

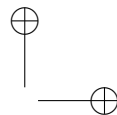
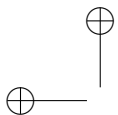
LOUIS LAVELLE
na senda de uma milenar
tradição metafísica



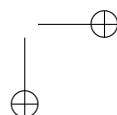
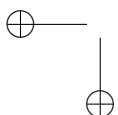
Américo Pereira

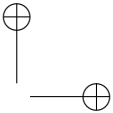
2005/2008

www.lusosofia.net



LUSOSofia:press





LOUIS LAVELLE

na senda de uma milenar tradição metafísica.

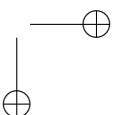
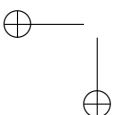
Ensaio sobre a relação de L. Lavelle com alguns dos expoentes da tradição metafísica

Américo Pereira
Universidade Católica Portuguesa

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

¹ Sobre 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’œuvre de Lavelle”, pp. 17-51, que inclui um ponto muito desenvolvido acerca das obras do Autor.





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 espírito. 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

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





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, se pode designar como *racionalidade poética*.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

³ A 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.

⁴ O 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.

⁵ De 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 Núbio Negrão, São





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 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.

Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, Lda, 1979, e, em colaboração com MAZ-LISH Bruce, *The Western Intellectual Tradition*, s. l. , 1960, trad. port. *A tradição intelectual do ocidente* por Joaquim Coelho Rosa, Lisboa, Edições 70, [1983].

⁶ Esclarecedores 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. 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. l., Éditions Sator, s. d., trad. port. *A mão e o espírito* por Mário Rui Matos, Lisboa, Edições 70, 1990.





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 está em causa com o personagem Job, do bí-

⁷ Mesmo como comentador, ao serviço do seu próprio pensamento, mas usando de uma inteligência analítica e sintética raras, capazes 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, 1999ž. 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





blico 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 homem ⁹ 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 mero fruto

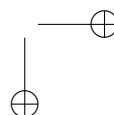
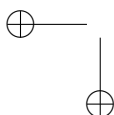
⁹ PEREIRA, Américo, “O crisol da bondade. Do ser, para quem do bem e do mal. (Breve comentário ao *Livro de Job*), in *Itinerarium*, Ano XLIX, nº177, Setembro-Dezembro, Lisboa-Braga, 2003, pp. 499-536

¹⁰ Para 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.

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

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

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





de contingências culturais ou sociais é não perceber que o que o herói maior da *Ilíada* 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 *alogia*, 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 cósmico-divina: 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

¹⁴ Num 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





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 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,

partir da *Kritische Studienausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1967-1988, s. I., Círculo de Leitores, 1996.



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 de tudo o que se manifesta na experiência - sensível, mas não só¹⁶ - própria do homem. Deste modo, a água deixa

¹⁵ Sobre 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].

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



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 o que há de mais precioso na produção humana que

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 intuir 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 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





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 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 infundável de tudo - o que é substancialmente diferente - aparece mais

- 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.

¹⁹ Como 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.

²⁰ Cf. nota 15. Genericamente, 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.





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 infinitude 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 *apeiron* 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 filosóficos 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 des-

²¹ Sobre 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].

²² Há 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





cobrem 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 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

intuição que está na base do sentido da participação, que Platão tão bem irá tratar e que Lavelle, a seu modo, irá magnificar.

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





que Xenófanes 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 escadaloza, possibilidade de infinitude ontológica, que parecia poder fugir à rede de uma razão, que porfiava por passar de um regime de 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 rela-

²⁴ Muito 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 transcendentais, 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 ta-





tivamente 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 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 transforma-

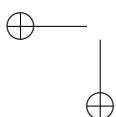
refa é, também ela, infinita. Mas não foi já isso que Platão deu a entender quando pôs o Bem para lá de toda a essência, hiper-ontologicamente?





ções, 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 filosóficas, 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 pois

²⁵ O 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 irrelevantes* 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 constituição geral do acto do homem, em que, no seio de uma imanência, se manifesta tudo o que é possível manifestar-se,





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,

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.





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 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 paradigmaticamente na figura do Trasímaco da *Politeia* de Platão ²⁷ - 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

²⁶ Interessante notar como este acaso, variegadamente, assume contornos de tipo divino em 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 prosopopaica por outra, mas de menor dignidade ontológica; um Deus imagem maior por um deus imagem menor.

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





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

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

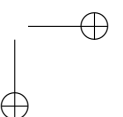
²⁸ O verdadeiro triunfo do sistema sofista é nosso contemporâneo: sob a capa de uma tipologia política aberta e “democrática”, vive-se realmente num mundo globalizado em que apenas imperam oligarquias menores, cada uma das quais escraviza os súbditos que lhe cabem em sorte da melhor forma que pode, usando 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, Trásímaco sentir-se-ia confortavelmente na sua *polis*.





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 valor 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 irrealdade, uma sombra política sem interioridade, joguete 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 absoluta com o acto que se é* e a certeza intelectual, contemplativa e viva da pertença a um acto universal que

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 : IJuvres 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 : IJuvres 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 : IJuvres 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 por 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. Jeauneau, P. Michaud-Quantin, H. Védrine et J. Schlanger), Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 79-86.



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, Socrates 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

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.





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 “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*

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





*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 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.

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

³⁴ O 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, *metemsoicamente* 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.





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 ontológico possível*- que estive 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* recebe, 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 actuabilidade e actualização cujo *inan-*

³⁵ Para 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.





tingível 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 actualidade, que se vai constituindo como acto. Esta natureza não é sem sentido: é este sentido, este *logos* do movimento, que Aristóte-

³⁶ ARISTOTE, *Organon*, tradução do original grego, introdução e notas por Jean Tricot, Vol. I : *Catégories* ; Vol. II : *De l'interprétation* , Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1959z ; 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, 1950z, 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, 1991z ; ARISTÓTELES, *Poética* , tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices por Eudoro de Sousa, s. l. , INCM, [1986z].

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

³⁸ ARISTOTE, *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).





les vai procurar apreender, nos diversos modos em que a natureza ³⁹ manifesta a ontológica tendência da potencialidade de ser para o ser. footnote Assunto 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. 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

³⁹ Toda 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.





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 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, ressubstancializando-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,⁴⁰ que não podem ser dissociadas, são deste movimento exemplares: como evolui o ser do homem, na sua interioridade própria e na sua exterioridade política? Como aconteceu historicamente, como é ontologicamente? Da recolha das constituições das *poleis*⁴¹ 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 motriz 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 atraído, 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 prudên-

⁴⁰ As obras maiores são, respectivamente, a *Ética a Nicómaco*: ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, tradução, prefácio e notas de Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, [1987] (1ªed. 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, 1998z.

⁴¹ De que nos resta apenas a de Atenas : ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, tradução, introdução e notas de Delfim Ferreira Leão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [2003z].





cia,⁴² 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 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,⁴³ 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

⁴² A 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 (1ªed. 1963).

⁴³ BRÉHIER Émile, op. cit., pp. 233-319 ; *Les stoiciens*, 2 vols., tradução de Émile Bréhier, editados sob a direcção de Pierre-Maxime Schuhl, s. l., Éditions Gallimard, [1997] (1ªed. 1962) ; LUCRÈCE, *De la nature*, estabelecimento do texto e tradução de Alfred Ernout, s. l., Éditions Gallimard, [1997] (1ªed. 1984); RODIS-LEWIS, Geneviève, *Épicure et son école*, s. l., Éditions Gallimard, [1993] (1ªed. 1975).





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 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.

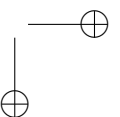
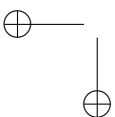
Esta boa vida baseia-se numa primazia do *logos* e, por um lado, produz, por outro, alicerça-se numa filosofia de superior resignação e aceitação, em nome, não de um conformismo demissionista, mas da integração livre na universal sinfonia das causas, através da racionalmente sábia utilização do juízo 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 Lavelle ⁴⁴ quer 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, ⁴⁵ na continuidade da tradição platónica - que inclui o próprio Aristóteles, maior discípulo do aristocrático mestre -, e na sequên-

⁴⁴ Como 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*) 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.

⁴⁵ PLOTIN, *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, 5^atiragem, 1989, 1^aed. 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, 4^atiragem, 1989, 1^aed. 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, 5^atiragem, 1989, 1^aed. 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, 4^atiragem, 1990, 1^aed. 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, 1^aed. 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, 5^atiragem, 1992, 1^aed. 1936; vol. VII, estabelecimento do texto, tradução e notícia por Émile Bréhier, este volume contém a *Sixième ennéade VI-IX*,





cia 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 “trans-intuitivo”, 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

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).





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 fazer 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.⁴⁶

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.*”⁴⁷ Se histórica e historiograficamente, Santo Agostinho ela-

⁴⁶ De entre muitos textos a este tema dedicados, ver *Le mal et la souffrance*.

⁴⁷ AGOSTINHO, *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





borou 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? ⁴⁸

De que serve existir num horizonte espiritual em que o sentido de um absoluto 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,

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.

⁴⁸ Muitas 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.





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 aproximar a actualidade da criação da pureza de actualidade do sumo bem criador, *se aproximasse do nada*. Mas, do



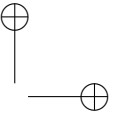


ponto de vista da actualidade, o homem está condenado a não conseguir mais do que uma ilusão, pois mesmo o acto que pensa diminuir ao ser, acrescenta-lhe actualidade, pois, é acto, isto é, *não é nada*, logo, é algo que o afasta ainda mais do nada.

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

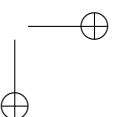




a presença de Cristo só abraça o espírito. Cristo, que indica ao homem, na sua humana material presença, que é possível uma cidade de Deus, não como utopia, mas como *possibilidade*, como realização do reino de Deus, não aqui ou ali, mas no homem, para o homem, com o homem: Deus veio ao mundo, não para 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 pessoalidade, 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.⁴⁹ 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

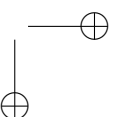
⁴⁹ Seria, aliás, interessante, historiograficamente, fazer o levantamento exaustivo dos pontos de convergência doutrinal entre Lavelle e Santo Agostinho (ou outros); aqui deixamos a ideia, para alguém com vocação historiográfica - o campo é muito fértil.





o 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 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,

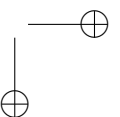
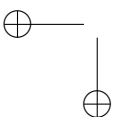




como tais, eternas e, ainda assim, não poderíamos esgotar o mesmo acto infinito que nos suporta.

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.

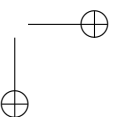
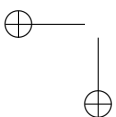




É, pois, o ser que se manifesta nos seres e estes são a tendência para o ser, não no sentido que sejam algo, independente desta tendência, em que esta se manifeste, mas coincidindo com esta mesma tendência. O ser dos seres é a mesma dinâmica (que é acto e, assim, ser, mais propriamente, uma “cinética”) 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 autosubsistência, 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.

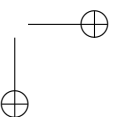
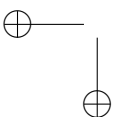
A relação de tal ser com os seres, explicável ontologicamente com alguma facilidade, não é tão fácil de explicar em termos históricos, pelo menos se entendermos a história de um ponto de vista puramente humano, como uma sucessão causalista, não finalista, cumulativa de razões meramente arqueológicas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





tória 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 intelecção, 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 inteligência, 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 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.⁵⁰ 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 “possível 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

⁵⁰ Há 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.





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”.⁵¹ 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

⁵¹ De 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 omnímota 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.





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 horizonte, 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 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, impossuível.

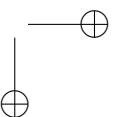
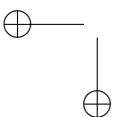




Lavelle tem pontos de contacto com Descartes: também em Lavelle é fundamental a intuição do infinito positivo e do seu absoluto papel de negação do nada e de concomitante afirmação de tudo; a descoberta da vida do homem como vida interior, em que tudo se dá como sentido e, assim, criação onto-lógica, 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 onnipotência, 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

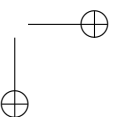
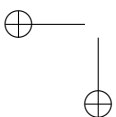


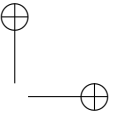


que assim age, o homem cumpre maximamente a sua vocação, pois, sendo relação directa com Deus, como absoluto de sua possibilidade, sempre que assim age comunica com Deus, realizando o seu ser como realidade espiritual que mais não é do que o cabal cumprimento desta relação, mediante ideias claras e distintas. 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.

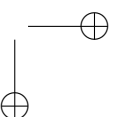
Deus é a única causa de tudo, pois ser causa de tudo ou ser causa do que quer que seja é criar isso mesmo de que se é causa: apenas Deus corresponde a esta definição. Assim, apenas Deus pode ser causa. A nossa acção mais não é do que o acerto ocasional com a divina causalidade, disposta gratuitamente 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 acrescen-





tar 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 oblato 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, diferenciadamente, 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 intuísse 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 relacionabilidade 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 intentam 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,⁵² 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 assíptota, 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

⁵² PASCAL Blaise, *Œuvres complètes: Pensées*, pensamento 418 (numeração segundo a edição Lafuma), Paris, Éditions du Seuil, [1980], pp. 550-551.





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 relação, 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 intui-





ção é grandiosa, podendo ser imagetivamente 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 *infinetismo* linear de atributos 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 insecável 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

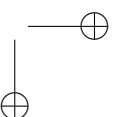




negando o carácter substancialista, definitista e estático, substituindo-o por um sentido de absoluto dinamismo, em que a “substância” é o mesmo “movimento” de diferenciação ontológica, a partir da matriz participativa do acto puro, unívoco, porque absolutamente plurívoco, infinitamente plurívoco, permitindo 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 consubstanciados, 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 uma “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 inquérito 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 insterstício 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

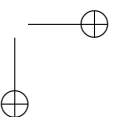
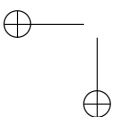




essência da mónada infinita é a pura actualidade infinita e a de cada uma das outras é ser uma perspectiva virtualmente infinita quer de todas as outras, se as considerarmos individualmente, por abstracção dos seus infinitos laços de relação, quer da mónada infinita, mas nenhuma é infinita em acto, por 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 transcendentais 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

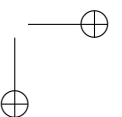
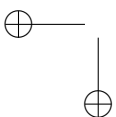




absoluto desta mesma “ilusão”. Chamar ilusão a algo não resolve a questão do valor ontológico absoluto seu, pois algo de ilusório não é *nada* e tem de ser explicado no ser que é, o de ilusão, que, não sendo nada, é algo e, assim, é um absoluto ontológico que não se compadece, para a inteligibilidade 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 da 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 empiri-





cista 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*,⁵³ sentido que permite

⁵³ Com 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

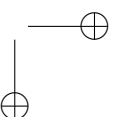




aquela continuidade, é a intuição de uma dinâmica - verdadeira vida do espírito - que tudo perpassa e tudo, literalmente, ergue. Assim, o sentido de elevação não se resume apenas a uma superação, a partir de superados, mas ao acto de ser exactamente como a mesma elevação: é esta que, em cada cairótico 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 sentido

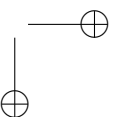
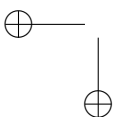
da própria negatividade no processo, negatividade que nunca é “um passo atrás”, mas sempre como que uma nova positividade contrária, que permite a continuação do absoluto do movimento de elevação. Deste modo, mesmo a própria negatividade é ascendente.





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

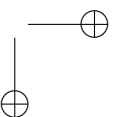
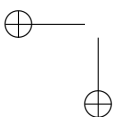




ontológica cristã que Nietzsche intui e proclama, ainda que de modo tão antagonista: mas o fundamental de qualquer doutrina não é do domínio do aparente, antes do domínio do que de mais profundo uma hermenêutica fundamental pode descobrir.

Terminado o trabalho negativo e secundário de destruição da falsa metafísica da exterioridade do acto - dos falsos e feios apolos - de um poético Zarathustra, 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 to-





tal, 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, menos que “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.

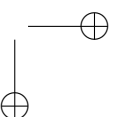
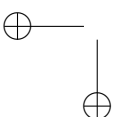
Maine de Biran, tendo começado por seguir Montesquieu e o empirismo anglo-saxónico, foi levado, após longa meditação, à descoberta daquilo que, no seu entender, constituía o ponto arquimediano de todo o pensamento, o “facto primitivo”, consubstanciado no sentido (sentido este que necessariamente se confunde 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 absoluta, 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.

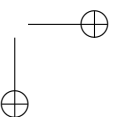
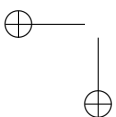




Deste modo, o acto é uma intuição literalmente real, realiza isso que intui. Confunde-se com a realidade do que intui. Neste acto, real e ideal, ser e pensamento confundem-se. Ravaisson comentou Aristóteles, salientando a crítica à teoria das ideias de Platão, ressaltando a explicação do movimento, metafisicamente 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 espalha 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 irréfléchie 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.”*

⁵⁴ 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*

⁵⁴ RAVAISSON-MOLLIEN Jean-Gaspar-Félix, *De l’habitude*, Paris, PUF, 1999, p 151.





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”.⁵⁵ É com estas palavras que termina a tese sobre o hábito.

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 pensa-

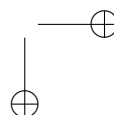
⁵⁵ Ibidem, p. 159.





mento 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 insecável. Esta insecabilidade 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 transcende, 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 génese 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

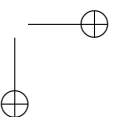
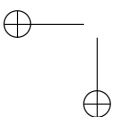




é, pois, a da actualidade infinita, infinitamente capaz de suportar uma infinitude actual de contingências, impossíveis sem o suporte de uma necessidade que não as anula.

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 diferenciabilidade 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 homem se dá e se descobre dando-se e, nisto, dado, é a substância mesma da vida, vida que é a consciência prenhe 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

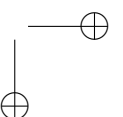




como uma sucessão de momentos discretos, sem que se saiba o que os unifica. Ora, é esta união fundamental do acto, de que o tempo é a caricatura pontilhista, que a noção da duração pretende dar. No fundo, a *durée* é o cimento metafísico que permite que haja ser, isto é, que tudo não passe de um desagregado irracional de atómicos 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,⁵⁶ falseia o ser, melhor, substitui-o por algo que não é ele, mas apenas uma sua imagem ou ilusão. O acesso ao ser é dado imediatamente por

⁵⁶ Paradigmática a passagem bíblica, do *Génesis*, 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 contemplação. 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?





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 sín-





tese 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 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 génese, também génese 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 movi-

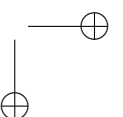




mento concomitantemente racional e confiante, em que a inteligência se assume como acto de vontade, dirigido para o reequilíbrio do saldo negativo entre o nosso humano querer e o nosso humano poder. Pode o homem muito menos do que aquilo que quer: este seu querer activo, esta sua vontade que quer, *volonté 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.

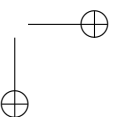
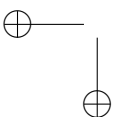
A acção procede, por meio de uma dialéctica interior a si mesma, num dinamismo que vai pondo ou descobrindo novas finalidades, mas apenas para as superar, permanecendo sempre na margem do precipício ontológico que é a instante perene escolha entre o eleger uma qualquer dessas finalidades móveis como 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.

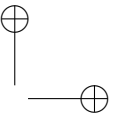
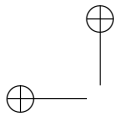
* Estas quatro Obras integram um projecto teórico monumental designado *La dialectique de l'éternel présent*, que integraria também um quinto estudo, dedicado à Sabedoria, estudo que nunca chegou a ser ultimado. O Autor faz uma introdução a este seu vasto projecto, na referência especialmente citada,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

www.lusosofia.net

