acusa Lavelle de ser um «sábio» e não um «amoroso da sabedoria»,¹⁰⁹ isto é, de não ser um filósofo, diz de si próprio ser incapaz da intuição da presença total, mas pronuncia-se exactamente sobre a intuição de outrem, que ele não compreende e sobre que não se deveria pronunciar.

Lavelle é, ainda, acusado de não ter uma teoria do sentido,¹¹⁰ querendo, talvez, o comentador que Lavelle tivesse um qualquer apartado formal, assim denominado, algures. Ora, o que também parece não entender é que toda a filosofia de Lavelle é um *tratado do sentido*, sendo o cerne da própria participação o acto do homem como o mesmo sentido: mais do que a hipóstase de uma consciência, há, em Lavelle, uma actualidade semântica na forma do homem, sendo este a radicalmente misteriosa *unidade de sentido* que se ergue a partir de um nada de si, anterior exactamente como sentido.

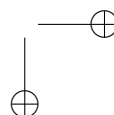
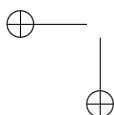
Por fim, Pinchard reduz Lavelle a um «conservatório da língua filosófica»,¹¹¹ espécie de consolação para um autor de algum modo alheado das grandes questões e das grandes aporias, como se a filosofia de Lavelle não fosse toda ela uma contínua dialéctica entre aporias de finitude, a que o Autor responde, sabiamente, mas fazendo filosofia, com uma intuição haurida no mesmo infinito que tudo ergue e misteriosamente se encontra presente na intuição que conforma o ser de tudo, numa dialéctica do eterno presente que é, enquanto tal, uma presença total, não conciliadora nem superadora de aporias, mas infinitamente acolhendo tudo, mesmo estas.

Não poderíamos terminar esta brevíssima apresentação de algumas leituras de Lavelle, sem mencionar o discurso-lição inaugural de seu sucessor no Collège de France, em 1952: o famoso *Éloge de la philosophie*. A propósito

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. XXVIII.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. XXV.

¹¹¹ *Ibidem*, p. XXIX.





do filósofo, diz Merleau-Ponty: «*M. Lavelle donnait pour objet à la philosophie 'ce tout de l'être où notre être propre vient s'inscrire par un miracle de tous les instants'. Il parlait de miracle parce qu'il y a là un paradoxe: le paradoxe d'un être total, qui donc est para avance tout ce que nous pouvons être et faire, et qui pourtant qui ne le serait pas sans nous et a besoin de s'augmenter de notre être propre. Nos rapports avec lui comportent un double sens, le premier selon lequel nous sommes siens, le second selon lequel il est nôtre. [...] Le mouvement par lequel nous allons de nous-mêmes à l'absolu ne cesse pas de sous-tendre le mouvement descendant qu'une pensée détachée croit accomplir de l'absolu à elle-même, et enfin ce que le philosophe pose, ce n'est jamais l'absolument absolu, c'est l'absolu en rapport avec lui. Avec les idées de participation et de présence, M. Lavelle a justement essayé de définir, entre nous mêmes et l'être total, une relation qui demeure toujours en quelque mesure réciproque.*»¹¹² Notável compreensão, para quem pertence a uma escola de pensamento tudo menos formalmente próxima de Lavelle. Mas esta compreensão profunda continua, em páginas de uma grande beleza, de que transcrevemos apenas o seguinte: «*Le vrai spiritualisme, écrit M. Lavelle, consiste à refuser l'alternative du spiritualisme et du matérialisme. La philosophie ne peut donc consister à reporter notre attention de la matière sur l'esprit, ni s'épuiser dans la constatation intemporelle d'une intériorité intemporelle. [...] Le fond de la pensée de M. Lavelle était peut-être que le déploiement du temps et du monde est une même chose avec leur consommation dans le passé. Mais ceci veut dire aussi qu'on ne dépasse le monde qu'en y entrant et que, d'un seul mouvement, l'esprit use du monde, du temps, de la parole, de l'histoire et les anime d'un sens qui ne s'use pas. La fonction de la philosophie serait alors d'enregistrer ce passage du sens plutôt que de la prendre comme fait accompli. M. Lavelle n'a dit cela nulle part. Mais il nous semble que son idée d'une fonction centrale du présent temporel le détournait d'une philosophie rétrospective, qui convertit par avance le monde et l'histoire en un passé universel.*»¹¹³ Sem concordarmos exactamente com

¹¹²MERLEAU-PONTY Maurice, *Éloge de la philosophie*, s. l., Gallimard, [1997], pp. 14-15.

¹¹³*Ibidem*, pp. 17-18. Não podemos deixar de assinalar a profundíssima nota que acompanha este trecho, sobre a morte e a possibilidade de uma nova vida, nota que capta o essencial da mensagem de Lavelle e revela muito sobre o que de mais profundo Merleau-Ponty pensava, pensa. Esta nota encontra-se, em fim de texto, nas páginas 67 e 68 desta mesma edição.





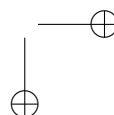
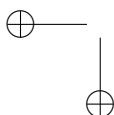
tudo o que Merleau-Ponty diz, não deixamos de sublinhar que tenha, ao tentar definir o que é o filósofo, usado o exemplo de Lavelle, certamente pelo que descobriu de fundamentalmente filosófico na obra deste, sobre que meditou, na sua atitude, paradigmática em termos de amor, não só ao ser, mas à sua génese, à sua mesma criação, neste e por este mesmo acto de amor.

Para concluir, uma referência ao pensador que mais tem trabalhado a obra de Lavelle: Jean École, conhecedor, como Lavelle, da realidade da guerra e do empenhamento na coisa pública, para além da reflexão sobre a parte estritamente metafísica, se é possível esta distinção, da obra de Lavelle, não podia deixar de se interessar pela parte «ética» da mesma. Assim, já numa fase de grande maturidade de seu pensamento, percebe que a grandeza metafísica do pensamento de Lavelle passa pelo reconhecimento de que o ser, na forma de acto, tudo penetra, mesmo as ratazanas e as pulgas do campo de prisioneiros em que esteve confinado, durante a primeira guerra mundial.¹¹⁴ Este sentido de «salvação do ser» é sempre a marca dos grandes filósofos, que não têm medo de descer até ao *mais infimo do ser*, pois sabem que o acto que tudo ergue é de tal modo vasto, denso e subtil que penetra até ao mais abscondito, esteja este para lá da «esfera das fixas» ou para lá do mais tenebroso recesso mundano.

Este “optimismo” metafísico não impede um «realismo» da actualidade do que parece desmenti-lo: «*Que le mal existe, c'est ce que personne ne saurait nier; Louis Lavelle moins que quiconque, qui en décrit les différentes formes en les ramenant à deux principales: le mal sensible constitué par la douleur corporelle et la souffrance de l'âme ; le mal moral, c'est-à-dire la faute ou le péché, qu'il dénomme souvent le mal.*»¹¹⁵ Esta denominação não é inocente, pois, em nosso entender, Lavelle percebe que apenas o mal moral pode receber o nome próprio de *mal*, pois corresponde, não a uma mera ausência (passional, isto é, sofrida, como nos dois tipos inicialmente referidos), mas à *falência activa* de um acto cuja finalidade vocacional é acrescentar acto po-

¹¹⁴ÉCOLE Jean, «Préface», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 27. Ainda que chocante, esta referência de École a seres aparentemente tão pouco “preciosos”, manifesta a exacta grandeza da *intenção salvífica* do pensamento de Lavelle, talvez só compreensível por quem tenha passado por este mesmo tipo de experiências, como os próprios Lavelle e École (e Platão, vendido como escravo).

¹¹⁵*Idem*, «L'optimisme lavellien», in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 261.





sitivo ao acto positivo já em acto, ao nível das suas possibilidades metafísicas, e não diminuir ou estagnar o acto já existente. O mal reside nesta ausência de plenitude de um acto possível: é a diferença entre a plenitude actual possível de um acto e a sua real actualidade, por obra, negativa, de um acto de ser humano. É possível analogar as outras formas de mal a esta, mas esta analogia pouco contribui para esclarecer o próprio das primeiras, podendo confundir o que é próprio do acto do homem com o que não o é. Por exemplo, e por mais dura que possa ser a afirmação, o sofrimento pode não ser mal, se se integrar na ontologia de quem sofre, como o seu máximo possível absoluto. A questão reside em que, por mais que nos custe, *o bem não tem que ser agradável*. O bem não é da ordem do sensível, ainda que o sensível seja da ordem do bem, não havendo reciprocidade nestas afirmações.

Mas École vê bem quando diz que: *«le mal moral, dont on peut, par conséquent, dire qu'il a pour condition la limitation imposée par la nature à la liberté.»*¹¹⁶ Temos, no entanto, de entender esta «natureza», não como um dado «físico», em sentido lato ou estrito, mas como a essência primeira, matricial do mesmo acto de ser humano, isto é, como a condição de sua possibilidade, que o limita, mas que o limita a ser como lhe é possível, ainda que infinitamente nessa mesma possibilidade. O não haver esta sua «natureza» faria do acto de ser humano ou outro qualquer tipo de ser ou o acto puro ou o nada. Deste modo, a possibilidade do mal moral faz parte da limitação deste tipo de acto de ser que é o humano. Outros tipos de ser, outras limitações. O único acto sem qualquer limitação é o acto puro. Logo: *«Il apparaît ainsi que le problème du mal ne fait qu'un avec le mystère de notre liberté qui, bien qu'elle soit créée, puisqu'il lui appartient de se développer à partir d'une existence qu'elle a reçue, est cependant aussi créatrice, dans la mesure où elle possède le pouvoir incroyable d'utiliser ce don dans le sens de l'acquiescement ou du refus à l'égard du dessein de celui sans qui elle ne serait rien.»*¹¹⁷

No que diz respeito aos estudos gerais de École, dada a sua dimensão, não é possível fazer-lhes a devida justiça neste breve sumário, pelo que se remete para a sua bibliografia, não se deixando de mencionar, no entanto, que, já na sua primeira obra de grande alcance sobre Lavelle, de 1957, trata da experiência metafísica do ser, do papel privilegiado do cogito, da primazia, univer-

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 264-265.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 265.



salidade e univocidade do ser, bem como da sua presença total: «*si l'unité de l'être total n'est pas déchirée par la multiplicité des êtres particuliers, c'est parce qu'il est tout entier présent en chacun d'eux, de telle sorte que celui qui ne le trouve pas en un point ne le trouvera pas non plus en mille.*»¹¹⁸ Prossegue ainda o estudo, considerando as relações do Ser com os seres, na forma de criação ou participação, seguindo muito de perto a letra do próprio Lavelle: «*que loin d'abolir notre autonomie, il la fonde au contraire et l'alimente. [...] créer, c'est, pour l'Être absolu qui est liberté pure, communiquer à d'autres êtres son essence même, ce qu'il ne peut faire qu'en suscitant autour de lui d'autres libertés.*»¹¹⁹

Não deixa de abordar a relação entre a participação e a possibilidade, a essência e a existência. O tempo não desmerece a sua atenção, bem como as outras liberdades e o mundo. A participação é, ainda, encarada nas suas relações com a imanência, a transcendência, sem descurar a questão do panteísmo: «*la création apparaît alors comme l'offre faite par la Liberté pure à d'autres libertés de se créer elles-mêmes en participant à sa propre activité.*»¹²⁰ Lavelle teria preferido «acto», mas o entendimento é correctíssimo, pois o fundo da questão diz respeito à comunidade necessária de acto, oposta à outra também única possibilidade que é a do nada. Um acto infinito não é nem deixa de ser «panteísta»: é tudo, infinitamente tudo, porque o que não for, é nada, o que é absurdo. A questão profunda é, pois, a do modo infinito de diferenciação do acto, modo com que, em parte, coincidimos, sem que esta coincidência faça de nós Deus, alienando-nos em Deus ou Deus em nós. Mas que tudo seja de “estofo” divino quer apenas dizer que é, absolutamente, por oposição a não ser, absolutamente. Diz École: «*Et la participation, loin d'abolir l'autonomie des créatures, la fonde au contraire et la soutient, car, s'il est vrai que par tout un côté elle est dépendance, puisque nous ne pouvons rien faire qu'à partir de l'existence qui nous est donnée et à la condition que notre activité soit sans cesse alimentée par l'activité divine dans l'utilisation des possibles, qui nous sont encore offerts comme autant de moyens de nous créer, il n'empêche que, si limitée soit notre liberté, elle est cependant réelle, comme le prouve avec force le pouvoir extraordinaire que nous avons d'user de ce don, soit dans le*

¹¹⁸ *Idem, La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Lovain-Paris, Éditions E. Nauwelaerts-Béatrice-Nauwelaerts, 1957, p. 54.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 129-130.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 199.



sens de l'union à Dieu et en même temps de notre épanouissement, soit au contraire dans le sens du refus e de la séparation [...].»¹²¹

Na sua outra obra de aprofundamento,¹²² posterior de cerca de quarenta anos, École, depois de se debruçar sobre a vida de Lavelle e a formalização da sua obra, aborda a questão do conjunto da sua filosofia, seu objecto e definição, relação com a metafísica e o pensamento seu contemporâneo. Estuda a evolução das teses de Lavelle, até à formulação de uma nova metafísica do ser. Retorna sobre a experiência do ser e da participação, o universo do ser e seus componentes e a univocidade do ser total, em relação com a analogia dos seres particulares livres, a doutrina da participação, do tempo. Termina com uma reflexão acerca do mal e da espiritualidade, salientando as dificuldades e a originalidade da filosofia de Lavelle. Se as primeiras se prendem com a complexidade do pensamento, na sua infinitesimal integração, que tende a replicar, pensamento encarnado, a intuição a que se encontra vinculado, de uma actualidade infinita e omni-integrada; a segunda diz respeito ao modo como soube transformar uma reflexão sobre o acto íntimo próprio de cada homem no ponto do *kairos* de uma presença total, tangencial toque do infinito no finito, em que o ponto de tangência é metafísica virtude de tudo. Não podemos deixar, ainda, de assinalar a extraordinária dedicação de Jean École ao filósofo Lavelle e à sua filosofia, numa altura em que poucos os consideravam dignos de atenção, talvez por não os conhecerem.

Para além de superficiais modas de “pensamento”, a obra de Louis Lavelle ergue-se como edifício notável de reflexão que, tendo uma fundamentação metafísica, é, por levar a mesma fundamentação metafísica aos seus limites, obra de reflexão ontológica acerca de todos os domínios em que o ser se espraia, verdadeiro comentário *lógico* à única presença total. Um mundo de inteligência a descobrir.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 199-200.

¹²² *Idem*, *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 1997.

