

Louis Lavelle: o valor como o absoluto da possibilidade (Estudo sobre o estatuto metafísico do valor)

AMÉRICO PEREIRA*

Introdução

A interpretação que postula a existência, na filosofia de Platão, da realidade própria de dois hipostáticos mundos, um sensível outro inteligível, falha a compreensão do que há de absolutamente transcendental no mesmo princípio absoluto de tudo, isso que faz com que haja, em absoluto, ser, e que, em tal mesmíssimo ato, faz com que não «haja» o nada, que este seja impossível devido àquela mesma transcendentalidade metafísica, presente em toda a ontologia que do Bem deriva¹.

* CEFi, UCP. Este estudo tem como base o texto da conferência apresentada ao Primeiro Colóquio Sobre a Filosofia de Louis Lavelle, ocorrido na sequência e como finalização do ciclo anual de estudos do Seminário de Investigação Avançada sobre o seu pensamento ontológico, realizado, no âmbito do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, no dia 5 de dezembro de 2012.

¹ É o seguinte o texto platónico, da sua *Politeia*, na versão portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FKG [1980], 3.ª ed., «Livro VI», 508b-509b, pp. 310-312: «Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo sensível em relação à vista e ao visível. [...] Portanto, relativamente à alma, reflecte assim: quando ela se fixa num objecto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objecto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência. [...] o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar correctamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. [...] Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo

Esta transcendentalidade não é um simples componente lógico de um qualquer modo gnosiológico ou mesmo mítico de pensar – em versões de pensamento dito arcaico –, mas um dado imediato de uma intuição: há algo de absoluto, de absoluto em si mesmo, de absolutamente necessário, também em si mesmo, que, só por ser, anula quer o nada quer a sua mesma possibilidade (possibilidade que é sempre coisa teórica e metafísica). A designação que se lhe atribui – e Platão chama-lhe «o bem» – ou o que isso seja ou possa ser num eventual universal pormenor, tal é irrelevante neste mesmo cairótico momento em que a intuição do absoluto atual do ser se dá.

Sem esta intuição, nada. O sentido ontológico do bem platónico nasce aqui, nesta intuição que dá este absoluto: é este absoluto, que nega absolutamente o nada, que é isso que é o bem – o bem é haver ato, o bem é não «haver» nada, isto é, não haver «o nada». Absolutamente. O bem platónico não é um bem moral, *é o sentido metafísico e também físico da omni-transcendentalidade do ato*, que, assim, anula o nada, mesmo na sua possibilidade: é este nada, limite do pensável, que é o mal, num sentido não moral, mas precisamente metafísico, como *total ausência de ato* e, deste modo, de possibilidade de ser, logo, de ser absolutamente.

Bem e mal morais, em Platão, derivam o seu sentido da *atualidade absoluta do ato presente nas coisas*, na sua relação com a prática humana. Se o bem e o mal, ontologicamente entendidos, são referências metafísicas transcendentais, uma como total positividade transcendental, a outra como possibilidade de total negatividade transcendental, bem e mal morais são, analogicamente, isso que o ser humano introduz, por meio de sua prática, no reino da «physis», naquilo a que comumente chamamos de mundo, mas que não pode ser entendido neste sentido como cosmos, pois «kosmos» é o que seria tal mundo em que o bem unicamente imperasse. Mas nele tal bem não impera; por vezes, mal sobrevive. Daqui, o empenho platónico, com suas grandes virtudes próprias e também grandes não-virtudes próprias, na questão da «paideia», da formação do ser humano no sentido de

julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua génese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a génese. [...] Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.» O texto, de uma riqueza metafísica e ontológica espantosa, é esclarecedor acerca do que Platão pensa acerca do absoluto metafísico que é o bem na sua relação com a ontologia que dele absolutamente deriva. O pensamento de Lavelle lança aqui as suas mais profundas raízes metafísicas.

um bem-comum imperante no seio da mesma humanidade, no que seria uma «polis» exemplarmente construída e mantida segundo o bem moral paradigmático e transcendente, magnificamente metaforizado nas alegorias dos «Livros» VI e VII da sua *Politeia*²: uma «polis» cósmica, um «cosmos politikos».

Se o sentido da transcendentalidade, não apenas de um princípio de atualidade real, mas também e fundamentalmente de um princípio absoluto de possibilidade, tinha já emergido com os primeiros pais da filosofia, os Milésios, mormente com Tales³, o primeiríssimo, se esta mesma intuição traduzia para uma nova linguagem, segundo um novo «logos», agora ortótico, retilíneo, isso que fora a multiforme intuição mítica acerca da necessidade de *um qualquer princípio primeiro* para explicar por que há algo, por exemplo, o velho e aterrorizador «Khaos» da tradição helénica remota, foi com Platão e a sua intuição de uma irradiação onnipresente de possibilidade de realidade que tal sentido de universal necessidade atingiu a sua insuperada maturidade: depois desta intuição platónica, o que a história da filosofia regista são modos e variações sobre o transcendental ou a, mais ou menos vã, tentativa de sua negação⁴.

² Ver nosso estudo «Do indizível Bem alegoricamente dito: as grandes imagens do Bem, na *Politeia*, de Platão», publicado *on-line* em www.lusosofia.net, em que este assunto é tratado com detalhe.

³ Como é óbvio, a água de que Tales fala, não deixando de ser o nosso cientificamente dito H₂O, é muito mais do que isso: é isso que é a base ontológica de todo o ser possível, quer dizer, é fundamentalmente a sua arquetipicidade metafísica como possibilidade e fundamento transcendente; só depois é manifestamente a água que se sensibiliza no contacto com a humana sensibilidade. O mesmo pode e deve ser dito, com as necessárias diferenciações de pormenor, das «arkhai» dos restantes filósofos pré-socráticos. Esta transcendentalidade ontológica basal reaparece no «to agathon» platónico e no ato-puro/motor-imóvel de Aristóteles, que servirão de modelos de basamento ontológico para toda uma tradição filosófica realista.

⁴ Suposto metafísico parricida de Platão, Aristóteles é quem apresenta um princípio metafísico absoluto mais próximo do do «pai» Platão: a figura lógico-metafísica do motor-imóvel/ato-puro procura substituir a estranha figura do bem platónico, coisa que deveria parecer demasiado mítica a Aristóteles. Se se abstrair da roupagem acidental da linguagem veiculadora, o motor-imóvel/ato-puro replica o fundamental papel metafísico de absoluto transcendente de que tudo depende, mas que não depende de coisa alguma senão do que é como absoluto e de absoluto perante o nada (note-se: já não perante o Caos, mas perante o nada, suposto fundamental do pensamento filosófico, como o Caos o era para o pensamento mítico, ao que parece incapaz de intuir esta vertiginosa «possibilidade», precisamente a possibilidade do absoluto da não-possibilidade).

Apostada em não querer intuir para além da possibilidade material de exercício da humana inteligência, uma certa forma de racionalidade, deixando por resolver a questão da necessária passagem da irreduzível – assim a defende – materialidade dos dados sensíveis à forma lógica pura do sentido – irresolução que arruína, à partida, todo o programa –, anulou a possibilidade de a transcendentalidade ontológica principal se referir a algo mais do que aos mesmos dados materiais sensíveis e sua forma estrutural, também necessariamente material, uma vez que, para tal posição filosófica, nada mais há do que matéria⁵.

A mesma transcendentalidade lógica presente no mundo mais não é, mais não pode, em absoluto, ser do que uma forma, mais ou menos subtil, de a mesma matéria se ordenar, mas ainda materialmente, pois, repetimos, por questão de coerência principal, nada mais há, neste âmbito ontológico geral, do que simples matéria e matéria física, palpável, sensível, não matéria no sentido aristotélico, sentido metafísico, pois a matéria para Aristóteles é uma condição de possibilidade transcendental – logo, algo de metafísico –, não algo de físico, como algo de palpável: a matéria é a possibilidade de receber uma forma e a possibilidade é, enquanto tal, intangível. A possibilidade é sempre da ordem do metafísico. O que se toca fisicamente, na filosofia de Aristóteles, é sempre um composto de matéria e forma, é um ato não-puro, logo informado por uma potência transcendentalmente acompanhante, nunca uma pura potência. Repetimos, esta é intangível, tão intangível quanto o ato-puro.

Se, nos tempos míticos helénicos, nada mais havia do que a presença formal de uma erótica motora transcendental com origem primeira no Caos⁶, para o sentido transcendental materialista, nada mais há do que a mesma materialidade que a si própria se ordena, segundo modalidades que são

⁵ Logo no início desta forma redutora, com Leucipo (de quem pouco se sabe) e Demócrito, a questão lógica do absoluto da origem do ato é posta de parte, sob pena de, pensando-se no assunto, ter de se cair em posições metafísicas, dado que não há nem pode haver princípios físicos, isto é, no caso dos atomistas, princípios feitos de átomos... *Não há ou pode haver realidades lógicas feitas de matéria*: esta evidência arruína, logicamente e à partida, qualquer possibilidade de materialismo, de um materialismo auto-consequente; tal implica que nunca tenha havido qualquer forma de real materialismo, pois, como a relação é algo de puramente lógico e imaterial e não sendo qualquer forma de materialismo possível sem o recurso a relações, o materialismo auto-anula-se, precisamente porque é impossível sem o recurso a uma realidade que é irreduzível a uma mera forma material.

⁶ Ver nosso estudo «Da origem do ser segundo a *Teogonia*, de Hesíodo (Abordagem filosófica)», in *Euphrosyne. Revista de Filologia Clássica*, Nova Série, vol. XL, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 2012, pp. 33-53.

como que destilações puramente endógenas auto-nômicas da mesma matéria, matéria que terá tido desde sempre esta capacidade endo-cosmo-geradora. É esta capacidade que é o modo transcendental da lógica ordenadora própria da matéria. Nada mais há, nada mais pode haver. Mas tal, como já foi percebido, é simplesmente impossível.

A matéria é eterna não num sentido de haver matéria «desde sempre», mas no mesmo sentido em que o absoluto do ato é eterno não segundo um modo cronológico-cinético, mas segundo um modo lógico-ontológico necessário, precisamente aquele que implica que, para que o absoluto do nada «não seja», tenha de haver algo absoluto, independente de tudo e de que tudo depende (é o sentido do afastamento ontológico do ato-puro relativamente ao demais), mesmo uma qualquer possível referência ao supracitado nada. A eternidade da matéria é isso que contraria a possibilidade do nada absolutamente. Sendo assim, a matéria eterna desempenha o mesmo papel lógico-ontológico transcendental do absoluto do ato, a matéria é o absoluto do ato e é, assim, de tipo analogável ao modelo divino como absoluto ontológico de onde tudo deriva a sua mesma possibilidade. A matéria assume o papel do «divino». Mas este sentido é, também ele, pelas razões já anteriormente aduzidas, impossível.

Assim, segundo esta perspectiva ontológica, toda a transcendentalidade é puramente imanente, não havendo qualquer possibilidade de uma qualquer transcendência. Ou, se se perspetivar a transcendência como diferenciação, poder-se-á dizer que a matéria, na sua diferencialidade, se transcende «para dentro» de si própria. Mas esta transcendência é a transcendência na imanência, modelo paradigmático que encontramos, por exemplo, na cosmogonia e na cosmologia contemporâneas com origem no famoso «Big-Bang»: o universo cresce e diferencia-se em imensidade interna, apenas internamente; «externaliza-se» nas suas qualidades internas, que vão desabrochando de dentro para dentro, sem que se possa sequer pôr, em tal cenário estrito, a questão de uma eventual relação metafísica com algo de transcendente. O universo é, mas a sua origem é mágica, pois não é possível encontrar um absoluto que justifique porquê e por quê o universo e não o nada.

Transcendentalidade imanentista é o modo próprio da necessidade e universalidade ontológica da maneira materialista de intuir o real, e não pode logicamente haver outro. Assim sendo, o real deixa de poder ser infinito em ato, pois não é logicamente possível pensar uma infinitude atual puramente imanente, uma vez que uma tal transcendentalidade tentativamente puramente imanente não anula a mesma presença real e, como tal, irrecusável, de uma referência à transcendência, o que, imediatamente,

faz com que, de forma logicamente necessária, haja algo não incluído e não incluível em tal transcendentalidade imanente, implicando que um eventual infinito imanente estivesse privado de algo, da eventual realidade de isso a que a referência a uma transcendência possível precisamente se refere⁷. Para que uma tal posição redutora da transcendência pudesse ser, teria de nunca ter havido qualquer referência a uma transcendência, ainda que apenas como possível⁸. Mas tal não é o que aconteceu e acontece universalmente: esta referência, estranhamente, no contexto materialista, existe e tal é um irreduzível absoluto. Pode ser-se desonesto intelectualmente e ignorá-lo, mas não se pode anulá-lo no que é, como é.

A inclusão desta realidade num conjunto compreensivamente mais vasto – cuja extensão mudaria infinitamente com esta mesma modificação de compreensibilidade – imediatamente faria com que a transcendentalidade imanente passasse a ser um subconjunto imenso, mas finito, da nova transcendentalidade universal. Esta passaria a ser designável como transcendentalidade imanente, para o âmbito anteriormente considerado exclusivo; transcendentalidade transcendente, para o restante do infinito e transcendentalidade universal, para a totalidade infinita do novo conjunto. É algo assim, à maneira deste último modo de transcendentalidade, que constitui o universo ontológico transcendental sobre que Lavelle pensa.

Naquele ambiente ontológico universal apenas imanente, o *novo*, como absoluto de diferença entre dois quaisquer sucessivos e abstratos estados do universo – ou de qualquer ente no seu seio, e o universo é constituído pelo conjunto total integrado de tais entes em universal relativa dinâmica concomitância – é *impossível*. Tal anula a possibilidade de existência do mesmo universo como coisa diferente de um instantâneo abstratamente imóvel e necessariamente «atômico», isto é, absolutamente separado de qualquer outra coisa, pois não permite, de modo algum, o trânsito ontológico entre qualquer estado n e qualquer outro estado $n + 1$.

⁷ Note-se que é precisamente a relação entre a realidade objetiva de algo de necessário transcendente à pura imanência do *cogito* e algo de transcendente ao *cogito* que está em causa no argumento que Descartes apresenta na sua «Terceira Meditação».

⁸ É o que está fundamentalmente em causa no argumento cartesiano: poderia, teoricamente e talvez num outro mundo, não haver a ideia de perfeição, impossível de ser explicada através da mesma realidade imanente do *cogito*; poderia, mas não é essa a realidade que se verifica: no *cogito*, dá-se esta ideia, que tem uma realidade objetiva própria irreduzível enquanto tal por facticidade ou adventicidade, logo necessitando de uma explicação qualquer capaz. O argumento em causa fornece essa explicação.

Esta impossibilidade da diferença deve-se a, por razão de o universo em causa ser transcendentalmente imanente, isto é, absolutamente fechado sobre si próprio, toda a possibilidade da diferença ter de ser analepticamente retroatráida, ou seja, ao facto estrutural transcendental de toda a novidade ter de ser fruto de um movimento ontológico que se dá na forma sequencial do antecedente para o conseqüente. Tal implica que *toda* a possibilidade de diferenciação resida na anterioridade ontológica: tudo o que pode ser *de diferente* está já, de alguma forma, dado no que já é. O que já é, analepticamente, é o todo da possibilidade de poder-ser. Mais nada há, mais nada pode haver, pois mais não há do que a pura imanência. O que já é funciona necessariamente como o repositório – que quem assim pensa espera seja infinito, mesmo infinito em ato (contraditoriamente), ou não pode haver grande futuro, isto é, diferenciação ontológica, para tal universo⁹ – de tudo o que pode ser.

Neste universo ontológico reduzido, o movimento¹⁰ mais não é do que o desenrolar das possibilidades ontológicas deste mesmo universal e esperançosamente infinito repositório. Assim, toda a riqueza ontológica, real ou possível, *reside no que já é*, mas sempre na forma de um «isso que já foi» relativamente a toda a possível diferenciação e diferença futura. É esta a estratégia onto-lógica que está subjacente, por exemplo, a uma interpretação imanentista do famoso «Big-Bang» cosmológico contemporaneamente em

⁹ O universo, realmente, independentemente do que as hipóteses sobre o que seja intimamente digam, é esta diferenciação ontológica, sem a qual nada haveria senão um tal átomo inicial, absolutamente intransitável ontologicamente, por impossibilidade de diferenciação, de criação do *novo*. Note-se que o novo, como tal, irreduzível, implica sempre uma criação, pois, como novo, no absoluto da sua mesma novidade, não pode ser reconduzido a algo de anterior. A novidade implica sempre uma transcendental transcendência mundana que refira a si isso que é o absoluto da novidade no mundo. Neste, considerado em sua pura imanência, nada há ou pode haver de novo, pois a prolepse da novidade não pode ser logicamente retroatráida à analepse do que já foi.

¹⁰ O sentido fundamental de «movimento» não é o comum translativo espacial, mas o de absoluto do trânsito diferencial ontológico, ou seja, o movimento é a medida da diferença ontológica. Isso que leva o estado ontológico do universo (em cada abstrato instante considerável, o universo coincide com tal estado) de um momento/estádio n a um outro $n+1$: isso é o movimento. Assim, o movimento é o absoluto do trânsito ontológico e, por menor que seja, define absolutamente a diferença do universo do ser como um todo. É a este movimento que Heraclito se refere. Perante este absoluto de movimento, apenas um absoluto de não-movimento pode garantir a continuidade do universo como unicidade unitiva e isso, que é o *Logos* do movimento e do cosmos, é o não-movimento do movimento. O absoluto do movimento não se move: isso, de que tudo depende, é o «divino». Aqui amarram os sentidos de absoluto de Platão e de Aristóteles.

voga. Tal implica necessariamente que toda a realidade possível esteja já contida absolutamente no início absoluto de tudo ou, se não se optar por haver um início, que eternamente tudo tenha de já estar dado ou numa eternidade co-presente, que é um universo estático, ou numa eternidade dual, em que há um repositório oculto de tudo e um «topos» em que, a partir de esse repositório, algo vai surgindo e manifestando-se, no que vai sendo constituído por essa mesma manifestação como o cosmos, assim diferente do que é o domínio geral do ser, composto pela parte secreta e não-secreta. Este último é o esquema formal ontológico, se bem que não materialistamente redutível, que encontramos em Anaximandro, e que é paradigmático.

Mas o que cumpre perguntar, chegados aqui, neste esquema redutor materialista, é o seguinte: se tudo o que pode ser está já materialmente posto na mesma matéria inicial do universo, por que razão não é o universo imediatamente tudo, todo o possível realizado e imediatamente em ato, e tal de uma forma totalmente material? Algo como um instantâneo atômico, em que instante e eternidade são impassíveis de distinção? Que é isso que faz com que todo o potencial ontológico, que não pode ser, num tal esquema de pensamento, de tipo metafísico, de tal universo não seja imediatamente despotencializado em realidade atual, material?

Aristóteles viu bem: se, do ponto de vista metafísico puro, só faz sentido um ato-puro ou um motor-imóvel, do ponto de vista físico, é a potência que é divina, pois é a partir dela, da sua possível diferencialidade, que o mundo se pode construir – em aparente paradoxo, para o mundo possível, o ato-puro funciona como uma distante potencialidade de perfeição, teleologicamente.

Que estranha força material é essa que impede esta imediata realidade da potência material? Que *regra* é, pois tem de ser algo análogo a uma regra? Como transporta a pura matéria tal aparato nómico? Que parte imanente da matéria é a regra de seu desenvolvimento? Como pode um qualquer estado inicial da matéria ser virtualmente infinito em potencialidade ontológica, mas virtualmente como ato, isto é, toda a ontologia possível estar já lá como potencialidade? E tal de forma material e apenas material. Como poder pensar tudo isto racionalmente sem vislumbrar uma forma de pensamento mágico aqui em funcionamento?

Poder-se-á afirmar, retomando antigas posições, por exemplo, de um Demócrito, ou, ironicamente, de seu arquiadversário Platão, uma «eternidade da matéria». Mas que é isso de uma «eternidade» da matéria? Uma eternidade da matéria não quererá precisamente significar uma eternidade da potencialidade, isto é, da mesma transcendentalidade onto-geracional,

melhor, de onto-gerabilidade, isso sem o que não pode haver movimento diferenciador, logo, atualidade ontológica? Mas, se assim é, e não percebemos como possa não ser, então como distinguir esta dita «materialidade» da mesma transcendentalidade do possível, impensável sem a composição, também transcendental, com um princípio formal, como o melhor de Aristóteles bem percebeu?

De notar que a mesma posição platónica acerca de uma transcendentalidade material independente e eterna, co-eterna como independente relativamente à forma de que necessita para que algo possa ser – e o algo é o todo do ser mundano –, não é compaginável com a metáfora, também platónica e de uma profundidade metafísica ímpar, da *Politeia* acerca da irradiação infinita do sol, imagem do bem, irradiação que não distingue, muito menos torna independentes, forma e matéria e que não é co-eterna com coisa alguma que não ela mesma. Neste patamar de reflexão metafísica-ontológica de Platão, nada é eterno senão o mesmo bem, *imediato* bem, isto é, bem sem mediações¹¹.

Segundo esta grandiosa imagem da *Politeia*, a transcendentalidade ontológica mundana tem a sua origem num único metafísico ponto de absoluta irradiação, ponto transcendental¹², como absoluta fonte de ser, mas também ponto transcendente a toda a transcendentalidade que promove. Assim analogamente a irradiação do sol.

¹¹ O bem da «alegoria da caverna», do início do «Livro VII» da *Politeia*, de Platão, funciona, no último estágio da ascensão do prisioneiro precisamente até ao bem, sem mediação alguma: dá-se à contemplação sem qualquer mediação; atua sem qualquer mediação. No restante do itinerário quer na sua parte ascendente inicial quer na sua parte descendente, quando o sábio regressa à caverna para poder ensaiar libertar os seus semelhantes que ainda por lá vivem, a mediação do bem é o mesmo produto do bem, pelo que, ainda assim, é o bem que medeia o bem. Não há, aqui, qualquer forma de concorrência onto-metafísica com o bem, não há matéria co-eterna, a mesma materialidade medial é fruto do mesmo bem, como se pode inferir pelo texto anterior das duas alegorias presentes no «Livro VI» da mesma obra.

¹² Comumente, pensa-se a transcendentalidade numa difusa analogia com algo de não-pontual, como uma linha ou uma superfície ou mesmo um espaço tridimensional ou análogos trans-mundanos: o ponto, pela sua adimensionalidade, como pode acompanhar o ser? A imagem platónica do bem como ponto irradiante tem a vantagem de precisamente anular qualquer dimensão física analogável, pelo que *o bem é o adimensional que funda toda a dimensão*. Não a acompanha em qualquer forma de paralelismo, mas como presença interior, como o *Logos* de Heraclito ou o *telos* último, separado, mas não teleologicamente, do motor-imóvel/ato-puro de Aristóteles. Há, aqui, uma profunda unidade lógica do sentido transcendental metafísico, nestes grandes autores.

É neste sentido de uma *outorga universal e necessária de possibilidade de ser* que se matricia a teoria da participação platónica, segundo a qual, sem magia e para evitar o recurso à magia¹³, cada ente recebe a sua possibilidade de uma fonte infinita, não se confundindo a fonte com isso de que é fonte, não se confundindo, na imagem da irradiação solar, quaisquer dois raios nesse infinito irradiar, não se podendo esgotar a potencialidade, pois a fonte transcende infinitamente em ato os raios que origina, que verdadeiramente cria¹⁴. Se é impensável que cada ente possa subsistir sem a necessária ligação à fonte de irradiação, não é também pensável que cada raio não seja propriamente o que é, irredutivelmente, mesmo à própria fonte, pelo que isso que é a sua mesma diferença própria, única, só sua, diferente de todas as infinitas outras, constitui também um outro absoluto, cuja presença diferenciadora não só ergue de um nada de isso mesmo anterior cada diferença que constitui e institui cada ser, como também, por tal realizar, faz parte inalienável do mesmo infinito ato que se opõe infinitamente ao nada e não suporta qualquer defeção.

A transcendentalidade ontológica infinita – logo, necessária e infinitamente universal¹⁵ – implica que ao infinito nada possa faltar, sob pena de colapso no nada, pois a anulação do absoluto da diferença, que institui o ser próprio de algo, imediatamente equivale a um nada de isso, nada absoluto, que funciona como um infinito, ou algo com poder de anulação infinito, como o zero na operação de multiplicação, capaz sozinho de eliminar

¹³ Entendemos por «magia» uma pseudoprática que reclama conseguir resultados sem meios.

¹⁴ Se bem que tradicionalmente se afirme que o pensamento helénico clássico tenha sido alheio à noção de criação, que implica um nada material, isto é, que implica que todo o ato do novo ente tenha de ter, em absoluto, a sua origem no seu produtor, assim criador, e se bem que o Platão do *Timeu* ainda (este «ainda» não é cronológico, mas lógico) corresponda a esta matriz, o Platão das imagens do sol, na *Politeia*, não corresponde, e o modo como o Bem-Sol produz é, já, de tipo criador, pois nada senão o bem dá o ser (e a inteligência para o contemplar). Assim, há já uma *poiesis* criadora na filosofia de Platão. Que os melhores filósofos não tenham sido capazes de estar sempre ao nível do seu melhor próprio, tal significa também que são, também, como nós, humanos.

¹⁵ O infinito em ato é necessário, pois, não o fora e nada seria, isto é, sem tal necessidade, nada; e é universal pois, sem tal universalidade, ainda que falhasse apenas um item, logo seria o nada. Kant bem sentiu esta incontornabilidade da presença transcendental da necessidade e univocidade, sem o que a sua arquitetónica – que intenta substituir a platónica – colapsaria.

operativamente todo o universo dos números, quaisquer sejam (só não se anula a si próprio porque já é nulo)¹⁶.

Lavelle propõe uma renovada teoria da participação, que, não abandonando a matriz platónica dada metaforicamente na lição acerca do sol e do bem e de seu papel transcendental, dos «Livros» VI e VII da *Politeia*, vai incidir sobre a relação entre a inteligência humana e isso que do ser transcendentalmente se lhe dá a contemplar e a escolher.

Por isso, toda a sua filosofia pode ser vista como uma reflexão acerca da relação da inteligência humana com o possível, sendo que o possível, em seu *ato* universal e transcendental, é o próprio Deus *na relação com a inteligência humana*. Se Deus, para si próprio, é algo como o Ato Puro aristotélico, formalizado como pensamento atual de si próprio, na relação com a inteligência humana, para esta, mais não é do que uma *infinitude atual de possibilidade*, que há que intuir e escolher e realizar. Não se quer com isto dizer que o ser humano, em sua prática, realize Deus ou algo como as «possibilidades» de Deus, «próprias» de Deus, dado que, para Deus, nada é possível, pois tudo é atual, mas que, na infinitude atual de Deus, essa intemporal, essa eterna, encontra isso que é a sua possibilidade própria.

Deus é manancial transcendental (e transcendente, mas na ligação necessária com a imanência própria de cada ente criado) da possibilidade da criatura, também da criatura humana: Deus é a possibilidade do ser humano, perspectivado a partir do ser humano. Esta possibilidade, que é atual em Deus, e potencial para o ser humano, é o *dom metafísico* que Deus põe à disposição do ser humano para que este *possa ser*. Como no início do *Gênesis*¹⁷, vê sucessivamente Deus que o que criou, como criatura pura e como

¹⁶ Pode imaginar-se uma operação de multiplicação infinita, em que o zero se multiplique por si próprio infinitamente; mas é interessante pensar que tal absurda operação necessita de um infinito movimento e de uma infinita energia que produza este. Ora, não seria de *nada* que tal energia viria...

¹⁷ Notavelmente, não só Deus manifesta exteriormente a bondade do que criou como o faz repetidamente. Assim, da primeira vez, narra o texto: «No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava por sobre as águas. Disse Deus: Haja luz; e houve luz. E viu Deus que a luz era boa; [...]» (Gn, 1, 1-4). Este aparente espanto de Deus perante a bondade do que criara repete-se nos versículos 10, 12, 18, 21, 25, 31. O texto grego usa o termo «kala», relativo a «bela», para dar conta desta mesma bondade, que reflete na beleza das coisas, como manifestação da sua pureza, que é a marca do absoluto de grandeza ontológica nela posta e nela posta por Deus. Ontologicamente, este texto fundamental e fundador impede qualquer forma de maniqueísmo, pois manifesta que o criado, enquanto pura obra pristina do criador, é, no que é, absolutamente bom. O mal, ainda segundo a mesma narrativa, penetra no criado através do mau uso de uma boa possibilidade, mudando para

pura possibilidade ontológica, sem mais, é bom, também em Lavelle, a pura possibilidade metafísica, posta por Deus no começo de cada ente, é, nisso e como tal, boa, absolutamente boa, porque impoluta, ainda impoluta. Poder ser é sempre bom. A não-bondade é posterior e diz respeito ao não-ser de um poder-ser, que é anulação de parte de uma possibilidade de bem; esta possibilidade de bem anulada, que é o efeito perverso de um ato, ato que é, assim, mau, é o mal realizado; deste modo, mau é o agente de tal ato enquanto agente de tal ato.

A maldade e a bondade de cada ato são indissociáveis da maldade e da bondade da ação e do agente que o realiza. No ato e para o ato, não há distinção possível entre a ação e o agente, na sua relação produtora/criadora, pois, sem a ação, não há absolutamente agente, apenas um suposto lógico-material, formal: é a ação que faz com que o agente seja e o que é depende em absoluto da mesma ação que realiza. A responsabilidade é mesmo o peso ontológico de cada ato na relação indissolúvel com isso que põe o ato, o agente.

Não há neste dom qualquer confusão entitória, há partilha de algo que é eterno em Deus, mas é-o como possibilidade para o possível ente humano. Sem esta possibilidade, eternamente real, mas realmente *por haver* antes de ser escolhida pelo ser humano, não seria possível este mesmo ser humano. E, assim, de toda a realidade que transcende Deus e que Deus transcende, mas que, na mútua relação de transcendência, é partilhada por ambos, como se partilha o amor com o amigo, sem que haja qualquer possibilidade de confusão ontológica, mesmo que eventualmente se queira. É, aliás, nesta partilha de um bem que é dual, dualmente querido, mas cuja realidade atual é una, que se baseia a nobre e bela teoria da amizade pura, em Aristóteles. A partilha do ato de amor funda os amigos, relaciona-os como forma e fonte de possibilidade heterógena, mas autónoma de bem, reciprocamente querido e operado. Neste sentido, a relação é anterior aos relacionados e, se desaparece, desaparecem estes como amigos, pois só o são pela relação.

É esta relação entre a inteligência humana e Deus, como o absoluto de possibilidade na relação com o ser humano, que constitui o lugar do valor, em Lavelle.

«On peut dire que le propre de l'esprit, c'est de réaliser en lui la coïncidence de l'être et de l'idéal, car il ne suffit pas de dire que

sempre o registo de pureza do mundo (o texto utilizado segue a edição *Antigo Testamento Poliglota. Hebraico, Grego, Português, Inglês*, São Paulo, Vida Nova, Sociedade Bíblica do Brasil, 2003, pp. 3-4).

l'être de l'esprit est tout idéal, encore faut-il reconnaître que de cet idéal, c'est l'esprit qui est l'être même. Et, d'autre part, l'esprit ne peut pas demeurer un pur idéal sans perdre son être comme idéal: il est un idéal agissant ou *l'acte même de l'idéal*; autrement il ne serait l'idéal de rien. Il faut donc toujours qu'il ait devant lui un objet à réformer ou à produire. Mais s'il est la suprême valeur, c'est parce qu'il est d'abord indivisiblement un pouvoir d'auto-production et d'auto-justification, à la fois l'être de la raison d'être et cette raison d'être partout retrouvée et partout manifestée. Il est l'absolu véritable qui, en se posant, pose sa propre valeur et la valeur par rapport à lui de toutes les opérations qu'il accomplit et de tous les objets auxquels il s'applique. On comprend maintenant pourquoi il n'y a point de valeur de fait, puisqu'il est absurde d'imaginer qu'il y ait rien qui puisse avoir une valeur en dehors de l'esprit qui l'appréhende et dont il est soit la condition, soit la manifestation. Or, le propre de la valeur, c'est précisément de tendre toujours vers ce point où l'esprit ne peut plus faire aucune distinction entre le réel et sa propre opération.»¹⁸

É esta a razão pela qual a filosofia de Lavelle é estruturalmente uma filosofia da prática, pois, como bem percebeu Aristóteles, a prática por excelência é a mesma prática da contemplação; em Lavelle, uma contemplação que só faz sentido como primeiro momento de uma escolha, escolha que, se acertada, se realizadora do melhor possível para cada ser humano, constitui

¹⁸ *Traité des valeurs I*, Paris, PUF, 1950, 2.^a ed. 1991 (T. V. I), pp. 375-376: «Pode dizer-se que o que é próprio do espírito é realizar em si a coincidência do ser e do ideal, pois não basta dizer que o ser do espírito é todo ideal, é ainda necessário reconhecer que, deste ideal, é o mesmo espírito que é o próprio ser. E, por outro lado, o espírito não pode permanecer um puro ideal sem perder o seu ser como ideal: é um ideal agente ou *o ato mesmo do ideal*; de outro modo, não seria ideal de coisa alguma. É, pois, necessário que possua sempre diante de si um objeto a reformar ou a produzir. Mas, se é o supremo valor, é porque é, antes de mais, indivisivelmente um poder de auto-produção e de auto-justificação, ao mesmo tempo o ser da razão de ser e esta razão de ser por toda a parte reencontrada e por toda a parte manifestada. É o absoluto verdadeiro que, ao pôr-se, põe o seu próprio valor e o valor, por relação para com ele, de todas as operações que realiza e de todos os objetos aos quais se aplica. Compreende-se, agora, por que é que não há de modo algum valor de facto, dado que é absurdo imaginar que haja algo que possa ter valor fora do espírito que o apreende e de que é quer a condição quer a manifestação. Ora, o que é próprio do valor é precisamente tender sempre para este ponto em que o espírito não pode já fazer distinção alguma entre o real e a sua própria operação.»

o melhor ato real, aproximando, assim, quem tal faz, de Deus, que é o que convoca para uma perfeição máxima, matriciada na mesma sua perfeição absoluta, na própria perfeição de Deus.

É sobre algum do pormenor desta relação, sede do valor como Lavelle o entende, que iremos passar a refletir.

Ato e essência

Diz Lavelle, em *Traité des valeurs I*, p. 291:

«Et que veut dire le précepte “connais-toi toi-même”, sinon: apprends a connaître ton essence, ce qui signifie que le seul moyen de se connaître soi-même, c’est de vouloir être soi-même? Or pour justifier ce rapport, il suffit d’observer qu’il n’y a pas d’autre être en moi que l’acte qui me fait être: comment le connaître sans l’accomplir? Car, puisque l’être est l’acte, c’est par notre propre opération que notre essence doit être découverte, c’est-à-dire produite. Chacun de nous doit donc retrouver la vérité de lui-même pour son compte par un acte de pénétration dans l’Être qui fonde son être propre. Et si la valeur paraît être toujours au-dessus de moi, c’est seulement parce qu’elle est l’essence la plus secrète de moi-même que je ne parviens jamais tout à fait ni à découvrir, ni à produire. Sa fonction la plus haute, c’est de m’obliger à me réaliser.»¹⁹

Encontramos nesta citação um breve resumo do que constitui a relação entre o ato de ser de cada pessoa e isso que é o valor entendido como a mesma possibilidade própria dessa mesma pessoa. O valor é, assim, o que há de mais fundo em meu ato, pois situa-se na base radicial de toda a minha possibilidade: *o que sou começou metafisicamente por ser uma possibilidade*. É esta possibilidade, algo da ordem do metafísico, que, enquanto possível

¹⁹ T. V. I, p. 291: «E que quer dizer o preceito “conhece-te a ti próprio”, senão: aprende a conhecer a tua essência, o que significa que o único meio de se conhecer a si próprio é querer ser si próprio? Ora, para justificar esta relação, basta observar que não há qualquer outro ser em mim para além do ato que me faz ser: como conhecê-lo sem o realizar? Pois, uma vez que o ser é o ato, é por meio da nossa própria operação que a nossa essência deve ser descoberta, quer dizer, produzida. Cada um de nós deve, assim, encontrar a verdade de si mesmo por sua própria conta, através de um ato de penetração no Ser que funda o seu ser próprio. E se o valor parece estar sempre acima de mim é apenas porque é a essência mais secreta de mim mesmo, que nunca consigo descobrir ou produzir totalmente. A sua mais alta função consiste em obrigar-me a realizar-me.»

próprio meu perante a inteligência que sou, mas também perante a vontade que também sou, constitui o valor. O valor é uma possibilidade própria – e apenas própria – perante uma inteligência capaz de opção e de agência: esta capacidade de escolha é a vontade, a mesma prática é a ética concreta. Aqui reside a relação entre o valor e a liberdade, como se pode inferir a partir da citação que se segue:

«[...] c'est seulement une liberté absolue que l'on peut définir comme un infini de possibilité, bien qu'elle soit le passage éternel du possible à l'actuel, et qu'il n'y ait rien en elle qui reste jamais à l'état de possibilité pure; mais elle est la source où toutes les libertés particulières puisent, dans l'acte de participation, les possibilités qu'elles mettent en œuvre.»²⁰

Muitas vezes, encontramos o termo «possibilidade» adjetivado como «simples» ou «mera», manifestando, assim, tal adjetivação uma grande incompreensão da realidade ontológica do que é, em seu absoluto próprio irreduzível, não percebendo que a mais profunda realidade que há e que pode haver é precisamente a realidade da possibilidade. Esta é o tesouro metafísico do *por haver* a que exclusivamente se pode recorrer para ser. Qualquer algo apenas é porque teve a *absoluta oportunidade de poder ser*.

Esta preeminência da *atualidade do poder-ser* sobre o próprio ser no que diz respeito à ontologia do ente não atualmente infinito – que Fernando Pessoa tão bem intui e diz num seu poema²¹ – é o cerne da descoberta platônica que permite a este filósofo atribuir à zona metafísica do ser – a parte ideal – as ideias como absolutos paradigmas de possibilidade do real finito, não esquecendo que o bem é transcendente a qualquer destes níveis, sendo hiper-ontológico e mesmo constituindo uma metafísica – hiper-metafísica

²⁰ T. V. I, p. 421: «[...] apenas uma liberdade absoluta pode ser definida como um infinito de possibilidade, se bem que ela seja a eterna passagem do possível ao atual; nada havendo nela que permaneça no estado de possibilidade pura; mas ela é a fonte de onde todas as liberdades particulares retiram, no ato de participação, as possibilidades que realizam.»

²¹ Diz o Poeta, no seu poema «Ah, perante esta única realidade, que é o mistério» (PESSOA, Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, 1980, pp. 94-96; este verso é aquele com que o poema termina): «É ser possível haver ser é maior do que todos os Deuses»; já anteriormente tinha afirmado: «Porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa, porque há qualquer coisa!» (p. 95), numa afirmação em que o paroxismo da repetição hiperboliza a certeza metafísica de um absoluto que faz precisamente «que haja ser».

própria – arquetipicidade ontológica. Na ontologia platónica, é o «logos» metafísico aquele que guarda o fundamental do real e fá-lo precisamente como possibilidade. O bem – ato-puro/motor-imóvel, em Aristóteles – é, em si, infinita realidade (efusiva); mas, para o mais, é infinita possibilidade e é-o na medida em que é, em si, ato infinito: apenas um ato em si mesmo infinito pode ser, na relação, infinita possibilidade. O mais é nada, literalmente.

Sem este absoluto de possibilidade de ser, nada, mas absolutamente nada em termos de realidade finita. Se o infinito atual é impensável em si mesmo como possibilidade, isto é, como «simples» possibilidade, ou nunca teria tido realidade alguma, por falta de uma qualquer atualidade que precipitasse inicialmente a atualização, sendo, assim, absurdamente nada – o absoluto da pura possibilidade é, deste modo, logicamente indiscernível do nada –, o finito é impensável sem a possibilidade própria sua, de que pode retirar toda a atualidade de seu ser.

Deste modo, o fundamental do finito é esta sua radicalidade de possibilidade. Do absoluto de cada ato finito faz parte a sua mesma possibilidade, isso que é o intermédio metafísico entre o «nada de si» e a sua realidade concreta. É este «nada de si» que interessa quando se fala de «criação a partir do nada»; mas este nada é apenas um nada lógico relativo ao ser real concreto concretizado. O «nada de si» é o nada de si concreto. A possibilidade é, como tal, eterna. O bem platónico é esta eterna atualidade, também de possibilidades, e são estas a sua irradiação: do bem, irradiam as possibilidades, não o mesmo bem. O bem não se irradia; irradia de si.

Todo o finito, quer considerado como um todo, sempre finito em extensão ou seria confundível com o infinito atual, quer como cada eventual indivíduo, necessita de uma possibilidade própria, que funcione como, na falta de melhor designação, uma «porta metafísica» entre o nada de si próprio, que é antes (em sentido lógico) da sua atualização, e esta mesma atualização. *Esta porta metafísica é a possibilidade.*

Como, à parte os princípios lógicos fundamentais, que são também princípios ontológicos, pois não podem ser ontologicamente desrespeitados, não há modo algum de restrição do que se possa pensar como passível de ser finitamente, então, tem de logicamente haver um infinito de possibilidade. Este infinito de possibilidade possui uma atualidade metafísica própria, fazendo, assim, parte da atualidade infinita do Ser (é esta a fonte imediata do sentido do bem, em Platão).

É esta a razão pela qual Lavelle pode dizer que «o valor parece estar sempre acima de mim», pois pertence a um nível ontológico que me transcende

infinitamente, pelo que «nunca conseguirei esgotá-lo»: isso que «é a mais secreta essência de mim mesmo», isso que «me obriga a realizar-me a mim próprio», isso que é o valor, como absoluto de possibilidade própria, não como fruto de um qualquer juízo.

O valor é, assim, isso que, como possibilidade própria, como absoluto de possibilidade própria, convoca o ser finito à realização de si próprio.

A ontologia aqui expressa é inapelavelmente uma ontologia teleológica, não uma ontologia etiológica ou, se se quiser, a etiologia da ontologia que Lavelle propõe é de tipo proléptico, não analéptico, como é comum. A construção ontológica dos seres finitos faz-se vocacionalmente, desde um possível que os convoca, e cuja realização constitui uma atualidade presente, nisso absoluta, mas que não deixa outro monumento ontológico que não coincida com a mesma pura atualidade desta absoluta presença²².

Esta posição ontológica não é tão estranha quanto possa parecer a uma primeira aproximação, pois mais não faz do que tomar a sério a ontologia platónica, a sua confirmação agostiniana, bem como a interpretação daquela, dita parricida, de Aristóteles.

Assim, pondo de parte tentativas menores, puramente cosmológicas, mas não ontológicas num sentido universal, como a ensaiada no *Timeu*, a metafísica platónica não é etiológica-analéptica, mas totalmente proléptica, uma vez que quer cada um dos paradigmas metafísicos de possibilidade ontológica – as ideias – quer a mesma super-ideia de bem são precisamente convocatórias, vocações modelares, transcendentais e transcendententes a ser. Sem o bem e sem os modelos de possibilidade ontológica que dele dependem nada, absolutamente nada mais, isto é, todo o finito seria impossível. É esta mesma intuição do absoluto de uma possibilidade para o finito, mas que, em si mesma, não é possibilidade, antes pura atualidade, que transparece na proposta de um motor-imóvel/ato-puro aristotélico, que também funciona como infinita e inalcançável vocação ontológica.

²² É este absoluto da presença como isso que é o mesmo ser em ato que encontramos na intuição agostiniana que percebe a única realidade do presente, presente que é atualmente o mesmo tesouro do passado e do futuro, o primeiro como monumento memorial fundido na realidade do presente; o segundo como tesouro de possibilidades para o presente – para o possível movimento ontológico que é o presente –, mas ambos são puras possibilidades apenas presentes na densidade ontológica total do presente, que é o ato de relação providencial entre a criatura e o criador. É nesta relação que se situa o absoluto presencial do ser como relação entre o ato de inteligência que o põe e a possibilidade que é dom de Deus a uma inteligência capaz de assim o pôr. Sobre este assunto, ler a espantosa meditação sobre o absoluto da presença, feita a partir do estudo do tempo, no «Livro XI» das *Confissões*, de Santo Agostinho.

Por seu turno, o suposto metafísico subjacente à grande mítica ontocosmogeral e ontocosmológica dos helenos é de tipo etiológico-analéptico, uma vez que toda a evolução do cosmos se dá num sentido do mais antigo para o menos antigo, do que já houve para o que há a haver. No fundo, toda a possibilidade ontológica futura está já presente e encerrada no seio do onnipotente, mas confuso, «Khaos» originário e originante. O mito da *Teogonia*, de Hesíodo, é claro quanto a esta relação omnipossibilitante e omniproductora. No concreto, esta vetorialização do antes para o depois, segundo a preeminência do mais antigo, dá-se através da geração e da geração subdividida entre a inicial partenogénese erótica – auto-erótica – do «Khaos», que produz a Terra, e desta, que produz o Céu: daqui para a frente, toda a grande geracionalidade matriz e paradigmática será de tipo sexual, em que há a intervenção de um princípio masculino e de um outro, feminino.

O modelo proléptico não recorre à erótica – sempre analéptica, pois sempre necessita de algo já feito –, não ao desejo erótico, mas ao amor, que é o querer o bem de algo que, em absoluto, ainda não é em ato, apenas em possibilidade. O amor é a porta aberta para a atualidade do possível, no que ao ser humano diz respeito. O valor é o absoluto essencial como possível a realizar pelo amor.

Ora, Agostinho, percebendo quer a necessidade deste infinito atual, que se opõe absolutamente ao nada – e que é o único que o pode fazer –, quer a impossibilidade de uma outra realidade própria para o finito, para além da pura instantaneidade de uma presença que mais não é do que a mesma atualização ou realização das possibilidades que tal infinito põe à disposição de cada ente, concebe a sua teoria, que é a explicitação de uma intuição, segundo a qual nada mais há do que o absoluto do presente, que é o absoluto da relação entre o poder-ser de cada ente e de todo o conjunto de todos os entes integradamente com a mesma decorrência realizadora, que transforma este poder-ser em ser atual, dinamicamente e sem possibilidade de solução de continuidade, ou seria a queda no nada.

Nada mais há do que a presença deste ato de transformação de possibilidade em realidade. E nada mais há senão isto em absoluta instantaneidade: o real é este ato de transformação da possibilidade em realidade, e é, em si mesmo, nada mais do que esta mesma absoluta transitoriedade. Para nós e para o restante do real que, assim, constitui, é tudo. Ora, o que permite a sua continuidade presencial não atómicamente instantânea é a mesma relação com o seu fim, a sua mesma relação vocacional, que é a própria Providência como mantenedora do ato do real: é-se, em absoluto, porque

se está em trânsito entre a possibilidade e a atualidade, que mais não é do que a presença de uma nova possibilidade a realizar. Este trânsito de possibilidade em possibilidade é o tesouro metafísico de Deus posto ao serviço do poder-ser do finito, do criado, e isso é a Providência, ontologicamente considerada. Este tesouro divino, relativamente ao ser humano, é o valor em geral, para Lavelle.

Quanto ao passado, este nada mais é do que *monumento imaterial* na forma de memória (mesmo os comuns monumentos ditos passados, sem a intuição presente que os põe, nada são, mesmo os «materiais»...). O futuro assume um caráter metafísico, pois nada mais é do que a mesma possibilidade, isto é, é tudo, do ponto de vista absoluto do poder-vir-a-ser. O futuro é sempre a infinita possibilidade de ser e confunde-se com Deus *como fonte infinita das possibilidades*. A concretização do futuro é um presente possível tornado real, participante da possibilidade infinita e lugar ontológico de outro infinito de possibilidades com vocação própria.

Cada presente, abstratamente considerado, na sua cineticidade ontológica própria, põe-me perante Deus, como infinita possibilidade de relação e de realização concreta de mim e do restante do ser finito. Eiticamente, põe-me perante uma infinita possibilidade de fazer o bem: por isso, pode Deus contemplar a sua criatura, acabada de criar, e vê-la na sua absoluta possibilidade de bondade, a partir da possibilidade de bondade incoativa por si outorgada no mesmo ato de criação, impoluto ato, impoluta criação – «bela», como consta da versão grega do texto do *Génesis*.

Como Agostinho bem percebeu, cada abstrato instante do presente é um absoluto ontológico com base metafísica em Deus, em que todo o infinito passado converge e todo o infinito futuro tem as suas raízes metafísicas, na mesma ligação necessária entre esta presença e isso que lhe confere o seu sustentáculo metafísico, isto é, o mesmo ato atualmente infinito de Deus, assim dado à participação. Sem confusão possível, pois o ato de Deus transcende infinitamente em ato todo o ato participante, sempre relativamente finito.

A presença mundana que somos mais não é, mas isso que é é tudo, do que a concretização de uma de entre infinitas possibilidades metafísicas que Deus põe à disposição da constituição da nossa ontologia. Mas compete ao ser humano a escolha, escolha constante, de quais as infinitas possibilidades metafísicas a concretizar. Não é possível uma vida propriamente humana sem esta elegibilidade, mas também sem a sua concretização numa qualquer eleição de possibilidade. Neste âmbito, *a suspensão da eleição equivale imediatamente à suspensão da humanidade como algo de ativo*: restará apenas

uma possível humanidade, apenas potencial, enquanto não re-exercer a sua capacidade eletiva. É aqui que radica a intuição agostiniana relativa ao livre-arbítrio, que é esta radical capacidade, transcendental a todos os seres que são inteligência e vontade, de exercício de eleição de possíveis. Isso que é, assim, elegível é, para Lavelle, o valor.

É também esta transcendentalidade da possibilidade como vocação ontológica que permite o sentido providencial, presente diferentemente em cada um destes autores: puramente lógico, em Aristóteles, mas assim presente como necessária relação²³ entre o infinito atual que convoca e isso que é convocado: a natureza; relacional-participativa em Platão, uma vez que é pela presença real do modelo como matriz formal nas coisas que estas são e é pela presença do bem em tudo que tudo pode ser; já pessoal e resumindo as outras duas, em Agostinho, pois Deus é o absoluto da possibilidade como pura possibilidade e pura convocação, mas também como presença criadora e presença criadora que manifesta o ato deliberado de uma vontade pessoal que quer a possibilidade de bem para algo que não se confunde consigo próprio, com o mesmo Deus criador²⁴.

Isso a que Lavelle chama «valor» é precisamente o resumo substantivo do que foi descoberto por estes autores: *o valor é o absoluto da possibilidade de ser para cada ente particular*. No limite, o valor é a própria possibilidade de o ser ser, isto é, *o absoluto da sua diferença entre ser e nada*. O valor é a mediação metafísica entre o ser e o nada, próprios de cada entidade.

O valor é a possibilidade própria para cada ente, que lhe permite não ser nada, isto é, ser algo. Sem este valor próprio, nada. Neste sentido, é o valor como possibilidade própria que impede o nada do finito. Mas tal significa, também, que toda esta possibilidade, sem eleição alguma, nada mais é do que um suposto lógico, precisamente esse que diferencia o ente como possível do ente como não-possível. Mais nada. *É a eleição em ato que transforma*

²³ A suposta irrelação que existe entre o domínio metafísico absolutamente puro (isto é, absolutamente isento de potencialidade, de movimento natural, de *physis*) do ato-puro/motor-imóvel e o restante – a natureza, em sentido lato, isto é, o que se move, que, literalmente, «brota», «*phyein*» – só faz sentido numa redução material dessa mesma relação: não há qualquer ligação material entre o ato-puro/motor-imóvel e a natureza. Mas sendo o ato-puro/motor-imóvel o fim motor imovido de tudo, tem de necessariamente haver uma relação metafísica entre o que move e o que é movido: esta relação é lógica e assume a forma da *presença lógica da finalidade em cada coisa que se move*, como finalidade última necessária de e para tal movimento. Como é óbvio, esta presença lógica do fim no movimento lembra a participação platónica. Como também é óbvio, Aristóteles nunca aceitaria tal aproximação epistemológica...

²⁴ Este esquema ontológico implica que, para Deus, o desenvolvimento real das possibilidades do finito criado mais não seja do que uma forma contemplativa.

este possível puramente lógico em um possível ontológico, isto é, do ponto de vista do ente possível, apenas a sua eleição de possibilidade lhe dá uma outra realidade que não a de mero suposto lógico. É a eleição que faz com que este mero suposto lógico seja uma possibilidade em trânsito para uma atualidade concreta mundana. É, aliás, esta eleição, na imensidade de sua iteração universal, que produz o mundo. Este mais não é do que a efetivação desta imensa eleição.

Em termos filosóficos e teológicos, esta eleição do mundo, pelo mundo, segue finitamente a eleição que Deus fez das possibilidades incoativas do mundo quando o criou. Este ato é o ato em que Deus cria não o mundo, num sentido comum, mas as possibilidades do mundo, isto é, o mundo como possibilidade. A partir deste ato inicial, cabe ao mundo eleger as possibilidades de que depende para ser. Esta eleição pode ser mecânica, na natureza não dotada de inteligência racional, ou deliberada, na natureza dotada de inteligência racional.

Para Lavelle, esta possibilidade universal de eleição faz do mundo co-criador após a criação inicial de si próprio por outro e faz do ser humano um co-criador responsabilizável, pois a sua capacidade de eleição não é mecânica, mas auto-determinável (se bem que teoricamente possa sempre ser hetero-determinada, de facto – mas são planos distintos e inconfundíveis).

A intuição geral de Lavelle acerca da elegibilidade do possível permite-nos, então, uma leitura mais profunda de *Génesis* 1, onde estranhamente Deus vai sucessiva e constantemente afirmando de sua sucessiva criação que «é boa», como se ele próprio – o que seria estranho – ficasse surpreendido. Ora, a leitura pode ser outra, que escape a qualquer forma psicologista, e segundo a qual Deus afirma, assim, o valor da sua criação, não como mero juízo agatónico ou estético, o que seria ilógico por parte de Deus, mas como *manifestação do potencial ontológico do criado*: a bondade e beleza (o texto grego diz «*kala*» e di-lo sete vezes, como já foi visto) do criado irradia possibilidade – melhor, a possibilidade criada, como possibilidade, *é o que é bom e belo* – o poder-ser é o bem e a sua manifestação é o belo.

Percebe-se, deste modo, o potencial, o valor da *criação como possibilidade de continuidade onto-poiética*, isto é, a mesma *fertilidade ontológica do criado*, de onde todo um mundo dinâmico de possível ontologia pode incessantemente emergir. Esta é uma conceção nobilíssima de «natureza», já não como coisa imperfeita, porque não igual à perfeição divina, mas como coisa imperfeita porque coisa infinitamente potente para um «a-fazer» co-criador, co-criação que é o ponto de honra ontológico do finito, que, assim, se pode criar a si próprio a partir da providencial semente ontológica de infinita

possibilidade nele posta pelo ato criador, assim bom e belo. Neste ato primейríssimo, o criador põe a criatura não como coisa acabada, mas como presença ontológica de uma marca metafísica que é a mesma *possibilidade infinita de diferenciação no ser*, que é a vocação própria de cada ente.

No seio de esta possibilidade infinita de diferenciação, cada possibilidade particular de diferenciação, em sua mesma posteridade ontológica, é isso que é o valor, segundo Lavelle. Neste sentido, o valor é sempre algo de ontologicamente positivo, como possibilidade ontológica. Não há e não pode haver, neste sentido, «valores negativos», o que é, em si mesmo, algo de impensável neste registo filosófico. Assim, toda a negatividade nasce e derrama-se, ou não, na e através da eleição de valores ou na e através da deficiente forma como a eleição é traduzida em termos prático-pragmáticos. Não eleger a possibilidade própria para algo, é condenar esse algo ou a uma diminuição ontológica parcial ou à sua mesma aniquilação, pois não há como renovar a possibilidade anulada: a possibilidade é sempre cairótica e, perdido o seu ato próprio por falta de eleição, nada há a fazer; a oportunidade perdida é sempre oportunidade única perdida. Em ontologia, não há segunda oportunidade.

Por outro lado, uma deficiente concretização da eleição, isto é, uma realização apenas parcial do valor implica, analogamente ao que ficou anteriormente dito para a não eleição, com as adaptações necessárias, uma impossibilitação da realização plena de uma possibilidade, também ela irrecuperável.

Assim sendo, o que se cria não é uma coisa, no sentido de um ente estático, mas uma realidade finita que é fundamentalmente possibilidade, potencialidade metafísica, ou seja, tendência para uma finalidade, finalidade que é o motor ontológico de todo o movimento possível, em concomitância com a mesma possibilidade infinita própria.

Esta infinitude que, após a realização das eleições, e perspectivado o trajeto geometricamente, parece assumir um caráter linear, como que percorrendo linearmente uma sucessão de pontos – cada uma das eleições possíveis –, é, na verdade, e do mesmo ponto de vista geométrico, de tipo esférico, pois, em cada possível eleição, o tesouro dos possíveis elegíveis é infinito em ato (de possibilidade), se bem que apenas uma de entre as infinitas possibilidades seja o valor, isto é, aquela que permite o acerto ontológico de cumprimento da vocação própria de cada ente eleito²⁵.

²⁵ É esta a intuição que está na base do sentido do melhor possível leibniziano, que contempla o melhor possível não para um indivíduo, isolado, mas o melhor para todos concomitantemente, sinfoniaalmente, o que implica uma harmonia (esta não é «pré-

É neste dom metafísico do ser, isto é, do ato próprio de cada possível, como possibilidade própria, que se baseia o sentido segundo o qual Lavelle pensa o ser humano como tendo sido criado co-criador de si próprio e do mundo que literalmente interessa. Cada eleição de um possível introduz, realizada, uma modificação no real, mas não apenas no real, antes também na relação do real com o possível, pois, modificado o real, toda a relação se modifica, ganhando o próprio possível uma nova formalização, pois a alteração do real altera o que o possível é.

Deste modo, o ser, para Lavelle, tem como realidade própria uma atualidade absolutamente presente, que consiste na sua infindável atualização a partir de uma essência primeira, que mais não é do que o valor próprio seu, valor que se descobre «penetrando» no seio de todo o valor, de toda a possibilidade, o mesmo ato de Deus enquanto dado providencialmente ao ser humano. Esta face de Deus voltada para a humanidade é a mesma possibilidade criada aquando da criação do mundo e em que Deus permanece como isso que faz com que a aniquilação universal não aconteça, o que necessita de um ato infinitamente atual.

Ato e fim

O valor não é algo de passado ou de futuro, embora toda a realidade já realizada e toda a realidade realizável dependam do valor, isto é, o próprio futuro depende do valor, mas, não havendo, em absoluto, senão o presente, *o valor é o absoluto da possibilidade*, mas como presença atual de possibilidade na atualidade de todo o presente²⁶, na relação única que há e que é a da eleição do valor a realizar. E esta relação não se dá senão no presente, melhor, é ela e apenas ela que constitui o presente. Se, em ato, e segundo a metafísica aristotélica, a relação não passa de uma simples categoria, isto é, um modo predicativo do ente, em Lavelle, é a relação que institui a ontologia própria

-estabelecida», mas logicamente necessária: e é desta necessidade lógica geral que deriva o pré-estabelecimento da harmonia «pré-estabelecida» no seu lugar ontológico próprio) entre o melhor possível para todos, com todos, sem exceção. O melhor mundo possível não é o mesmo que a soma de todos os indivíduos perfeitos, mas a perfeição possível que acomoda o ato dinâmico de relação entre todos os possíveis. Ora, a possibilidade é imperfeita e a perfeição absoluta não é possível, é apenas necessária, em Deus, que não é «coisa» deste mundo.

²⁶ Quer isto dizer que o presente tem sempre uma densidade total infinita, infinitude que é dada pela e na relação entre o finito realizado e o infinito realizável, entre o real concreto (físico, diriam alguns antigos) e o real metafísico, isto é, real que vai da pura possibilidade relativa à dimensão futura do presente concretizado.

do ente infinito, pois, sem ela, nada de tal finito poderia ser. Como em Platão, embora assumida com uma clareza que não se patenteia no fundador da Academia, é a participação – relação fundamental e fundante – que faz com que o finito seja.

O finito participa do infinito, o mutável do imutável (eterno), o imperfeito do perfeito, o bem relativo do bem absoluto, a criatura do criador, tudo de Deus. Não há um ser finito anterior à relação de participação, que, depois, se relaciona com o infinito, o ser finito é, total e absolutamente, na e pela relação com o infinito.

Assim, o valor é intemporal não porque «dure muito tempo», mas porque é precisamente sem tempo: é a eleição sucessiva do valor a realizar que, realizando o valor em ato, em ser, cria o tempo, precisamente como medida da diferença entre isso que foi a presença realizadora n e isso que é a presença realizadora $n+1$. E isto não apenas na linearidade da progressão – abstratamente considerada – de um atômico ato, mas na total e infinita integração de todo o universo dos finitos, na relação com o infinito: mas este não muda, o possível permanece sempre possível em seu mesmo metafísico ato.

Nas palavras do Autor:

«[...] la fin de l'univers ne se trouve jamais dans le futur ni dans le passé, mais dans le présent même où chaque possibilité s'actualise. Il n'y a jamais d'autre valeur que celle qui se réalise dans l'instant et par l'action de tel individu.»²⁷

Assim, quer o fim a realizar, o valor como absoluto da possibilidade ontológica própria, quer o ato de realização são presentes, melhor, são eles que constituem propriamente o presente. São, nisto, absolutos. Cada ato é, em si mesmo, um absoluto ontológico de presença quer relativamente ao nada quer relativamente à sua diferença própria, que o distingue ontologicamente do mais. Este absoluto é a marca – metafísica – da sua relação metafísica com o infinito e eterno. É esta relação que amarra o finito no infinito, o mutável no eterno, que constitui o seu absoluto contra o nada e com os outros: no seio do infinito, metafisicamente, todo o possível co-«existe» eternamente. Apenas o nada é dele disjunto.

O *presente de cada ato de ser humano* (e de cada ato de ser em geral, que não conta com a inteligência humana como algo de próprio seu, isto é, que

²⁷ T. V. I, p. 404: «[...] o fim do universo jamais se encontra no futuro ou no passado, mas no mesmo presente em que cada possibilidade se atualiza. Nunca há qualquer outro valor senão o que se realiza no instante e por meio da ação de tal indivíduo.»

é passivo, que sofre a inteligência, mais do que a exerce, conformemente ao nível de inteligência que nele se manifesta) *é concomitantemente valor e ato de realização do valor*, numa dialética ontológica em que a relação entre o domínio metafísico de possibilidade e o domínio ontológico de realização é dada, no caso do ser humano, pelo mesmo ato do ser humano em auto-poiesis²⁸. A construção da ontologia própria de cada ser humano é, então, uma dialética entre a atualidade que é – que já é –, que constitui o absoluto de uma diferença ontológica própria – que inclui a comunidade segundo o ser –, e a possibilidade, que também é, e que faz parte do ato não como coisa de origem analéptica, mas como coisa de origem proléptica (tomamos, aqui, obviamente «coisa» no sentido mais lato possível de «entidade» qualquer).

Não haveria qualquer possibilidade de mudança ontológica, de diferenciação ontológica, se não houvesse em ato, presente em cada, abstratamente considerado, instante ou estado de coisas ontológico imóvel, uma possibilidade que potencie a mesma mudança e que é o motor da dialética, pois é o que põe a diferença como possibilidade. Esta possibilidade, este fim abstratamente visto como manifestado pontualmente em cada instante, é o que faz com que o ato de ser nunca possa estacionar em qualquer estado já atingido. Esta possibilidade é o valor.

Como é óbvio, e sendo cada abstrato instante habitado por infinitas possibilidades, para que a evolução real não seja caótica, tem de haver uma qualquer linha ontológica de coerência lógica na construção do ato de ser real a partir da potencialidade infinita posta à sua disposição. Ou seja, a diferenciação ontológica, o trânsito ontológico entre estados de realidade concreta, não se faz de qualquer modo, aleatoriamente, caoticamente, mas segundo sucessão de continuidade lógico-ontológica, infinitamente integrada.

Esta coerência do trânsito ontológico é dada pela mesma dialética, pois o movimento ontológico dialético, por ser dialético, tem de seguir uma linha de coerência lógica e conseqüentemente ontológica que é a mesma dialética em ato. A dialética que constitui o movimento próprio de cada ato de ser não é uma dialética qualquer, anárquica, mas a que decorre necessariamente, em sua forma própria, do mesmo ato de criação de cada ato de ser – seja esta criação direta ou indireta, na forma da novidade, em seu

²⁸ E também em hetero-poiesis, pois, cada ato que cada ser humano produz modifica-o, mas modifica também o universo do ser finito como um todo, pois, ainda que tal ato interessasse apenas o ser humano que o praticasse, como este faz parte do todo mundano e essa parte foi modificada, o todo foi modificado com ela.

absoluto. É o ato de criação como possibilidade própria que lança a lógica própria de cada dialética de cada ato de ser. E não pode haver duas iguais, sob pena de serem a mesma, isto é, uma única, por absoluta coincidência de todo o pormenor. Cada ato de ser possui, desde a criação de sua mesma diferença, que o ergue ontologicamente, em si dado nesse e por esse mesmo ato, um fim possível próprio, que é o motor de toda a dialética onto-poietica que o vai realizando. Cada trânsito ontológico é guiado por este mesmo fim e serve este mesmo fim tão bem quanto mais adequado a ele for esse mesmo trânsito. No caso humano, quanto mais adequada for cada eleição de possíveis valores.

Assim, é o ato como fim que é o motor de toda a evolução de todo o ato de ser, de toda a possibilidade de valor, que depende do fim próprio com que cada ato de ser foi criado, isto é, surgiu do nada de si próprio.

Valor como «o interesse que temos pelo ser»

Esta formulação, que encontramos literalmente na página 326 do primeiro volume do *Traité*, pode parecer estranha, se tomarmos o sentido de «interesse» como algo de mesquinho e de egoísta. Mas já assim não será se, avançando um pouco na leitura do texto, atentarmos no que é dito: «Elle n'est point Dieu en soi, qui est l'être, mais Dieu par rapport a nous, c'est-à-dire en tant qu'il est objet de notre recherche et de notre amour.»²⁹

Isso que Deus é em si mesmo, em sua infinita realidade atual, isso não é o valor e isso, por definição, não tem ou pode ter valor, pois não há inteligência grande o bastante para o avaliar como um todo e este ato aplicado a Deus não faz qualquer sentido. Para uma tal avaliação seria necessária uma inteligência infinita em ato, única capaz do ato infinito de Deus. Mas tal inteligência é o mesmo Deus, de certo ponto de vista, pelo que tal avaliação corresponderia à avaliação de Deus por si próprio, o que, não sendo absurdo, é supérfluo. A avaliação é coisa própria dos seres finitos, porque são finitos e necessitam de pesar possibilidades. Nada disto faz sentido no ser infinito.

Aos olhos de um Antigo, seria mesmo considerado indigno que o divino (o divino de tipo pós-socrático e platónico, não o divino do ancestral mito helénico) se ocupasse com tal mesquinha atividade: em contrapartida, já a auto-contemplação, que é um puro «ver», um puro intuir, um puro conhe-

²⁹ «Ele [o valor] não é, de modo algum, Deus em si, que é ser, mas Deus relativamente a nós, quer dizer, enquanto é o objeto da nossa procura e do nosso amor.»

cimento direto e imediato, sem juízo, é a única atividade digna de tal perfeição infinita. Daqui, o ato-puro de Aristóteles como auto-contemplante eterno e exclusivo.

Já a participação põe Deus como possibilidade virtualmente infinita ao alcance de uma inteligência finita que, assim, o pode contemplar não em sua infinita grandeza, mas precisamente como algo que, através da presença criadora posta em cada sua criatura, convoca esta, digamos assim, linearmente, a um progresso ontológico cujo fim, inatingível, mas eternamente motor, é o próprio Deus. Este progresso não é uma possibilidade de confusão ou mesmo de fusão, pois quer uma quer a outra implicam que haja já duas ou mais coisas que se possam confundir ou fundir, mas um ato de amor, pelo qual o ente finito, infinitamente convocado a coincidir com o melhor possível de si próprio, se ama, amando Deus como fonte de toda a sua possibilidade própria. Todos os possíveis estão em Deus e apenas através do amor a estes possíveis, que é parte do amor a Deus, a parte segundo a qual, amando a Deus me co-crio nesse mesmo ato de amor, posso, em absoluto, ser.

«On pourrait dire qu'il y a entre la valeur et l'amour un rapport comparable à celui que nous avons établi entre l'être et l'acte. La valeur paraît plus proche de l'être et l'amour plus proche de l'acte, mais l'acte est au centre de l'être, bien que l'être en paraisse l'effet, comme la valeur est au centre de l'amour, bien que l'amour semble l'engendrer. La valeur, c'est l'être même défini comme objet d'un suprême intérêt, c'est-à-dire d'un acte d'amour. Et on peut dire encore qu'elle ne fait qu'un avec l'amour où l'être et l'acte s'identifient. [...] On peut donc dire que l'amour est l'acte par lequel la liberté affirme la valeur. Il est le oui suprême donné à la vie, qui se renouvelle dans chacune de nos pensées et dans chacune de nos actions à travers beaucoup de difficultés, d'obstacles et de périls.»³⁰

³⁰ T. V. I, pp. 430-431: «Poder-se-ia dizer que há entre o valor e o amor uma relação comparável àquela que estabelecemos entre o ser e o ato. O valor parece mais próximo do ser e o amor mais próximo do ato, mas o ato está no centro do ser, se bem que o ser pareça ser o seu efeito, como o valor está no centro do amor, se bem que pareça ser o amor a engendrá-lo. O valor é o próprio ser definido como objeto de um supremo interesse, quer dizer, de um ato de amor. E pode-se dizer, ainda, que o valor é unitário com o amor onde quer que o ser e o ato se identificam. [...] Pode-se, pois, dizer que o amor é o ato por meio do qual a liberdade afirma o valor. É o sim supremo dado à vida, que se renova em cada um dos nossos pensamentos e em cada uma das nossas ações, através de muitas dificuldades, de obstáculos e de perigos.» Este trecho citado é antecedido por este outro, de que

Este amor aos possíveis é um amor ao valor, isto é, um querer o bem da possibilidade do bem próprio, que corresponde a querer que o valor alcance o seu bem, quer dizer, que se realize. Mas esta realização sou eu próprio, como ato de eleição concretizante da minha possibilidade. *O amor ao valor é o amor à minha possibilidade no que ela tem de mais radical.* Mas, nesta mesma radicalidade, em que é dom de Deus, ao amá-la, amo o dom de Deus em mim e a Deus nesse mesmo dom divino. Eleger o valor é eleger Deus como possibilidade minha. Há, aqui, algo de paralelo à descoberta agostiniana, tardia, segundo o próprio, da presença de Deus no seio do mais profundo do ser da pessoa humana.

O valor, que não é o próprio Deus em si, é a descoberta, verdadeiramente interessada, pois dela depende o meu ser próprio, do melhor possível que há em Deus, dado à participação, como oferta para a possibilidade de meu ser. É o discernimento deste valor, como absoluto de minha própria possibilidade, que me permite ser e ser de uma forma mais ou menos livre, dado que a mesma liberdade³¹ mais não é do que esta eleição entre possíveis, segundo a intuição do valor como este absoluto do melhor possível para mim. Neste sentido, nunca há eleição alguma entre possíveis que não seja, de alguma forma, livre, pois, com maior ou menor discernimento, há sempre uma escolha segundo o que é possível em ato ser discernido como o melhor. Tal implica que a liberdade tenha níveis não discretos, sendo a mais perfeita a que elege o melhor bem possível e a menos perfeita a que elege o menor bem possível. Mas o nada nunca é elegível, pois nunca é uma possibilidade, dado que não há, no seio dos possíveis, a “possibilidade” do nada.

apresentamos em seguida a tradução (T. V. I, pp. 429-430): «Neste duplo movimento por meio do qual põe o possível e o realiza, a liberdade é concomitantemente inteligência e vontade. Só que não teria movimento algum para nos destacar do real, para imaginar o possível e para o atualizar, *se não fosse animada pelo amor do valor, que é o simples amor.* Sem ele, a liberdade seria inerte e permaneceria em si mesma um puro poder que nunca se exerceria. É ele que a obriga a entrar em jogo, que rompe a indiferença, que funda a opção, mas que vai bem mais além. Põe o valor, como o pensamento põe o possível, mas obriga-nos a pôr primeiro o possível, a fim de pôr o valor, cuja realização, de seguida, exige. Ele próprio nasce no intervalo que separa a nossa atividade própria do absoluto de que procede: procura sem cessar preenchê-lo. O termo valor evoca, ao mesmo tempo, o fim para que tende e a razão que o justifica. É a liberdade perfeita, quer dizer, que encontrou a sua própria necessidade, que se transforma, ela mesma, em amor.»

³¹ Aqui faz ainda todo o sentido a distinção agostiniana entre liberdade, como acerto ontológico da escolha – que é, para que seja livre, sempre pelo bem, inadjetivado –, e livre-arbítrio, como possibilidade lógico-ontológica estrutural antropológica da escolha.

Assim sendo, o papel da inteligência é literalmente fundamental, pois, quanto mais perspicaz for a inteligência, tanto melhor o valor – isto é, a possibilidade como possível próprio meu – me é dado, tanto mais próxima da realidade do possível está a intuição, tanto mais real como possível é o objeto intelectual³² sobre o qual a vontade se pronuncia. Mas esta vontade não pode ser algo de estranho ao mesmo momento cairótico em que se encontra, quer dizer, isso que é o seu ato próprio não pode ser outra coisa que não seja a mesma adesão ao melhor possível para si. O problema que se pode encontrar neste movimento como um todo não diz respeito à perfeição dinâmica da vontade, mas à perfeição dinâmica da inteligência, na sua relação com a vontade: que valor «propõe», isto é, ante-põe, dá a ver, intui, a inteligência à vontade como melhor possível?

Se se quiser abandonar esta formulação analítica entre inteligência e vontade, que acaba sempre por ser hipostática, útil em termos de compreensibilidade do mesmo ato da pessoa enquanto precisamente coisa agente e coisa agente complexa, mas que não deve ser tomada hipostaticamente, percebemos que o que Lavelle nos diz é que há, perante cada pessoa, um infinito horizonte metafísico de possibilidades, mantido por Deus, o qual tem neste mesmo horizonte como que uma face voltada para a pessoa, metáfora para a relação de participação como possibilidade de construção da pessoa a partir de um infinito tesouro de possibilidades que Deus põe ao seu dispor.

A possibilidade existe em Deus, como fonte possível de ser a realizar pela pessoa; a possibilidade existe na pessoa, como realização ainda não efetuada, isto é, carência; *o valor é a descoberta da possibilidade metafísica como o possível próprio para cada pessoa*: o seu ser como possibilidade ofertada por Deus, mas que compete à pessoa realizar.

Daqui, a referência ao interesse, pois é apenas a partir deste valor que posso eleger-me em ato como realização de uma possibilidade. O único momento em que estive totalmente afastado do valor foi quando surgi criado como repositório da relação de valor, isto é, como possibilidade de eleição de possibilidades, que é o que a pessoa é no mais fundo de seu ser. Neste ato inicial não fui ouvido, nele, nada elegi. Mas todo o restante de meu possível ato, de meu real ato, depende da eleição que fizer. E em cada possível momento posso exercer uma escolha radical, que sempre me situa ou no mesmo âmbito em que fui posto, na vida terrena, digamos assim, ou me retira deste âmbito, pela morte.

³² Neste sentido, os valores são todos objetivamente intelectuais; podem é referir-se a possibilidades de qualquer âmbito partitivo do real, segundo o modo partitivo escolhido; por exemplo, valores espirituais, valores morais, valores estéticos, ...

Cada escolha que a pessoa faz e que não é uma escolha suicida é uma escolha de vida, num sentido cuja radicalidade comumente escapa, pois não percebemos que, a cada abstrato instante, isto é, em cada concreta escolha, podemos escolher não ser mais segundo esta forma que consiste precisamente em escolher. Tudo o mais é alheio à pessoa como propriamente pessoa, embora não o seja enquanto, por exemplo, objeto físico ou químico ou biológico: mas isso não é uma pessoa.

A pessoa é esta possibilidade de escolha, esta realização de possíveis próprios seus, irredutivelmente, segundo a descoberta do valor, isso que a liga a Deus como o máximo de sua possibilidade, absolutamente inatingível como um todo, mas apropriável como o melhor de mim em cada escolha, possível antes da eleição, real-concreto, após a eleição. A proposta de Lavelle é uma proposta de salvação para o ser humano, é uma proposta de salvação por comunhão metafísica com Deus. Embora não tratemos do assunto neste estudo, podemos começar a intuir que o mal reside precisamente na realização de possíveis que não coincidem com os melhores à disposição da pessoa, assim a afastando de Deus, pois isso que se abraça, isso que se ama, não sendo o melhor possível, não é Deus como ofertado em valor.

Valor como excesso cuja produção depende de nós

Podemos, chegados aqui, interrogar, com toda a pertinência, se esta coisa da possibilidade e do valor nada mais é do que um exercício de salvação egoísta da pessoa?... Então, e a dimensão política, isto é, interpessoal da realidade humana? Não existe? Mas, se toda a restante obra de Lavelle encerra uma preocupação desvelada com o bem-comum, preocupação que encontramos logo nos escritos que compôs quando era prisioneiro de guerra, durante a Primeira Guerra Mundial³³, terá havido uma evolução individualista na sua preocupação com o bem?

A resposta é claramente: não.

A páginas 329-330, do *Traité des valeurs I*, encontramos a reflexão que passamos a transcrever:

«Mais le propre de la volonté c'est de se dépasser toujours: ainsi elle dépassera toujours tout objet dans lequel la valeur s'est momentanément incarnée; de telle sorte que toute valeur apparaît en même temps

³³ LAVELLE Louis, *Carnets de guerre 1915-1918*, Québec, Les Éditions du Beffroi – Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1985, 403 pp; esta edição conta com uma «Introdução» da autoria das filhas de Louis Lavelle, que assinam «M. et C. Lavelle».

comme non-donnée, comme étant un surcroît qu'il dépend de nous de produire. Car si la valeur elle-même réside dans une parfaite intériorité de l'être à lui-même, c'est-à-dire dans un acte purement spirituel, il est évident qu'au niveau de la condition humaine, il y a toujours un écart entre la valeur pure et l'emploi que nous en faisons. Mais nul ne peut pourtant la rendre sienne qu'à condition de la mettre en œuvre, de la communiquer et de la rendre efficace dans un monde commun à tous. Participer à la valeur, c'est l'actualiser, et, en l'actualisant, y faire participer autrui.»³⁴

Radica aqui substancialmente, nesta relação de comunicação política entre os diferentes atos de ser humanos, o fundamento da coisa política, segundo Lavelle.

A realidade puramente espiritual do valor como algo de meramente imanente ao ato próprio de cada pessoa, individualmente considerada, equivaleria à constituição de um estranho mundo de puro ensimesmamento ontológico, sem transcendência real alguma, sem qualquer possibilidade de qualquer transcendência que excedesse a mesma relação entre cada ser humano, como coisa individual, e a mesma fonte de possibilidade em que bebe a sua possibilidade ontológica própria. Por outras palavras, o mundo mais não seria do que um átomo relacional constituído pela participação pessoal do ato infinito de possibilidade.

O mundo constituído por mais do que uma pessoa, o mundo, assim essencial e substancialmente político, implica que a participação seja, recordando as palavras de Lavelle: «en œuvre», mas numa forma que implica uma comunicação num «monde commun à tous».

Como é que isto é possível, dado que nada há de mais propriamente íntimo ao ato que sou do que esta participação, que coincide, relembramos, com cada ato, que é a escolha por mim e para mim do que se torna na minha possibilidade própria e inalienável, escolhida de entre infinitas

³⁴ T. V. I, pp. 329-330: «Mas o que é próprio da vontade é constantemente superar-se: deste modo, superará sempre todo o objeto em que o valor se tenha momentaneamente incarnado; de tal modo que todo o valor aparece ao mesmo tempo como não-dado, como sendo um excesso que nos compete produzir. Pois, se o próprio valor reside numa perfeita interioridade do ser para consigo próprio, quer dizer, num ato puramente espiritual, é evidente que, ao nível da condição humana, há sempre uma separação entre o valor puro e o emprego que dele fazemos. Mas, no entanto, ninguém pode fazê-lo seu senão na condição de o realizar, de o comunicar e de o tornar eficaz num mundo comum a todos. Participar no valor é atualizá-lo e, ao atualizá-lo, fazer com que o outro nele participe.»

possibilidades postas à minha disposição em cada abstrato instante? Como passar de um ato que se afigura sem mediações como possivelmente o mais isolado, singular e até egoísta dos atos para um ato que instala precisamente isso que impede o mesmo isolamento, o mesmo egoísmo, sem, no entanto, atentar contra a irredutibilidade própria de meu ser, no que de mais profundo precisamente possui, é?

Que comunicação é esta? É uma comunicação puramente política ou possui uma dimensão propriamente ontológica? E, se assim é, como não atenta esta comunicação ontológica contra a supostamente radical e irredutível individualidade de cada pessoa?

A resposta encontra-se, mediatamente, no trecho que se segue àquele acabado de citar: «Participer à la valeur, c'est l'actualiser, et, en l'actualisant, y faire participer autrui.» É que a participação do valor não é um ato que isole a pessoa, pois isso de que se participa é o mesmo infinito de possibilidade. Neste, tudo existe como possibilidade. Tudo. Parece ser este o ponto mais difícil de entender, desde a lição platônica acerca do Bem.

Esta existência metafísica, como absoluto do possível, de tudo, infinitamente, sem lugar ou tempo, implica que todas as infinitas possibilidades estejam disponíveis, adequadas, *numa também infinita integração com as escolhas já feitas*. Quer isto dizer que, perante qualquer pessoa, há sempre um infinito de possibilidades, que imediatamente integram todo o possível já realizado, mas integram-no como novo possível, a realizar, a atualizar. Assim para tudo, assim para o movimento da própria natureza, ou, se se quiser, de todo o ser, mas também para essa parte especial do ser – especial para nós – que é o mundo das pessoas, parte integrante, infinitesimalmente integrada no mundo infinitamente mais vasto do ser.

Mas todo este mundo do ser está em permanente atualização, numa infinita dialética entre possibilidade e atualização dessa mesma possibilidade, que se torna imediatamente, isto é, no mesmo exato ato, nova possibilidade e, assim, infinitamente, enquanto houver mundo do ser. Este mundo do ser é a participação em ato que dá o todo da realidade em que somos. Esta realidade mais não é do que uma relação ontopoiética com o Ato Puro, com Deus. *Esta relação é, concomitantemente, realização da imanência e manifestação da transcendência*. Mas não há confusão entre a realização da possibilidade mundana e isso que a permite, isso que é a fonte da sua possibilidade. A melhor ilustração imagética para esta relação, como já foi visto, é, ainda, a que Platão avança na icônica do sol, segundo a qual não há confusão possível entre o sol como fonte absoluta de irradiação e cada um de seus raios e o que produz, realmente cria, passe o aparente anacronismo.

Ora, de este horizonte de participação, de este infinito possível infinitamente disponível, faz parte, como possibilidade posta perante cada possível ato de cada pessoa, todo o horizonte mundano como possível, com tudo o que nele está, *incluindo as outras pessoas*. Mas estas pessoas, neste horizonte de possibilidade, não são coisas, não são mesmo seres no sentido de algo estático ou definido, definitivamente definido, mas são, antes, também elas, *possibilidades*, que há que tornar sucessivamente reais ou são aniquiladas. Assim sendo, em cada possível ato de eleição de possíveis, está necessariamente presente como possibilidade própria, no seio da infinitude de possíveis, posta à disposição de quem escolhe, tudo o que é realmente possível, nesse abstrato instante. E tal inclui tudo o que é possível universalmente naquele «kairos», naquele momento oportuno próprio, único, insubstituível, irrecuperável, irrecuperável, absolutamente.

Ora, de tal faz parte *a possibilidade de tudo o que está, como quem escolhe está, em ato de trânsito ontológico*, em ato de escolha e realização da mesma possibilidade escolhida, valor eleito e a realizar. Quer isto dizer que, a cada escolha de possíveis, é dado como horizonte metafísico de possíveis tudo o mais *como possibilidade*.

Todas as possibilidades fazem parte de um mesmo tesouro metafísico, posto à disposição do finito para que seja. Todas elas se relacionam harmonicamente umas com as outras nesse tesouro: Platão diria que todas se harmonizam no ponto de absoluta irradiação que é o sol – que, assim, as une como pontual, adimensional, fonte única; o *Génesis* diria (diz, na propriedade de suas palavras) que a harmonia inicial está dada pelo único ato criador de Deus, que marca o criado com o selo etiológico do seu obreiro, que inclui o selo teleológico-escatológico-soteriológico nele literalmente imposto, desde o início. É também nesta intuição, dita destes dois modos diferentes, mas não diversos, que Leibniz se baseia para a sua visão monadológica do ser transcendente e imanente e sua relação.

Mas a comunicação não acontece apenas pela unificação divina inicial do ser, a esta há que acrescentar que cada eleição, pelo real que introduz no mundo do ser, modifica este como um todo, modificando as possibilidades, não em si, não enquanto tais, mas nas suas relações, quer com o real que delas depende quer entre elas. No pormenor, quando elejo um valor, realizando-o, esse valor, se bem que próprio meu e só meu, de certo ponto de vista, não é metafisicamente isolado, antes se integra no tesouro metafísico de possibilidades universal. Ora, cada uma destas possibilidades é um valor para um ente qualquer; valor próprio seu como o valor próprio meu é valor próprio meu. Na sua relação metafísica, todas as possibilidades se encontram

interligadas e o que é uma possibilidade de algo só o é porque esse algo, assim possível, é o que é porque o é na relação com o demais.

Assim sendo, se se modifica o universo dos possíveis – e tal sucede sempre que uma possibilidade é eleita – tal implica que a relação entre as possibilidades muda e todas as possibilidades mudam na e pela relação com aquela que mudou. Esta evidência, que pode não ser óbvia, é incontrovertível.

Em resumo: se se muda a condição real de uma possibilidade, muda-se, com ela, todo o universo de possibilidades na sua relação, logo, as mesmas possibilidades, na sua relação, são modificadas: o que era possível de um modo universal num considerado momento n já não o é num determinável momento $n+1$, determinado posteriormente à mudança realizada pela escolha do valor. Melhor dito, é esta mudança que faz com que se passe de um momento n para um momento $n+1$, e o sentido de «posterioridade» é dado por este trânsito ontológico, assim criando o tempo.

Percebe-se que a escolha é, humanamente, a única possibilidade de não-aniquiação posta à disposição da pessoa: se não se escolhe, é-se anulado como pessoa, passa-se a ser indiscernível da mera matéria, que é apenas passional, isto é, que não escolhe, nunca escolhe, é apenas escolhida: esta passionalidade total da matéria como coisa escolhida pela própria inércia do movimento da natureza é a mesma natureza em seu movimento. Este sentido puramente passional não deve ser confundido com esse outro sentido que é o da potencialidade: esta não diz respeito apenas à possibilidade de sofrer desde fora, mas encerra também uma outra possibilidade, a de agir. A potência não é potência de potência apenas – que o é também –, mas potência de ato. Como a realidade não é estática, antes dinâmica, cinética e dialética, em sua mesma cineticidade, qualquer ato realizado é, imediatamente, uma potência para um outro sucessivo possível ato: é esta possibilidade, sempre renovada, que constitui a mesma potência.

Neste sentido, cada novo ato realizado, ao tornar-se potência de possíveis outros atos a realizar, é valor, pois, na sua potencialidade – que é atual no que é – é elegível, logo, ontologicamente valor. No concreto da sua dialeticidade dinâmica e cinética, a pessoa humana constantemente se elege, a partir de si como potência de e para si, incessantemente, em sua vida vigeil, sem o que imediatamente cairia no nada de si própria como propriamente pessoa.

Assim sendo, a pessoa é concomitantemente passiva e ativa, entesourando ontologicamente a passividade toda a potencialidade como possibilidade sofrida, isto é, já havida, como se cada ser humano fosse – e é – uma passividade sempre capaz de sofrer a escolha que ativamente faz. Mas é esta passividade

acolhedora que permite a continuidade monumental da pessoa, pois é ela que integra o realizado e lhe confere, por essa mesma integração, um caráter de nova possibilidade-potencialidade.

Ora, sendo esta passividade a própria natureza, em sentido universal, pode-se dizer que há uma natureza no ser humano, mas que ela é pessoal, e apenas pessoal, sendo constituída pela sua mesma passividade, que assume um modo de integração monumental e memorial, constituída pela pura capacidade de sofrer atos e pela realização concreta destes. Não há uma natureza humana, pois não há uma integração ontológica deste tipo no que diz respeito à relação política entre os seres humanos. O que há é uma analogia entre todos eles, uma semelhança paradigmática incomunicante em si, mas protocolarmente comparável. Esta comparatividade e comparação é de tal modo poderosa que chegam os seus resultados a ser hipostasiados na forma de isso que se chama uma natureza humana universal³⁵.

Neste sentido, uma natureza humana, se existisse, implicaria um movimento da pessoa ao modo da matéria. Assim, o que, no restante do ato geral de participação, é simples movimento passional, é, no movimento humano, fruto de uma constante afirmação e reafirmação de atos de escolha, que podem, cada um, modificar a vetorialidade natural do movimento da participação, não apenas considerando o âmbito proximal da pessoa, mas considerando o âmbito universal de toda a participação. Se deixada a si própria, a natureza seguiria o vetor de seu movimento de uma forma linear, necessitante. Mesmo o que, nas ciências físicas, se considera como singularidade, que muda radicalmente o modo do desenrolar ordinário da evolução da natureza, mais não é do que o mesmo prosseguimento do mesmo inicial movimento onto-gerador nela incoativamente posto: as inflexões, por mais

³⁵ Nas versões míticas associadas às religiões de tipo cosmogónico-cosmológico e antropogónico, a criação da humanidade corresponde ou à criação de um ser humano prototípico ou de vários seres humanos prototípicos. Esta prototipia é ontológica e cada um destes protótipos funciona ao modo dos paradigmas platónicos, encerrando em si a essência substantiva da humanidade. Nestes casos, podemos dizer que há uma humanidade transcendental, ontologicamente falando, de que cada ser humano participa. A humanidade desabrocha destes paradigmas como as folhas de uma árvore, com uma relativa autonomia, nem sempre como parte da árvore, que é a verdadeira (assim a define o mito matricial) humanidade. O mito criador judaico-cristão foge a esta tipificação, pois o que é criado não é um paradigma a participar, mas um ser humano único, pessoal, que transmite – em relação política com um complemento biológico pessoal apropriado irredutível, uma outra pessoa que lhe é biologicamente complementar num mesmo nível ontológico – a vida e o ser através de um ato político transcendente: a união sexual fértil.

radicais que sejam, fazem parte do programa de evolução, programa que não tem quem o reescreva³⁶.

Ora, precisamente, ao ser humano foi dada a possibilidade de modificar o movimento ordinário de pormenor da natureza com cada escolha sua e é nisto que consiste a sua capacidade de participação, que faz dele co-autor do mundo, não apenas num sentido em que interpreta um eventual guião de possibilidades que para si foi escrito, mas num outro sentido, muito mais nobre, segundo o qual lhe foi dada como possibilidade própria essa soberana possibilidade de reescrever o argumento geral através de uma infinita série de escolhas, todas elas irredutivelmente necessitantes da mesma evolução mundana universal: depois de realizada a escolha, o universo do ser fica para sempre atualmente modificado e esta modificação não decorreu direta e imediatamente de uma qualquer natureza, mas diretamente da apropriação pessoal que cada pessoa faz de sua potência como possibilidade de recriar o programa do universo.

Cada modificação que ocorre no mundo, por «menor» – qual o critério ontométrico que pode presidir a esta medida e comparação de grandezas? – que seja, modifica o que o mundo é como um todo. O todo mundano considerado abstratamente num determinado abstrato momento n é diferente do todo mundano abstratamente considerado num outro momento $n+1$. De certo ponto de vista – em que não há uma transcendentalidade unitiva no mundo – são dois mundos diferentes. Tal verifica-se quer a modificação seja mecânica ou não. Como Heraclito bem percebeu, o mundo é este constante mudar em imensidade de pormenor, que corresponde à atividade que mantém o ser sendo. Ainda segundo Heraclito, é o *Logos* transcendental e transcendente que dá unidade a esta mutação constante e ininterrompível. O que é específico do ato de ser humano é participar nesta mudança através de atos que não são mecânicos, não são necessariamente mecânicos. Aqui

³⁶ Relembre-se que, sem a prática própria do ser humano, o universo natural seguiria uma atividade totalmente dependente da pura mecanicidade do programa evolutivo implicado no primeiro ato fundador do universo. A mesma casualidade faz parte de tal programa, pois, se não fizesse, em absoluto, não seria possível. Apenas a possibilidade humana de contrariar tal mecanicidade anula esta fazendo com que, se bem que a sua mesma possibilidade também faça parte do tal programa inicial, este contemple a possibilidade genérica e matricial de sua contraditoriedade mecânica, sem que tal provisão determine a contraditoriedade mecânica a haver: e tal é o fundamento ontológico universal do livre-arbítrio e da diferença entre a pura naturalidade passiva do universo sem o ser humano e isso que é o suplemento que este último acrescenta ao universo: a cultura como fruto da sua ação na natureza contra a pura necessidade.

reside quer a nobreza do seu estatuto quer a responsabilidade que o mesmo lhe confere. Esta tensão encontra-se superiormente trabalhada e refletida nas obras dos grandes tragediógrafos gregos Ésquilo e Sófocles. Mas é apenas com Sófocles que a questão da plena responsabilidade do ser humano é resolvida quer através da tragédia de *Antígona* quer através da não-tragédia de *Édipo em Colono*.

A esta inaudita capacidade dá-se o nome de liberdade como possibilidade de escolha, possibilidade irreduzível no ato que realiza: neste mesmo ato, é o que é e nada pode atentar contra tal. Note-se que habitualmente se pensa que a liberdade é condicionada por n finitos fatores, quando, na verdade, ela é sempre condicionada não por finitos fatores, mas por infinitos fatores, que são as mesmas infinitas possibilidades postas perante si em cada possível ato de participação. E cada nova realização de valor de cada pessoa, bem como cada nova mudança mecânica muda a generalidade de possibilidade deste mesmo infinito de «condicionalismos».

Os outros habituais condicionalismos mais não são do que possibilidades, em número finito, entre infinitas outras. A sua relevância, assim perspectivada, torna-se muito diminuta, bastante irrelevante, pois, logicamente – e é sempre a lógica como absoluto metafísico que aqui impera, nada mais –, *no momento da escolha todas as infinitas possibilidades têm exatamente o mesmo peso*. Compete ao ser humano inteligir a melhor, isto é, o valor melhor, a melhor possibilidade de realização de ser, e escolher. À partida, a escolha é logicamente indefinida e logicamente indefinível. Em metafísica, não há bolas de cristal ou magia, que possam substituir a mediação do ato de inteligência, a intuição do possível.

Assim, a comunicação, a que se aludia acima, depende das mesmas condições gerais da participação. Em cada possível ato, em cada possível escolha, como parte integrante do mesmo infinito disponível, apresentam-se também as outras pessoas. Neste sentido, *todas as outras pessoas são possibilidade minha*. Esta evidência faz ver o mundo político, a dimensão política da realidade universal, a uma luz radicalmente diferente.

O outro, bem como o todo da realidade como possível, não surge como um competidor por um ser finito, mas como parte do todo das possibilidades universais, isto é, das possibilidades próprias também de cada pessoa. Tal implica que o conjunto dado das pessoas existentes como possibilidade em cada abstrato instante é parte de mim, de meu ser, como possibilidade. Tal implica imediatamente que o melhor possível de mim próprio passa necessariamente pelo melhor possível dos outros: quanto melhor for o ato dos outros, como possibilidade para o meu ato, tanto melhor pode ser o

meu ato. Só tenho a ganhar, se se quiser ver a questão a partir do miserabilista utilitarismo, com o melhor bem ontológico dos outros, real, mundano bem, pois este é sempre parte do todo de minhas possibilidades próprias.

Assim, ao participar das possibilidades que são postas perante mim, imediatamente participo dos outros como possibilidade e, assim, reciprocamente, no que constitui a verdadeira cidade, que se compreende facilmente sempre foi global: a verdadeira globalidade da «oikia» humana não é física, é metafísica, como bem percebeu Santo Agostinho, na sua *Cidade de Deus*.

Conclusão

Pelo que ficou estabelecido, nesta nova visão da essência e substância do bem-comum, pois é obviamente do que aqui se trata, proposta por Lavelle, a comunicação tem uma vertente ontológica, mas apenas como realização da possibilidade metafísica própria de cada ser humano, comungando todos eles de todos eles, como possibilidade. A relação metafísica com os demais seres humanos implica que cada escolha que qualquer deles faça tenha imediatamente implicações, mais ou menos próximas ontologicamente, mas sempre reais, sobre todos os outros, como reais possibilidades.

Esta finíssima integração dos atos e das possibilidades atuais de todos os seres humanos presentes no ato do mundo dá uma muito mais profunda e nobre dimensão à prática humana como eleição de possíveis que, assim, se revela como uma verdadeira capacidade de criação de realidade a partir de um infinito de possibilidades.

Se a sua profundidade reside na mesma capacidade de beber metafisicamente o possível do ser, a sua nobreza reside na realidade da possibilidade de escolher sempre o maior bem possível, assim a inteligência esteja suficientemente aberta e pura para o intuir. Esta conjunção de pura intuição do bem a realizar e da sua escolha recebe o nome de amor. Assim, poder-se-á resumir a filosofia do valor de Lavelle como o pensamento da *transformação da descoberta do valor em ato de amor: este é a realização daquele*.