

Metafísica do tempo na obra de Louis Lavelle

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do
projeto UID/FIL/00701/2016

Título Metafísica do tempo na obra de Louis Lavelle
Autor Américo Pereira
Coleção Estudos de Filosofia
Diretor Carlos Morujão
Conselho editorial Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Jorge Teixeira da Cunha

© Centro de Estudos de Filosofia
© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Ana Cunha
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação acentográfico
Impressão e acabamento Europress, Lda.
Depósito legal 0
Tiragem 200 exemplares
Data maio 2018

ISBN 9789725406076
ISBN e-book 9789725406083

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



PEREIRA, Américo José Pinheira
Metafísica do tempo na obra de Louis Lavelle / Américo Pereira. –
Lisboa : Universidade Católica Editora, 2018. – 96 p. ; 23 cm. – (Estudos
de filosofia. Filosofia teórica). – ISBN 9789725406076
I – Tít. II – Col.
CDU 1 Lavelle, L.
111

Américo Pereira

Metafísica do tempo na obra de Louis Lavelle

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2018



*Dedicado à Memória
do
Padre Professor Doutor
Manuel Barbosa da Costa Freitas*



Índice

Introdução	9
Capítulo I	
Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato	21
Capítulo II	
Tempo e pensamento: a consciência	39
Capítulo III	
Tempo e espaço	50
Capítulo IV	
Tempo e ação humana	59
Capítulo V	
Ato e ser	70
Bibliografia	88
Fontes	88
Siglário para as fontes	88
Auxiliares (citados ou usados durante o estudo)	89
Anexo: Obras de Lavelle	91



Introdução

Desde os mais remotamente antigos tempos humanos de que há humana memória que o tempo tem constituído motivo de reflexão, variegada, sempre profunda no que aos grandes textos da história da cultura diz respeito. Na nossa tradição, dita ocidental – não discutimos, aqui, este tipo de questões –, os mais antigos textos refletem uma preocupação humana fundamental com o tempo.

Desde a aurora da humanidade que esta procura perceber o que é isso que corresponde à transição, constante, incoercível, dos atos, consubstanciada na diferenciação de tudo: ora assim, logo, não-assim. Este movimento inexorável, de algum modo – que nunca será conhecido –, fez nascer isso que, a partir de certo momento, passou a ser referido – pois conhecido não pode ser – como «tempo», nas diferentes culturas e civilizações, com vários modos de apropriação nocional e designação linguística.

No entanto, o sentido fundamental para o tempo é comum, universalmente comum, salvo as imensas variações de pormenor, que constituem, neste tema como em todos os grandes temas, isso que dá diferença aos atos humanos coletivos e permite, assim e só assim, a cultura, na forma de «culturas».

Ora, formulando a questão negativamente, em que é que dos testemunhos humanos de sempre não há marcas quaisquer de uma qualquer noção de tempo, de «temporalidade», para usar um termo mais moderno, se bem que redundante no que diz respeito ao sentido profundo da experiência humana, que foi sempre, precisamente, de «temporalidade»?

É difícil encontrar algo de monumental indiscutivelmente humano em que não haja uma qualquer marca que aponte para uma noção de tempo. Mesmo no que há de mais antigo, por exemplo, as inumações de restos mortais *humanos*, em que os cadáveres *humanos* são acompanhados por utensílios e materiais diversos, cuja presença só faz sentido num fundo transcendental de

tempo. Nas ditas representações – que mais serão propriamente encarnações rituais de entidades míticas, o que é diverso – que se encontram em Lascaux, em Altamira, para mencionar apenas estes dois exemplos cimeiros europeus, que sentido fazem tais «representações» sem um fundo transcendental de tempo, sem a noção de que no momento da feitura se consubstancia, de algum modo, o que foi e o que poderá ser?

Que significado fundamental restaria de uma *Epopéia de Gilgamesh* sem o pano de fundo, mais uma vez transcendental a toda a narrativa, de tempo? Que se diz querer – desejar, talvez, apenas? – o protagonista senão exatamente escapar à usura aniquiladora do tempo, isto é, do movimento que acarreta manifesta «entropia», mesmo que o texto lhe não possa chamar assim? Não é *Gilgamesh*, em sua epopeia falhada, o primeiro que sabe da entropia e contra ela procura lutar? Luta que perde.

Nesta luta, não é contra o tempo, mais poderoso do que todos os deuses, que Gilgamesh luta? Não é o pânico dos deuses, fora do tempo, que lança estes contra esse que quer vencer o tempo e, assim, ser como tais deuses? No entanto, *como vencedor do tempo* não seria ele mais poderoso ainda do que os outros? Não é este sentido, talvez tão antigo quanto a própria humanidade, de esse que luta contra a entropia que é o sentido fundamental da relação de cada ser humano com o tempo?

De certo modo, a própria epopeia aqui em causa responde a esta questão, mas a partir de uma outra perspetiva, pois tal narrativa transporta não apenas um sentido de derrota do ser humano perante o tempo – evidente e inescapável no caso de Gilgamesh –, mas é também portadora de uma outra mensagem, precisamente a da vitória de dois seres humanos, especiais, sobre o tempo, esses que ganharam a vida eterna, Utanapishti e a sua Mulher – equivalentes do casal bíblico Noé e sua Mulher – que, tudo *fazendo bem* para contrariar a usura do tempo, dele se libertaram, ganhando a vida eterna.

Neste primeiro grande texto da humanidade de que dispomos monumento e memória, já o tempo na sua relação com o eterno, aparece de forma muito clara e apontando para as questões fundamentais: o absoluto do ato, o «eterno»; a relação entre o absoluto dos atos, precisamente o movimento, de que o tempo é a noção usurária, entrópica, inimiga de tudo, sobretudo da humanidade.

No entanto, a mesma epopeia fornece a resposta teórica para a anulação da entropia, através do acerto da ação humana: o mesmo movimento que

corrói pode ser utilizado, enquanto houver movimento, para manter o movimento humano correto. Nasce, aqui, o sentido da ordem, da ortótese da agência humana, da possibilidade humana de luta contra o que, sem a correta ação humana, é algo de tendencialmente caótico e destruidor da mesma humanidade e do seu mundo, com ela.

Do que ficou dito, pode arriscar afirmar-se que já na *Epopéia de Gilgamesh* há uma «metafísica do tempo», claramente não em termos filosóficos, mas expressa poeticamente, numa poesia de um espantoso rigor nocional metafísico, ainda que sem “ciência” para o dizer. Mas o dizê-lo assim poeticamente talvez seja o primeiro grande passo para a constituição de toda a ciência, pois toda ela depende da conceção metafísica quer do movimento quer do tempo quer, ainda, do absoluto do ato que a ambos sustenta. Tudo isto se encontra já em *Gilgamesh*.

No seio da mesma grande tradição próximo-oriental, como entender essa outra epopeia humana, consubstanciada na figura paradigmática do Job bíblico, sem a referência transcendental ao tempo, sobretudo na sua forma de medida do movimento dos vários atos fundamentais que a narração apresenta, na sua diferença, mas, especialmente, no seio dessa mesma diferença, de medida – como no caso do casal que ganhou a vida eterna, na *Epopéia de Gilgamesh* – da presença do que não muda, quando tudo muda, *a ordem que é a fidelidade?*

Como compreender a relação entre pessoas, sem esta ordenação do tempo, da sucessão dos atos, no absoluto que são, na relação entre si?

Em *Job*, há o tempo do caos de todos, mesmo do divino em sua primeira apresentação, e há, único, o tempo da ordem, o de Job, que nunca se desvia do que dá sentido ao movimento, *assim dominando o tempo*, assim se situando num absoluto que nada, nem sequer Deus, pode anular, desviar, perverter: o sentido do absoluto de cada ato e de todos os atos que obedecem a um mesmo fim.

Eis encontrada a forma humana de vencer a entropia, não contra o tempo, mas segundo o tempo: o que não se pode anular ou sequer controlar, porque requereria um ato infinito – precisamente, o que anula o tempo – pode ser assumido no absoluto do que é: o finito Job, submetido ao movimento e ao tempo, convoca isso que não está submetido ao tempo para reconhecer o absoluto presente no relativo. O que Job é. É-o, no que é, absolutamente: não há tempo que vença tal.

Dada a grandeza do que está em causa na dimensão substantiva da própria obra, não nos deteremos no restante da *Bíblia*, no entanto, nada dos textos bíblicos faria sentido sem a transcendentalidade metafísica do tempo como suporte da relação narrada entre o divino e o humano. Tal relação decorre em contínuo movimento, é neste movimento que o divino em si se manifesta ao não-divino em si, é no seio do movimento profano que o sagrado se põe, se impõe, como marco absoluto, precisamente esse que permite que se meça em sentido absoluto a diferença entre os atos, isto é, que permite, assim, o tempo.

Sem a marca divina, qualquer, não há tempo, há apenas um caos de movimento, sem sentido, por definição. O tempo mítico da Escritura Bíblica movimenta-se, assim se assume no próprio mito, entre o «alfa» da criação e o «ômega» de uma não-destruição, antes, de uma nova criação.

É este sentido *do novo* – que é o que marca cada uma das hierofania-teofanias – que dá ao tempo bíblico e a toda a civilização que nele se ergue, o sentido de um tempo não-circular, reto, talvez melhor, espiralado, em que o absoluto da diferença, sem anular a semelhança paradigmática com o modelo divino, impede que possa haver circularidade plana: o novo é sempre um passo em frente, mesmo que referido a um eixo, no caso, a Providência, como presença do criador na criatura.

Este movimento assim concebido metafisicamente implica que nunca se viva no tempo, pois não há anterioridade do tempo – lógica ou ontológica – relativamente ao que se movimenta, se diferencia, mas que se viva com o tempo, que se viva mesmo «o tempo», mas como noção do absoluto da diferença e do movimento.

O contributo propriamente helénico e das civilizações de que a helénica dependeu para a reflexão acerca do tempo é famoso. O velho «Kronos», esfomeado de futuro para converter no real do seu presente, pois não podia realizar passado ao não poder aniquilar os filhos, é figura incontornável da cultura universal.

Esta figura, no entanto, escapa ao sentido comum que se lhe atribui. O que surge como assimilável ao passado é dado na estranha forma dos representantes do futuro – possíveis e atuais – que são os filhos; mas estes filhos adquirem o seu lugar próprio porque são vomitados pelo pai. Neste vômito cronológico, a substância posta em liberdade – livre da interioridade impossibilitadora de ato a que a prisão no ventre do tempo obrigava – é, num mesmo ato, o passado, o presente, o futuro.

O que sucede, então, é que o tempo vomita, liberta, não “coisas” de tempo, mas *todo o movimento que constrói isso que é o cosmos*.

Ora, o que «Khronos» vomita são os seus próprios filhos, isto é, é ainda a sua semente, a sua essência. Então, o que sai do ventre do Tempo é o absoluto do movimento, na forma do possível, da sua realização, da sua atualidade, da sua memória e monumento, e, deste modo, sai também isso que acompanha tudo isto, o tempo.

De algum modo, o tempo vomita-se a si próprio, na forma dos seus filhos. Tal significa que, afinal, não há, nunca há, no cosmos, libertação do tempo: este vomita sempre a sua forma transcendentalmente, tudo manchando. Nada supera o tempo. Nada escapa ao tempo.

E nada escapa ao tempo, porque este é, ainda, uma forma evoluída do “avô” «Khaos», através de Eros, da Terra, do Céu. O tempo é, assim, ainda, a marca da presença da desordem no seio da ordem. A sua presença é indelével: por isso simbolicamente engole os filhos e neles permanece como marca genética e marca imperial-depredatória. Toda a realidade é assim, *toda a realidade*, por mais livre – ordenada e autónoma (filhos vomitados) – que pareça ser, *é sempre escrava do caos*. É, ainda, a velha noção da entropia que aqui encontramos poeticamente formulada, mas de uma forma marcante e sem ilusão.

Na *Iliada*, o tempo que encontramos, apesar de estarmos em pleno mito, é já um tempo perfeitamente cronológico, em sentido moderno. Os acontecimentos sucedem-se uns aos outros segundo um modo etiológico e etiológico em termos da preeminência do que foi sobre o que é e o que pode vir a ser. Há, manifestamente, um destino, mas não como algo teleológico, antes pre-determinado pela estrutura cósmica em que é sempre a erótica da adveniência do ser marcada indelevelmente pelo caos originário que domina.

É um mundo necessariamente entrópico, de sucessiva degradação, a partir de algo que nem sequer teve vez alguma uma idade de ouro: o mundo começou mal e irá acabar pior. As sequências, que surgem retratadas nas obras tragediográficas, com exceção das *Euménides*, de Ésquilo e do *Édipo em Colono*, de Sófocles, demonstram como a degradação ontológica prossegue e se adensa.

O tempo deste mundo é um tempo plenamente cronológico, no sentido moderno já aludido, mas é também cronológico no sentido ontologicamente mais profundo dado na mítica noção do movimento que sucessivamente procura aniquilar o futuro eliminando os frutos próprios de todo o movimento.

No entanto, há uma exceção no que diz respeito à mítica geral da *Ilíada*: não é um qualquer seu pormenor insignificante; pelo contrário, é toda uma nova e profundamente diversa epopeia: é a própria *Odisseia*.

Note-se que nesta superior obra se digladiam precisamente duas conceções cosmológicas profundamente relacionadas com as duas formas de tempo humanamente pensáveis: por um lado, e na sequência mítico-metafísica da conceção de tempo da *Ilíada*, encontramos o ato, o movimento do mundo e a noção de tempo associada ao sentido da degradação onto-cosmológica, consubstanciada em todas as forças que se esforçam denodadamente para evitar que Odisseu regresse ao seu «topos» ontológico próprio, o que representaria uma vitória manifesta da ordem contra a desordem, personificada no movimento tirânico dos homens que se apoderaram de seu palácio e querem substituir Ulisses como, precisamente, princípio ontológico da ordem em Ítaca.

Por outro lado, encontramos o movimento, consubstanciado na figura do próprio Odisseu – nisto protegido maternalmente por Atena, a deusa do «lo-gos», da ordem, da metamorfose pro-lógica, cuja ação parece sempre ser efetuada em tópica eterna, não-temporal –, constantemente em luta contra a entropia ontológica em todos os lugares em que passa. No entanto, quem pensou esta epopeia sabia bem que há sempre uma presença pro-caótica em tudo, pelo que, de vez em quando, põe o próprio Ulisses a servir a desordem, agindo irracionalmente, o que se traduz em perda de sentido do movimento lógico de regresso, isto é, em perda de tempo: o regresso, tão desejado e tão querido, demora dez anos.

Mas Odisseu vence tudo e todos e completa o ciclo de vinte anos de movimento de retorno, assim vencendo tempo, não como coisa linear – está mais velho –, mas como coisa circular; perdeu tempo, mas não se perdeu no tempo e Atena metamorfoseia-o em algo de ontologicamente jovem. O ciclo do tempo não anulou o absoluto do ato, do movimento – o que já se sabe ser impossível – mas transformou Ulisses (e Penélope, o fim da nostalgia) em algo de mais sábio.

Com a *Ulisseia*, Homero instala o sentido da linearidade do ato em atos sucessivos posto, sempre dirigido a um fim, fim que anula o sentido antrópico do tempo. Homero transforma o tempo em escola de sabedoria; a entropia em poética onto-antropológica e, por via desta onto-antropologia, em poética onto-cosmológica.

O sentido que Lavelle tem quer do absoluto do ato quer da realidade co-criadora da ação humana já aqui está presente, não como antecipação a Lavelle, não como ilusão retrospectiva, mas como coincidência no acerto intuitivo com a matriz fundamental da «energeia» do ser, do cosmos, do mundo.

Ao transformar as Erínias, as deusas verdadeiramente supremas da mítica helénica, perante cujo indefetível poder Zeus faz figura de impotente, em *Euménides*, Ésquilo muda radicalmente o sentido cosmológico da cultura e civilização em que nasceu. Ora, tal significa anular o sentido pró-caótico do tempo, que passa, então, de uma inexorável degradação ontológica, entrópica, a algo que mais não é, já, do que a medida do possível da onto-poiese antropotópica, isto é, a medida do possível da ação humana no sentido da manutenção da ordem ou mesmo da criação de formas superiores de ordem do cosmos, na parte que depende do ser humano.

Sem carácter de necessidade, no entanto, pois o tempo pode continuar, assim a ação humana o dite, a ser a medida da degradação: mas já não o é necessariamente. Ora, o que tal significa é a libertação do ser humano da necessidade do destino: a transformação das Erínias em *Euménides* é a negação da necessidade do destino. A benevolência é fruto de uma orto-onto-praxia, de uma «agatho-praxia», de uma ação cocriadora do ser humano que, ainda que talvez apenas momentaneamente, impõe ordem anticaótica não apenas «no» mundo, mas, verdadeiramente, «como mundo». Este é o tempo da possibilidade teleológica do bem onto-prático, por oposição ao tempo da necessidade étio-prática de um movimento que condenava necessariamente porque estava marcado por uma dinâmica sempre pró-caótica, por um «eros» tendencialmente alógico.

Sófocles, homem maduro, percebeu que tinha de anular o movimento onto-cosmo-perversor aniquilando a hereditariedade de Zeus manifesta na – e infestante da – família dos Labdácidas: assim, matou Antígona, matou, com ela, o «anti-logos» que tal poluição genética provocava. Mas a sua genialidade obrigou-o a deixar presente isso que sabia bem que habitaria para sempre o movimento antropológico no seio do mais vasto movimento do cosmos: Ismene, a irmã covarde, permaneceu viva e, com ela, a tendência caótica para a humana necedade. O tempo caótico foi profundamente diminuído em sua grandeza ôntica, mas permaneceu vivo.

Mas o movimento do mundo permitiu que o Sófocles maduro se transformasse no Sófocles sábio, no pleno sentido do termo: aquele percebeu que

há sempre uma possibilidade antropológica de superação do sentido do movimento e do tempo como coisa degradante: pela sua ação, pela total metamorfose da sua realidade antropológica – só o nome parece ter permanecido o mesmo: os «pés-inchados», sinal da «hybris» erótica primeira, são marca de *limitação*, mas não de *destino* – através da longa expiação ética e política que operou.

No fim da sua caminhada cósmica, temporal, recebe ordem de Atena para se refugiar junto das Erínias. Ora, estas, mesmo como Euménides, são as que guardam a ordem do movimento, do tempo; elas são sem-tempo. Sófocles resolve anular o tempo mundano anulando o efeito de tal tempo em Édipo, elevando-o ao ato sem tempo. E Édipo sai do mundo pela porta das deusas que guardam o mundo.

Nasce um tempo humano que extravasa o mundo, o tempo do absoluto do sentido da ação humana. O tempo do ato que supera o tempo. O tempo que ecoa no eterno e se transforma em nada mais do que esse mesmo eco. E que ecoará no eterno depois de o mundo e o seu tempo cronológico terem sido anulados pela entropia, a cósmica e a humana, acrescentada.

Esta entropia acrescentada, este tempo que insiste em devorar os filhos é a figura do mal.

A questão do tempo em Platão será aludida no corpo desta obra. No entanto, há três notas fundamentais que têm de ser introduzidas nesta introdução, para que se possa perceber melhor a grandeza da reflexão de Lavelle acerca do tempo. A primeira diz respeito ao sentido fundamental que o tempo recebe a partir da metafísica do bem, da *Politeia*: o absoluto do ato não conhece o tempo, isto é, o bem é alheio ao tempo. O absoluto do possível relativo a cada realidade, as ideias e as relações desconhecem também o tempo. Será o tempo a depender do absoluto do possível.

O tempo surge apenas no que diz respeito à objetualidade mundana, tempo real como sucessão cinética dos objetos, e, aqui ilusório, no que diz respeito à «penumbra» do mundo em movimento, às meras aparências. Como no fundo da caverna, o próprio tempo pode constituir uma aparência de mundo, dado que, no reino das sombras, parece apenas nada mais haver do que tempo: movimento insubstante de realidades inapreensíveis senão como imagens em movimento.

Ora, segundo ponto, é o tempo do *Timeu* que aqui surge, o tempo ilusório do mundo, que nada mais é do que a famosa «imagem móvel da eternidade»

(mais adiante, há uma referência em nota à sua tópica na obra platônica). O tempo do *Timeu* é ao modo do tempo mítico retratado por Hesíodo, sem a mesma ganga mítica. Mas a noção é a mesma: a ilusão que devora uma realidade que nunca chega a ser porque é retirada de cena antes mesmo de poder mostrar-se. A fenomenologia é manifestação de um cadáver nunca de um ato vivo.

Terceiro ponto: há uma relação fundamental entre a ação humana e o tempo, não como ato que se insere num tempo preexistente, mas como criador de uma ontologia que cria, por sua vez, uma nova forma de tempo, este real, o tempo ético e político.

O verdadeiro «topos» ontológico e cosmológico – aqui, literalmente – do tempo para Platão é a cidade, a «polis», o palco cénico do drama antropológico, em que se pode criar ato entrópico ou ato antrópico: ato que acresça caoticidade a um mundo já caótico – Platão nunca esqueceu a Atenas em ato que matou o Mestre Sócrates, assim se matando a prazo – ou ato que acresça cosmicidade ao cosmos: essa «polis» que fosse, não governada por «filósofos», forma menor, mas essa que fosse constituída por figuras sábias e antropologicamente pró-cósmicas, como Sócrates ou o Céfalo – figura histórica – que nos apresenta, precisamente como sábio, no início da *Politeia*.

É na antropia, isto é, na cosmicidade de humana origem praxiológica e com finalidade de ordenação da parte do mundo humanamente ordenável, que Platão situa o tempo, como realidade que se cria como medida da ação humana, neste caso, positivo, da ação humana segundo o bem-comum. O tempo é, assim, não a imagem móvel do eterno, de um modo qualquer, mas a sua imagem móvel como sucessão lógica dos atos humanos segundo o bem comum.

Ora, este sentido cairótico do tempo como criação humana através da eleição dos possíveis no sentido do bem-comum é o que constitui o cerne da teoria do tempo na filosofia de Lavelle. Lavelle é, inegavelmente, um platónico, também neste âmbito¹.

Um outro intrínseco platónico teve grande importância para Lavelle, Santo Agostinho. Não é possível entender Lavelle e a sua reflexão sobre o tempo sem que se entenda que há uma profunda consonância com o sentido do

¹ Não podemos não recordar, com carinho e gratidão epistemológica, a imperiosa sugestão do Pe. Professor Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves, aquando do nosso tempo de reflexão com a finalidade de escolher Autor para trabalhar em doutoramento: «Trabalhe o Lavelle, que é o Platão do século XXI!». Certíssimo.

absoluto, único, do presente. Como se pode depreender da sua obra, *A presença total*, é no absoluto do ato do presente que tudo, infinitamente, está dado, na tridimensionalidade, tipicamente agostiniana, da presença simplesmente memorial do passado, da presença simplesmente como absoluto do possível, a que se chama futuro, nesta estranha realidade, que assume as outras duas e em que elas se dão, deste ato que nos ergue e, conosco, tudo, infinitamente – nunca é demais repetir-se.

O tempo, assim, como que desaparece. Ontologicamente, a realidade do tempo nada mais é do que derivada do absoluto da diferenciação que se vai dando na forma da continuidade de um presente que nunca é estático, mas, heracliteamente – é a referência sempre presente, mas silenciosa como o mestre era obscuro – sempre em movimento, no entanto, sempre referida a um pólo unificador sem o qual nada haveria senão um caos de entre-irreferenciáveis atos atômicos.

Este é eco do tempo que Agostinho também entrevê como métrica humana da manifestação do dom de Deus, mas que nunca sabe ou saberá definir.

Não há Descartes sem a metafísica agostiniana em que soube tão discretamente inspirar-se. Num universo metafísico – não confundir com o mundo como sistema, derivado, em que tudo depende de uma referência à intuição, necessária, de uma realidade eminente que sustenta toda essoutra realidade objetiva de todos os conteúdos do pensamento, o tempo, em Descartes, metafisicamente, é indiscernível de isso que faz a coerência interna do pensamento, não como algo de caótico, disperso e in-contíguo, mas, precisamente como necessária contiguidade dos diferentes – e, assim, não diversos – atos de pensamento consubstanciados em todas as realidades objetivas – ideias – que são a substância do mesmo pensamento.

É esta contiguidade que constitui a base metafísica de possibilidade para o que «eu», qualquer, seja. Ora, esta contiguidade é assegurada por Deus. O tempo, também em Descartes, mais não é do que algo de derivado, isto é, é a realidade objetiva – a ideia – da sucessão interna de todas as outras realidades objetivas.

Não tem, assim, realidade própria irreduzível. Não é ilusório, é, como Lavelle também afirma, derivado e finito, limitado pela quantidade de realidades objetivas.

Kant percebe perfeitamente a condição ontológica própria do tempo como algo que, precisamente, não tem ontologia própria autónoma. Sabe que sem

que possa haver e haja efetivamente mais do que uma intuição e que entre essas possa haver e haja mesmo uma qualquer ligação, não pode haver tempo. Também não pode haver qualquer “coisa” como um «mundo». Mais, isso que surgirá como referências transcendentais fundamentais na arquitetura transcendental geral (e universal), «mundo» e «alma» não podem ser constituídos sem que haja algo que possa eventualmente ligar pelo menos duas quaisquer intuições, que, ligadas, deixam de ser «quaisquer» e passam a ser o mínimo quer de «mundo» quer de «alma», não já apenas como «ideias transcendentais da Razão», mas como possibilidades de que a tais ideias possa corresponder algo que não seja meramente do estofo ontológico do transcendental, isto é, que possa ser eventual referência a um mundo e a uma alma, em si ignotos, mas transcendentemente referíveis.

Ora, como forma *a priori* da estrutura da faculdade transcendental sensibilidade, o tempo serve precisamente como elemento lógico de ligação entre o diverso da sensibilidade, isto é, entre, pelo menos, duas intuições – intuições ao modo de Hume. O tempo é, assim, a forma lógica universal de toda a sensibilidade para a possibilidade da sucessão. No limite, o tempo substitui transcendentemente, como pólo unitário do diverso da intuição, o que tradicionalmente era a alma.

Neste sentido, o tempo ganha foros de ontologia própria: é, em si mesmo – o «topos» ontológico não meramente lógico deste “ente lógico” fica por esclarecer –, uma forma lógica. Pertence a um âmbito lógico que só pode ser dito «transcendental». A transcendentalidade, que não é propriamente um mundo, só pode ser dita como condição lógica – não ontológica, pois é ela mesma condição de toda a ontologia e cair-se-ia num ciclo vicioso – de conhecimento. Mais nada.

O tempo possui, assim, uma ontologia própria, mas que não pode ser denominada de «ontologia» segundo o próprio sistema filosófico em causa. Este sistema interdita toda a ontologia – não apenas a metafísica em sentido tradicional, não kantiano-transcendental – que não seja transcendental, isto é, puramente lógica. Corresponde a um exercício de atividade lógica como «colheita de possível sentido» – da etimologia de «logos» – de si próprio por si próprio, como se de uma impossível alma lógica se tratasse, que se pensa a si mesma como forma lógica pura.

É o substituto da mal-explicada alma cartesiana, que, por si, já era uma tentativa falhada de compreender o sentido espiritual da inteligência como

Agostinho, mais do que a entendeu, a viveu. Mas quer neste último quer em Descartes o, chamemos-lhe assim, «logos pensante» era, ainda, uma criatura divina feita à imagem e semelhança de Deus. Era substantiva e lidava substantivamente com um mundo também, pelo menos hipoteticamente, substantivo, cuja substância havia que intuir, através da intuição de essências.

Nada disto acontece na filosofia que tomou David Hume a sério. E Kant levou-o a sério. O tempo, tendo realidade transcendental – o que faltava à tabuinha virgem de cera de Hume –, não tem outra realidade, pelo que a sua realidade é derivada da necessidade lógica de haver algo na «tabuinha» que possa ligar o diverso da outrossim atonicidade absoluta das intuições.

A metafísica do tempo pensada por Lavelle e brevemente exposta neste nosso livro dialoga com todos estes autores, que assume como pressupostos.

Num primeiro Capítulo, trabalhamos a essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato, a que se segue, no Capítulo II, uma reflexão acerca de tempo e pensamento como ato de consciência, em sentido epistemológico-gnosiológico. Dedicar-se o terceiro Capítulo a pensar o modo como tempo e espaço se articulam, a que se segue um quarto Capítulo em que tempo e ação humana são perspectivados na sua colaboração ontológica. Por fim, no Capítulo V, conclui-se com a relação fundamental entre ato e ser, âmbito ontológico próprio para o surgir do tempo.

Quer o autor agradecer todo o magnífico apoio institucional dado pelas entidades que tornaram possível a edição desta obra. Sobrelevo o apoio pessoal manifestado pelo Senhor Professor Carlos Aurélio Ventura Morujão, Diretor do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, bem como o empenho da Diretora da Universidade Católica Editora, Dr.^a Anabela Antunes, na pessoa de quem torno extensivo o agradecimento a todos os seus colaboradores.

Este livro é dedicado à Memória do Padre Professor Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas, dileto Mestre, nobre Cientista e Homem de Cultura, que fez o favor de me apresentar a obra de Louis Lavelle e de me orientar no seu estudo.

Capítulo I

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

«Et le temps dans lequel ces formes se succèdent et qui est la condition de leur possibilité est lui-même inscrit dans l'être et ne possède par lui-même aucune vertu génératrice. Il est, si l'on peut dire, à la fois dérivé et infini. Sa dérivation exprime qu'au lieu d'être la condition première sans laquelle l'acte ne pourrait pas s'exercer, il est engendré par l'acte même à partir du moment où il est participé. Son infinité exprime l'éternité de l'acte, qui trouve toujours en lui-même son propre commencement.»²

A ontologia do tempo, na obra de Louis Lavelle, assume uma tripla dimensão. Primeiro como ontologia geral, tradicionalmente entendida, perspectiva o tempo no próprio de seu ser, isto é, do sentido que se dá à inteligência humana como isso que se designa como «tempo». Todavia, esta ontologia, precisamente como estudo do ser do tempo, descobre que este apresenta uma dimensão metafísica, como relação com a pura atualidade dos seres, relação que é sempre da ordem do trans-físico, do propriamente metafísico. Ora, esta relação dá-se entre o ato, como absoluto metafísico do que é, e a

² D. A., pp. 61-62: «E o tempo, no qual estas formas se sucedem e que é a condição da sua possibilidade, está [este «estar» vale por um «ser», pois mais correto seria dizer: «é ele próprio inscrito»] ele próprio inscrito no ser e não possui, por si mesmo, virtude geradora alguma. É, se se pode dizer, concomitantemente derivado e infinito. A sua derivação expressa [significa] que, em vez de ser a condição primeira sem a qual o ato não poderia exercer-se, é engendrado pelo próprio ato, a partir do momento em que é participado. A sua infinitude exprime [aqui, não se trata apenas de «significar», mas de também «manifestar»] a eternidade do ato, que encontra sempre em si mesmo o seu próprio começo.»

sua manifestação segundo a ordem do movimento, ou, se se preferir, *segundo o modo da diferenciação*.

O tempo é o ato da métrica que a inteligência humana estabelece entre cada dois momentos ontológicos de cada ser.

O trecho da obra maior de Lavelle, *De l'acte*, que apresentamos como início deste capítulo aponta precisamente para esta dupla dimensão essencial e substantiva do tempo, descoberta através do uso reflexivo da terceira dimensão que é a ontologia geral em ato.

Ao que este trecho fundamental nos pode dizer acerca da ontologia do tempo dedicamos este estudo. Para que se possa entender o que está em questão nesta ontologia, tendo em conta a dimensão metafísica balizada pelos extremos lógicos «ser» e «nada», em que apenas o ser transcende o puro âmbito estritamente lógico, dado que o nada é somente uma referência lógica limite, sem ontologia outra própria, introduzimos um novo trecho retirado da obra *De l'acte*:

«Le passage du néant à l'être, ou de rien à tout, qui est le mystère de la création et l'ambition de toute explication, ne peut être réalisé que par l'acte, c'est-à-dire par la liberté. Non point qu'il y ait ici deux termes distincts comme le néant et l'être entre lesquels l'acte établirait une transition. Car le néant n'est pas et l'être ne cesse jamais d'être, il ne commence jamais. Nous opposons ces deux termes dans l'abstrait pour décrire la nature de l'acte. En réalité, ils sont comme les deux termes-limites de l'opération de participation par laquelle nous passons sans cesse d'une forme d'existence à une autre : la première était donc à l'égard de la seconde un néant relatif, mais l'une et l'autre ne sont que des formes que la participation fait apparaître à l'intérieur de l'être sans condition qui exclut lui-même le néant, mais qui n'en provient pas.»³

³ D. A., p. 61: «A passagem do nada ao ser, ou de nada a tudo, que é o mistério da criação e a ambição de toda a explicação, não pode ser realizada senão por meio do ato, quer dizer, pela liberdade. Não que haja, aqui, de modo algum, dois termos distintos, tais como o nada e o ser, entre os quais o ato estabelecerá uma transição, pois o nada não é e o ser nunca cessa de ser, nunca começa. Opomos estes dois em abstrato para descrever a natureza do acto. Na realidade, são como os dois termos-limite da operação de participação por meio da qual passamos, sem cessar, de uma forma de existência a uma outra: a primeira era, assim, relativamente à segunda um nada relativo, mas uma e a outra mais não são do que formas que a participação faz aparecer no interior do ser sem condição, o qual exclui, ele próprio, o nada, mas que dele não provém.»

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

Metafisicamente, isto é, na transcendência do movimento, apenas há ser. Este é necessariamente eterno, sob pena de não haver realidade, qualquer que seja. Esta evidência é puramente intuitiva e intelectual. Sem excluir o aspecto não puramente intelectual da inteligência humana, por exemplo o que habitualmente se designa como sensibilidade por oposição a intelecto, a intuição do absoluto do real é um conhecimento direto e imediato de que «há qualquer coisa», como diz o Poeta⁴.

Nesta intuição deste absoluto, que pode ser dada no que há de puramente lógico-formal-noético nisso a que se chama intuição sensível, mas que é sempre um ato intelectual relativo ao âmbito de um suposto real de que a sensibilidade é capaz, mas capaz apenas como ato lógico de inteligência – nenhum «sentido», entendido em termos hipostáticos, intui coisa alguma, *é sempre a inteligência que intui* quer através da mediação dos sentidos quer através da mediação dessa outra forma de «sentir» que é a intuição de isso que nunca pode ser sensível (como as realidades matemáticas em si mesmas) está sempre dado o absoluto da diferença entre isso que é em ato – e isso é o ser (não só para Lavelle) – e isso que é o limite lógico que é o nada como noção metafísica (dado que do nada não há ou pode haver qualquer intuição sensível), da absoluta ausência de qualquer ato, de qualquer ser.

É a este nível e neste ato, que constitui sempre o que é o ser humano como ato de inteligência, como intuição em ato – em outras obras, Lavelle chama-lhe «consciência»⁵ –, *que não há tempo*. O absoluto do ato e o absoluto do ser, isto é, o absoluto atual da realidade, o seu puro ato, e o absoluto do ato de inteligência que põe em nós e para nós tal ato, não tem tempo, é, assim, eterno.

Pode, deste modo, Lavelle dizer:

«L'acte établit un lien entre l'éternité et la durée ; par lui-même il est éternel, mais il permet à tous ses effets de s'écouler dans la durée.»⁶

⁴ PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, 1980, Poema «Ah, perante esta única realidade, que é o mistério», pp. 94-96.

⁵ Especialmente na obra *La conscience de soi*.

⁶ C. S., pp. 130-131. Dada a importância da relação em causa, bem como da sua ligação com a ação humana, citamos por inteiro o trecho, de que retirámos esta mais abreviada citação, porque nos parece fundamental para o entendimento do que aqui está em causa: «Nul ne peut éviter de faire une différence entre les actions et l'acte pur. Un homme d'action engage sa vie dans le temps. Il a de la persévérance : il cherche à déterminer par avance l'avenir. Tous les événements qui s'offrent à lui suscitent et renouvellent son énergie. Il estime une fin par l'effort qu'il doit faire

Neste trecho da obra *La conscience de soi*, surge sintetizado o modo da relação entre a dimensão ontológica-metafísica do ato e a dimensão ontológica-efetiva constituída pelos diferentes seres – atos de ser – criados pela participação, na participação, como participação. É como consequência necessária desta relação que o tempo surge.

Qual é o significado da eternidade do ato? Que quer dizer este «por si próprio é eterno»? Eterno em que sentido? Note-se que, na ligação lógica e

pour l'atteindre ; et les obstacles mêmes auxquels il se heurte semblent le seconder en faisant naître en lui l'ambition de les surmonter. Ainsi, on est unanime à reconnaître que l'action comporte une durée pendant laquelle elle s'exerce, une suite de phases à travers lesquelles elle se réalise peu à peu, des résistances qui l'éprouvent, mais qui la rendent imparfaite et, dans certains cas, la font échouer. L'acte est plus malaisé à définir. Il a plus de noblesse. Si l'on fait plusieurs fois l'essai de ce beau mot d'acte si parfaitement simple et si parfaitement pur, le seul que toute épithète ne puisse qu'altérer et qu'affaiblir, on se demande s'il ne conviendrait pas de le réserver à quelque usage sacré. L'acte ne connaît ni effort, ni durée, ni lassitude, ni échec, ni répétition, ni diversité. Le propre de l'industrie humaine, c'est de chercher des similitudes, de manière à pouvoir recommencer indéfiniment une action qui a réussi une fois. Mais le propre de l'acte, c'est de produire des effets toujours nouveaux par un principe toujours identique. L'acte établit un lien entre l'éternité et la durée ; par lui-même il est éternel, mais il permet à tous ses effets de s'écouler dans la durée. Nulle action n'est jamais capable de nous satisfaire ; mais l'acte met toujours l'infini dans chacune de nos actions et lui permet, si humble soit-elle, et pourvu que notre esprit lui soit tout entier présent, de nous donner un contentement absolu.» «Ninguém pode evitar estabelecer uma diferença entre as ações e o ato puro. Um homem de ação engaja a sua vida no tempo. Tem perseverança: procura determinar antecipadamente o futuro. Todos os acontecimentos que se lhe oferecem suscitam e renovam a sua energia. Estima um fim por meio do esforço que deve fazer para o atingir; e os próprios obstáculos contra os quais choca parecem secundá-lo, ao fazer nascer nele a ambição de os ultrapassar. Assim, é-se unânime em reconhecer que a ação comporta uma duração durante a qual se exerce, uma sequência de fases através das quais se realiza, pouco a pouco, resistências, que a põem à prova, mas que a tornam imperfeita e que, nalguns casos, a fazem falhar. O ato é de definição muito mais incômoda. Tem mais nobreza. Se se usa muitas vezes este belo termo ato, tão perfeitamente simples e tão perfeitamente puro, o único ao qual todo o epíteto nada mais faz do que alterá-lo e enfraquecê-lo, pergunta-se se não se deveria reservá-lo para qualquer uso sagrado. O ato não conhece nem esforço, nem duração, nem lassidão, nem falha, nem repetição, nem diversidade. É próprio da indústria humana procurar similitudes, de modo a poder recommençar indefinidamente uma ação que teve sucesso uma vez. Mas o que é próprio do ato é produzir efeitos sempre novos por meio de um princípio sempre idêntico. O ato estabelece um laço entre a eternidade e a duração; em si mesmo, é eterno, mas permite a todos os seus efeitos escorrer na duração. Nenhuma ação é alguma vez capaz de nos satisfazer; mas o ato põe sempre o infinito em cada uma das nossas ações e permite-lhe, por mais humilde que seja, e desde que o nosso espírito lhe está presente por inteiro, dar-nos um contentamento absoluto.» Note-se que o uso reservado por Aristóteles e Tomás de Aquino para o ato no seu sentido mais elevado é sagrado, embora de modo diferenciado. Ambos recolhem o sentido do infinito absoluto da atualidade do bem platónico, como posto pelo gigante de Atenas nas suas metáforas da *Politeia*, Livros VI e VII, 504d-518d. (ver nossos estudos citados mais adiante neste capítulo, nota 8).

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

ontológica com os seus efeitos, no que é a presença – manifestação – que cria a «duração», o ato em si próprio não é eterno apenas ao modo do Bem platonico ou dos seus derivados aristotélicos motor-imóvel/ato-puro (este último, aliás, tão do agrado de Lavelle, no seio da apropriação que deste conceito faz). É outra a perspectiva metafísica de Lavelle.

Esta eternidade, no mesmo ato transcendente e transcendental, em sentido clássico e não-kantiano, diz respeito também a *cada ato* enquanto tal. É que *todos os atos*, mesmo os que são devidos à participação e que, assim, coincidem com a duração, *são absolutos no que são*. Precisa e exatamente no que são. O que são é sempre um absoluto ontológico, inamissível. Quer isto dizer que a sua posição enquanto absolutos é algo que não tem reversibilidade possível: não se pode multiplicar por (-1) um ato e revertê-lo no que este tem de absoluto.

Um ato, qualquer, uma vez posto, é eterno.

Mesmo a consideração ontológica típica da moderna física quântica *não tem como reverter o absoluto do ato havido*: para tal, é necessário um *novo ato*, de que resulta não a reversão do ato que se quer reverter, mas *um novo*, em absoluto, *ato*; e, assim, ao infinito.

Metafisicamente, não há passagem pelo «limiar-nada», como parece ser possível fazer-se em termos puramente matemáticos e físicos, da esquerda para a direita e da direita para a esquerda da reta real, por exemplo.

Mesmo em âmbito estritamente matemático, âmbito que é, como Platão bem percebeu, sempre metafísico – porque está sempre ontologicamente para lá do que se move, do que «brota», da «physis» (de nada interessa, para o caso, que o termo «metafísica» se deva a um organizador das obras de Aristóteles, coisa accidental, interessa, sim, isso a que se chegou noeticamente como estatuto ontológico das realidades que não “se movem”) –, cada ato de intuição de relação que constitui o ser matemático é um absoluto e, se eu operar mil vezes uma qualquer “mesma” operação matemática, independentemente do resultado obtido, esse milhar de operações, *enquanto puros atos*, é um milhar de absolutos metafísicos que nada pode aniquilar. Tão eterna é, por exemplo, a pura unidade matemática, (1), quanto cada uma das operações que com ela se realizar.

Tal é válido também para as realidades de tipo «físico» que eventuais operações matemáticas teoricamente descrevam ou narrem. Cada operação ou é eterna, no absoluto que é, ou, então, terminada, é aniquilada. Mas, se assim

for, isto é, se for aniquilada, introduz-se o nada no seio do ser – expressão, aliás, absurda –, eliminando-se imediatamente o ser.

Para Lavelle, o nada não é uma figura de retórica, que se usa a capricho ou na falta da necessária inteligência para explicar aporias causadas pela redução imanentista do ser, não é, também, algo que seja o correlato “real” do número zero, que não tem correlato real algum, é, sim, o já aludido *limite lógico para o entendimento da grandeza absoluta do ato* como precisamente isso que impede infinitamente de modo positivo o nada. Só há o ato, em si mesmo; só há o ser, na relação do ato com a inteligência humana.

Quando se fala de «*passage du néant à l'être*» («a passagem do nada ao ser»), como se percebe claramente no trecho supracitado, não se toma o nada como absoluto, mas como isso que não havia em termos de determinado ato e que, através da «passagem», isto é, do ato de participação, passa a haver. Não “há” um nada substantivo de que se “retirem” «coisas»⁷.

Ora, é precisamente a relação entre o nada relativo da ausência de um ato determinado e a sua presença, dois absolutos metafísicos, que é *dada pelo tempo como métrica da diferença que medeia entre tal «nada», tal ausência, e tal ato, tal presença*.

Sem esta transição, que é também, enquanto ato, um absoluto, não há tempo. Sem diferenciação atual, sem movimento, em sentido ontológico lato, não há tempo. Mantém-se, nesta forma de Lavelle perspetivar a relação entre a eternidade do ato e a temporalidade da participação como criação de diferença ontológica, o sentido platónico da relação entre eternidade e tempo, não apenas como expressa no famoso passo do *Timeu* (37c-e), em que se aponta para o tempo como uma réplica móvel («*kineton aionos*») do eterno, mas também, e sobretudo, como expressa nas metáforas da *Politeia*, em que

⁷ Esta posição metafísica de Lavelle assume particular importância em termos teológicos, isto é, na relação da Teologia com a Ontologia (nada respeita à onto-teologia heideggeriana), no que concerne a chamada «criação a partir do nada», operada por Deus. Não é a partir do nada no sentido em que Lavelle o concebe que Deus cria, o que é manifestamente impossível, mas a partir do que o próprio Deus é como tesouro de infinitas possibilidades onto-geradoras – é isso o valor, para Lavelle, de que resulta o bem, quando o valor, como possível, passa a realizado e é esta realização a criação. O nada que é suposto para as coisas criadas, como coisas a criar, é o nada relativo de si próprias, especialmente como «matéria». No diálogo intelectual com Platão, Lavelle prefere seguir o grande mestre que, na *Politeia*, trabalha o absoluto do poder ser e do ser nas metáforas semanticamente ligadas ao sol, em que o Bem não necessita de matéria coeterna, não o menor Mestre que escreve o, também menor, *Timeu*, em que o Demiurgo necessita quer de ideias quer de matéria coeternas.

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

Platão procura configurar compreensivelmente a forma metafísica do absoluto eterno, o bem, na relação com o mundo, mundo que possui dois níveis inferiores com movimento – níveis propriamente físicos, sombras e objetos, – e dois níveis superiores sem movimento, níveis metafísicos puros, mas ainda não anipotéticos – as matemáticas/relações e as ideias –, como anipotético é o supernível transcendente e anipotético do bem⁸.

O tempo diz respeito aos níveis inferiores que, de facto, são materiais e sensíveis. *Em Platão, o tempo diz respeito às dimensões materiais e sensíveis do real e apenas.* Não há um tempo matemático – das relações – e não há um tempo das ideias. Por maioria de razão, não há um tempo do bem.

É sempre e em tudo o bem que se manifesta gradativamente como *modelo de possibilidade pura* – a ideia –, como *modelo de relação possível* – a matemática –, como *coisa material* – todos os entes materiais em sua materialidade própria e irreduzível –, *todas as «cópias» de tais entes*, as sombras, que representam toda a ilusão que confunde o que cada coisa é com a sua representação, seja esta o que for, mesmo ideal (neste sentido, o conceito aristotélico nada mais é, para Platão, do que uma sombra depurada e projetada para os céus da epistemologia e da lógica).

Assim sendo, o tempo é não o velho «Khronos» que devora a atualização efetiva do possível, mas a *métrica mundana da realização dos bens, sucessivos e concomitantes*.

É nesta aceção que o tempo é *análogo móvel do eterno*: na sua efemeridade, funciona como a *memória instantânea da participação*.

Este tempo não devora os seus filhos, contempla-os sem os poder possuir. Esta «posse» é o eco metafísico do movimento ontológico na eternidade, isto é, sem metáfora, *o absoluto ontológico do diferente do ser*.

Não há realidade senão através do ato conjunto entre a absoluta comunidade segundo o absoluto do ato, sem o que nada haveria,⁹ e a diferença ontológica própria que ergue cada ente individual em sua individualidade própria.

⁸ Cfr. PLATÃO, *Politeia*, «Livro VI», 504d-509d, para a «Alegoria do sol»; 509d-511e, para a «Alegoria da linha»; «Livro VII», 514a-518d, para a «Alegoria da caverna»; ver nosso estudo dedicado a este tema «Do indizível Bem alegoricamente dito: as grandes imagens do Bem na *Politeia*, de Platão» in *Estudos platônicos*, Covilhã, UBI, Lusosofia: Press, 2014, pp. 65-109.

⁹ Não confundir com a afirmação estulta «haveria nada», pseudo-afirmação que não tem qualquer sentido.

Todavia, a atualidade do real não é comparável a um imóvel instantâneo, por infinito que fosse – aliás, a esta “infinitude” faltaria a dimensão do infinito como possibilidade, infinito de um grau superior, se assim se pode dizer, pois, nesta mesma metáfora do instante, cada possível instante fixo pressupõe logicamente uma infinidade de outros com o mesmo estatuto básico, mas diferentes.

A diferença é uma possibilidade infinita, no sentido de infinitamente infinita, isto é, sem metáfora alguma, «infinita em ato». A obra *Traité des valeurs I et II*, é dedicada por Lavelle ao estudo minucioso desta possibilidade atual.

O ato do ser é esta diferenciação, que cria o movimento, que é medido pelo tempo. Reside aqui o fundamento metafísico da noção platônica manifestada no *Timeu*, segundo a qual, como se costuma dizer, o tempo é a imagem móvel da eternidade, já citado.

Não há tempo, não há possibilidade de tempo sem diferenciação ao nível do ato e da sua transparência mundana que é o ser, porque não há movimento ontológico sem diferenciação ontológica.

O mundo é um permanente ato universal e, como tal e enquanto tal, um ato de permanente diferenciação, em que os diferentes atos particulares que constituem tal ato universal vão surgindo como concretizações ontológicas da possibilidade que para eles é a infinidade atual imóvel do ato puro, no que, para Lavelle, constitui a passagem do valor ao ato, na forma do ser, através da ação humana, sempre um ato de eleição entre possíveis, um ato de ontológica preferência¹⁰.

¹⁰ Sobre este ponto, podemos encontrar a seguinte síntese, em *T. V. I*, pp. 499-501: «Ce qu'il importe de retenir en effet, c'est que la préférence est positive et jamais négative. Le mot même implique un ordre, mais jamais une exclusion ; on retrouvera ici cette liaison de l'individuel et de l'universel qui nous oblige à penser que la fin qui me convient le mieux est aussi celle qui, au lieu d'exclure les fins subordonnées ou ajournées, est celle au contraire qui les intègre toutes : car on peut dire à la fois qu'elle les contient et les dépasse, qu'elle les rend possibles et en prépare la réalisation. De là cette impression de suffisance et de plénitude que nous laisse toujours l'action la plus parfaite, si mince qu'elle puisse paraître. Ainsi, la préférence ne rejette pas ce qu'elle subordonne. Et ce que je mets au-dessous peut encore sembler légitimement à un être différent placé dans une autre situation comme devant être au-dessus. Ces distinctions, au lieu d'introduire une relativité absolue dans la préférence, montrent au contraire, comme la vérité de chaque perspective particulière, qu'il y a un absolu possible de chaque préférence qui exprime non pas l'absolu de la valeur, mais le rapport absolu de tel être particulier avec l'absolu de la valeur et qui ne se confond pas avec sa préférence actuelle, puisque chacun d'entre nous doit toujours chercher son être propre et sa préférence la plus profonde, au lieu de les subir. [...] Au moment de l'option pourtant la préférence se manifeste par une affirmation qui semble exclusive : ce n'est en réalité qu'une apparence. Car,

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

Em si – e por si –, o tempo não existe.

Na tal imagem instantânea do universo do ato, não há tempo. Deste ponto de vista ontológico, o instante é indiscernível da eternidade, no que ao movimento e ao tempo diz respeito. Instante e eternidade, por ausência de diferenciação, de movimento, são ambos a-temporais. A própria presença, em seu absoluto, como é o ato de encontro entre instante e eternidade, isto é, o ato em que a eternidade se dá no e como «o instante» (é a continuidade e contiguidade destes atos que dá o ser do mundo; é a sua descontinuidade que dá o tempo), é também eterna, sem tempo.

Pode, assim, Lavelle dizer, na obra *De l'être*, p. 298:

bien qu'au moment d'agir, il faille opter pour le parti que l'on juge le meilleur, une telle préférence contient toutes les autres en puissance, bien loin de les anéantir. Et le choix unique qu'elle appelle, au lieu d'être exclusif, porte en lui une sorte d'unité de tous les choix possibles en reconnaissant à chacun d'eux une valeur propre selon les circonstances, les êtres et les temps.»; «O que, de facto, importa reter é que a preferência é positiva e nunca negativa. O próprio termo implica uma ordem, mas nunca uma exclusão; encontrar-se-á aqui a ligação entre o individual e o universal que nos obriga a pensar que o fim que melhor nos convém é também esse que, em vez de excluir os fins subordinados ou emprazados, é, pelo contrário, o que os integra a todos: pois, pode-se dizer que concomitantemente os contém e os ultrapassa, que os torna possíveis e lhes prepara a realização. Daqui, a impressão de suficiência e de plenitude que sempre nos deixa a ação mais perfeita, por mais irrelevante [«mince»: «magra»] que possa parecer. Assim, a preferência não rejeita o que subordina. E isso que eu situo por baixo pode sempre parecer, legitimamente, a um ser diferente no seio de uma outra situação, como devendo estar por cima. Estas distinções, em vez de introduzirem uma relatividade absoluta na preferência, mostram, pelo contrário, como verdade de cada perspectiva particular, *que há um absoluto possível de cada preferência que expressa não o absoluto do valor, mas a relação absoluta de tal ser particular com o absoluto do valor* e que não se confunde com a sua preferência atual, dado que cada um de entre nós deve sempre buscar o seu ser próprio e a sua preferência mais profunda, em vez de os sofrer. [...] No entanto, no momento da opção a preferência manifesta-se através de uma afirmação que parece exclusiva: tal não é, na realidade, senão uma aparência. Pois, se bem que no momento de agir, seja necessário optar pelo partido que julgamos ser o melhor, tal preferência contém todas as outras em potência, muito longe de as aniquilar. E a escolha única que ela convoca, em vez de ser exclusiva, transporta em si uma espécie de unidade de todas as escolhas possíveis, reconhecendo a cada uma delas um valor próprio segundo as circunstâncias, os seres e os tempos.» Estes «tempos» não são confundíveis com «o tempo» de que aqui tratamos, referem-se ao “ambiente” ontológico em que cada escolha se dá, que pode ser dito como o instante abstrato *x*, em que se consubstanciaria, se tal instante existisse sem ser em abstração, o todo do ato em realização naquele – falham os termos – *ato* (não há, já, outro termo que satisfaça). O tempo, desde esta perspectiva, seria a sucessão dos vários instantes universais do ser, como padronizados no exemplo dado. Voltamos ao tempo do *Timeu*, de Platão, como «imagem móvel do eterno». Imagem, precisamente, isto é, ato derivado.

«Et, d'autre part, c'est l'instant qui réalise la croisée du temps et de l'éternité, par cette double propriété qu'il a d'être à la fois l'unique *point d'attache* entre la participation et l'Absolu dont elle procède et *l'axe du devenir*, c'est-à-dire le centre où l'avenir se change sans cesse en passé, où le possible s'accomplit, où toute présence sensible devient une présence spirituelle, où les choses ne laissent subsister d'elles que leur pur souvenir et où notre existence enfin acquiert son essence.»¹¹

Lavelle faz, ainda, acompanhar este trecho que acabou de ser citado por uma nota que, dada a sua importância, se usa como ajuda para a compreensão do que está em causa nesta reflexão (*ibidem*):

«Dans notre livre intitulé *Introduction à l'ontologie*, nous avons précisé les aspects différents sous lesquels l'être se révèle à nous à travers la perspective de la participation : alors il nous a semblé que le mot d'être pouvait servir à caractériser la source de la participation, le mot d'existence l'acte même de la participation par lequel se fonde l'être qui nous est propre et la réalité (*res*) l'être en tant qu'il nous est donné, c'est-à-dire en tant qu'il limite cet acte même, mais qu'il lui correspond. On pourrait dire encore que l'être, c'est le présent éternel, et que dans ce présent, dont nous ne pouvons pas sortir, l'existence regarde vers l'avenir et la réalité vers le passé.»¹²

A intuição desta essência e substância do tempo implica que afirmações comuns tipificadas no exemplo «a vida humana decorre no tempo» não tenham significado algum.

¹¹ «E, por outro lado, é o instante que realiza o cruzamento entre o tempo e a eternidade, através desta dupla propriedade que possui de ser concomitantemente o único *ponto de amarração* entre a participação e o Absoluto de que esta procede e o *eixo do futuro*, quer dizer, o centro em que o futuro se muda sem cessar em passado, em que o possível se cumpre, em que toda a presença sensível se torna uma presença espiritual, em que as coisas não deixam subsistir delas próprias senão a sua pura recordação e em que a nossa existência, por fim, adquire a sua essência.»

¹² «No nosso livro intitulado *Introdução à ontologia*, precisámos os diferentes aspetos sob os quais o ser se nos revela através da perspectiva da participação: então, pareceu-nos que o termo ser poderia servir para caracterizar a fonte da participação, o termo existência o próprio ato da participação por meio do qual se funda o ser que nos é próprio, e a realidade (*res*) o ser enquanto nos é dado, quer dizer, tanto quanto limita este mesmo ato, todavia, correspondendo-lhe. Poder-se-ia, ainda, dizer que o ser é o presente eterno, e que neste presente, de que não podemos sair, a existência olha para o futuro e a realidade para o passado.»

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

Do ponto de vista do ato humano, é o tempo que é criação da diferenciação humana, e humana no sentido literalmente ontológico, isto é, no sentido em que, para Lavelle, sem o «logos» que constitui o ser humano como ato, não há literalmente ontologia, pois não há intuição que possa acompanhar a diferenciação dos atos: que é isso do ser da natureza sem que haja uma inteligência humana que tal diferenciação acompanha? Assim, entende-se o que Lavelle quer dizer, quando afirma:

«Nous voudrions montrer que le propre de la pensée n'est pas, comme on le croit, de nous séparer du monde, mais de nous y établir, qu'au lieu de nous resserrer sur nous-même, elle nous découvre l'immensité du réel dont nous ne sommes qu'une parcelle, mais qui est soutenue et non point écrasée par le Tout où elle est appelée à vivre. En elle et dans le Tout, c'est le même être qui est présent, sous une forme tantôt participée et tantôt participante ; c'est la même lumière qui nous découvre tantôt sa face éclairante et tantôt sa face éclairée ; c'est le même acte qui s'exerce tantôt en nous, tantôt sans nous, et qui nous rend comptable et responsable à chaque instant de notre propre existence, en même temps que de celle du Tout.»¹³

Como falar de «ser», se, de esses atos, nenhuma intuição existiu? Em termos de ciência histórica, de historiografia, do que não houve e não há, por via monumental – via indireta –, qualquer contacto com a intuição humana nada se sabe, nada se poderá saber, se tal condição de total afastamento / ausência de intuição se mantiver.

Como é evidente para quem acompanhe minimamente o debate acerca da relação do que seja o pensamento com o que seja a eventual realidade que o transcenda – e damos, aqui, tal debate como adquirido, não tratando dele por evidente falta de espaço –, esta posição teórica de Lavelle é a sua resposta a toda uma posteridade (supostamente) cartesiana que, partindo de posições

¹³ P. T., pp. 10-11: «Queremos mostrar que o que é próprio do pensamento não é, como se acredita, separar-nos do mundo, mas aí nos estabelecer, que, em vez de nos encerrar em nós mesmos, nos dá a descobrir a imensidade do real, de que não somos senão uma parcela, mas que é sustentada e não esmagada pelo Todo em que é chamada a viver. Nele e no Todo, é o mesmo ser que está presente, sob uma forma tanto participada como participante; é a mesma luz que nos revela tanto a sua face iluminante, quanto a sua face iluminada; é o mesmo ato que se exerce tanto em nós quanto sem nós e que nos torna obrigados a prestar contas e responsáveis em cada instante da nossa própria existência, concomitantemente pela existência do Todo.»

gnosiológicas hipostáticas, inviabiliza a relação real entre a hipóstase pensamento e a hipóstase – suposta e apenas suposta, eis o drama que arruína o bellissimo esforço de Kant – de *eventual algo transcendente ao pensamento*.

É no ato de inteligência, *no que é, como é, em seu absoluto a nada redutível* – Descartes diria: na sua *realidade objetiva* (cfr. *Meditações sobre a filosofia primeira*, «Terceira meditação») que é o absoluto de sentido que constitui o ato de pensamento como tal, como absoluto de oposição a não haver ato de pensamento algum –, que o ser como ato absoluto de sentido se dá. O ser como um todo, sempre, de cada vez, em cada ato de pensamento.

Não há, aqui, sequer qualquer forma de recurso a subterfúgios mágicos, como a intencionalidade, sempre carente de um terceiro – logicamente suposto – que faça a realidade da relação entre o intencionante e o intencionado, terceiro real como o próprio ato providencial na forma de inteligência divina nos tempos medievais, mas impassível de ser invocado num pós-Descartes que negue a evidência metafísica da total grandeza da ideia de Deus como Descartes a assume, precisamente como substituta da forma medieval da intencionalidade através de um suporte metafísico terceiro, o elemento unitivo entre intencionante e intencionado, a própria inteligência de Deus como participada pelo ser humano em ato próprio de inteligência.

O que se encontra, então, em Lavelle, é um ato de inteligência, que é sempre onto-poiético, de forma criadora de sentido: este sentido é o ato uno em que ser humano e demais seres surgem como ato integrado. Não é, assim, um sujeito que entende um objeto – infinitamente distante, sem a mediação da participação da inteligência divina –, mas um ato, que é absoluto – como o descoberto por Descartes depois de tudo mais ter aniquilado – e que coincide com o absoluto próprio do ser humano como ato de inteligência. Ato em que tudo surge. Ato sem o qual não há sentido possível, qualquer seja.

Sem este sentido, que é metafísico, pois transcende toda a remissão ou redução física (ou os seus substitutos neo-transcendentais, quaisquer), não há ou pode haver referência a «coisa» alguma, a ato algum.

Por exemplo, historicamente – que não historiograficamente, o que ainda é mais longínquo da realidade atual do ato havido do mundo –: quais foram todos os sonhos que Cleópatra teve em sua vida? De esses, de quais teve alguma consciência? Que se sabe de tudo isto? Então, qual o ser que esses sonhos têm para nós? Para nós, que deles como atos de inteligência própria de Cleópatra nada tivemos, nada temos? Qual a sua realidade ontológica?

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

E qual a sua realidade ontológica *possível* sem Cleópatra? Evidentemente, nenhuma. E, no entanto, quanta da suposta epistemologia se faz sobre tais realidades tipificáveis pelo que ficou dito nesta anedota onírica?

Que historiografia posso construir sobre eles? E *que tempo é o exato seu*? Que saber, qualquer seja, posso sobre eles construir? Que mundo foi esse? E *foi*, mesmo? Que é, ontologicamente, o ser sem o correlato do ato de inteligência que o põe; melhor, que o é?

Estas não são questões “idealistas”, mas questões metafísicas sobre o *estatuto ontológico*, sobre o absoluto de cada ato de inteligência humana, de todos os atos de inteligência humana. É a intuição humana que constitui o real e isto não é uma afirmação idealista, é uma afirmação que assume o *absoluto do real como coisa de sentido, como ato de sentido* e apenas do sentido que é.

Sem este sentido, *haurido na, pela e com a intuição humana*, nada há, logo, não há algo a que se possa referir como «ser», «mundo», «alma», «tempo», sob qualquer forma, «espírito», «Deus»; não interessa o nome que se atribui à referência, mas o sentido do que está em jogo, que é, relembre-se, o absoluto do ato.

Nem sequer se adjetivou «ato», pois, sendo o seu absoluto que está em causa, não há adjetivação possível, pelo menos nesta fase da reflexão. Há um absoluto de ato *na forma*, única, única de que há notícia, qualquer, *da intuição humana*. Lavelle situa-se no ponto charneira do pensamento, o mesmo a que Descartes houvera chegado quando intuiu o absoluto do ato de pensamento (que não é *cogito* algum, pois a hipóstase descoberta não é um sujeito capaz de afirmar coisa alguma, antes um dado absoluto de absoluto de presença de sentido, em que, no mesmo ato, está presente isso que é *também* o ato gnosiológico do que intui como próprio intuente. Mas isto não é o mesmo que um *cogito*, descoberta reflexiva muito posterior, se é que alguma vez realizada.

O que ficou dito para os sonhos de Cleópatra é extensível a todos os atos de sempre não apenas da humanidade, mas de tudo desde que a diferenciação ontológica que constitui o real começou. Onde está o ser de isso tudo? Que ser foi esse? Como posso saber se sequer foi, sobretudo depois da cesura aítio-ontológica que Hume introduziu, e se tomar Hume a sério¹⁴?

¹⁴ Cfr. HUME David, *An enquiry concerning human understanding*, in Idem, *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge*, Oxford, Clarendon Press, 1990, especialmente pp. 17-24.

Sendo assim, a diferenciação é toda ela efémera, nada dela individualmente considerada permanece. Permanece o absoluto da diferenciação como ato que cria o real. Mas toda a diferença sucessivamente criada por ele é efémera e nada mais é do que uma passagem atual entre estádios ontológicos universais, cada um deles imediatamente anulável, se abstraído de unificação do movimento universal de diferenciação. E nenhum deles é apartável de um ato de inteligência que os ponha *como sentido*.

É esta a descoberta fundamental de Heraclito, sucessivamente retomada ao longo do pensamento sério, que se atreve a olhar o real nos olhos, assumindo a angústia de se saber tão efémero quanto tudo o que faz parte do movimento. Apenas a ligação ao absoluto do movimento é ligação ao eterno, não como relação ontológica estática, não como mediação mágica – logo, inexistente – como a que é típica da representação gnosiologia, mas como coincidência ontológica em ato da inteligência que nos ergue com o ato total que se é, que se vai sendo: um com o «Logos».

Toda a ontologia, possível e real, se revela como uma forma imanente de realização do possível, transcendente. O sentido da diferenciação, enquanto esta decorre – e enquanto há inteligência em ato – é o próprio tempo. Ouçamos Lavelle:

«Mais une existence ne se démontre pas. Il n'est possible de la saisir que par une expérience. Seulement nous croyons presque toujours que cette expérience est celle d'un objet, c'est-à-dire d'une représentation ou d'un phénomène, au lieu qu'il n'y a d'objet, de représentation ou de phénomène que par rapport à une conscience qui les pose et qui par conséquent s'introduit elle-même dans l'existence absolue avant de devenir à son tour un repère de toutes les existences relatives. Mais il y a plus : nous pensons à tort que le propre d'une existence, c'est d'être donnée à quelqu'un, c'est-à-dire d'être une existence pour un autre, alors que nous savons bien qu'il n'y a d'existence qu'en soi et par soi et que l'existence donnée ou pour un autre ne se soutient elle-même qu'à condition que nous lui prêtions une existence en soi et pour soi (c'est-à-dire à condition d'en faire une monade), ou à condition de la faire dépendre d'une existence en soi et par soi (c'est-à-dire de notre propre conscience, comme le fait l'idéalisme). Le propre d'une existence, c'est donc d'être intérieure à elle-même ou de se donner l'être à elle-même. Dès lors, l'expérience que nous avons de notre existence n'est point celle d'un objet matériel ou spirituel (à supposer que cette

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

dernière notion ne soit pas une notion contradictoire) : c'est l'expérience d'une activité qui s'exerce, dans laquelle il n'y a plus de distinction entre un objet et un sujet, ou qui est telle que, si on veut que la conscience implique toujours une dualité sans laquelle elle ne serait qu'une chose, elle ne connaisse point d'autre dualité que celle de la possibilité qu'elle met en œuvre et de l'actualisation qu'elle lui donne ; or cette dualité requiert sans doute le temps sans lequel elle serait irréalisable en rendant impossible l'acte par lequel la conscience se constitue et l'âme se crée pour ainsi dire elle-même. [...] C'est qu'il n'y a d'intuition sans doute que de notre activité elle-même, considérée non pas comme un objet que l'on appréhende, mais comme une opération qui s'accomplit : l'intuition, c'est cet accomplissement même en tant que c'est moi qui le réalise, et où la distinction du sujet et de l'objet se change en l'unité d'une possibilité qui s'actualise.»¹⁵

¹⁵ D. A. H., pp. 150-151: «Mas uma existência não se demonstra. Não é possível apreendê-la senão através de uma experiência. Só que nós acreditamos quase sempre que esta experiência é uma experiência de um objeto, quer dizer, de uma representação ou de um fenômeno, ao passo que não há objeto, representação ou fenômeno senão relativamente a uma consciência que os põe e que, por consequência se introduz a si própria na existência absoluta antes de se tornar, por seu turno, ponto de referência de todas as existências relativas. Mas há mais: pensamos erradamente que o que é próprio de uma existência é ser dada a alguém, quer dizer, ser uma existência para um outro, ao passo que sabemos bem que não há senão existência em si e para si e que a existência dada ou para um outro não se sustenta a si própria a não ser na condição que lhe emprestemos uma existência em si e para si (quer dizer, na condição de fazer dela uma mónada), ou na condição de a fazer depender de uma existência em si e por si (quer dizer, da nossa própria consciência, como faz o idealismo. O que é próprio de uma existência, é, assim, ser interior a si própria ou dar a si própria o ser. Assim sendo, a experiência que temos da nossa existência não é, de modo algum, a de um objeto material ou espiritual (a supor que esta última noção não seja uma noção contraditória): é a experiência de uma atividade que se exerce, na qual não há já distinção entre um objeto e um sujeito, ou que é de tal modo que, se se quer que a consciência implique sempre uma dualidade sem a qual não seria senão uma coisa, não conheça outra dualidade alguma que não seja a da possibilidade que realiza e da atualização que lhe confere; ora, esta dualidade requer, sem dúvida, o tempo sem o qual seria irrealizável, tornando impossível o ato por meio do qual a consciência se constitui e a alma se cria, para assim dizer, a si mesma. [...] É que não há intuição, sem dúvida, senão da nossa própria atividade, considerada não como um objeto que se apreende, mas como uma operação que se realiza: a intuição é esta própria realização enquanto sou eu quem a realiza e em que a distinção entre o sujeito e o objeto se muda na unidade de uma possibilidade que se atualiza.»

A esta ligação, limite para a capacidade da inteligência humana, Platão chamou «participação». Lavelle recupera o termo, de modo a poder ultrapassar a crítica de Hume e a resposta laboriosa e grandiosa de Kant, totalmente falhada, tendo aceite como bons os pressupostos sensistas de Hume¹⁶.

Diz-nos o Autor:

«C'est de l'Être que tous les êtres tiennent ce qu'ils sont ; et c'est se placer à un point de vue anthropomorphique que de croire que l'être que nous recevons accroît la perfection de l'Être pur. Celui-ci n'est pas point une somme. Il est vain de vouloir nous demander d'établir une distinction entre ce qu'il était avant et après la participation, car cet avant et cet après n'ont de sens que par rapport à nous. Il ne faut pas dire qu'il ignore la participation, mais qu'elle est tout entière en lui comme dans sa condition suréminente. Il nous appelle à jouir de lui-même sans que nous puissions restreindre ni accroître cet infini toujours actuel. C'est le monde qui change sans cesse, que devient plus abondant ou plus déficient, plus harmonieux ou plus disparate, plus ordonné ou plus chaotique selon les démarches de notre activité participée. Toutes ces démarches se produisent à l'intérieur de l'être total. Or le temps est en lui, et non point lui dans le temps. Le progrès est donc aussi en lui, mais ne l'affecte pas. Et le monde, le temps, le progrès, les existences particulières se produisent dans l'Être total sans faire en lui aucune ride.»¹⁷

O tempo é, na ordem do efémero, o que o absoluto do ato é na ordem do eterno. Ambos negam ativamente o nada como possibilidade, na plenitude da sua potência negativa, que inclui a aniquilação do ser.

¹⁶ Ver nosso estudo «O Transcendentalismo de Kant e a ontologia», in http://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_transcendental_kant_ontologia.pdf.

¹⁷ D. A., p. 172: «É do Ser que todos os seres têm o que são; e é situar-se num ponto de vista antropomórfico crer que o ser que recebemos acresce a perfeição do Ser puro. Este último não é de modo algum uma soma. É vão querer exigir-nos que se estabeleça uma distinção entre o que era antes e depois da participação, dado que este antes e este depois não fazem sentido senão relativamente a nós. Não se deve dizer que ignora a participação, mas que está integralmente nele como na sua condição supereminente. Convoca-nos a disfrutar de si próprio sem que possamos restringir ou acrescer este infinito sempre atual. É o mundo que muda sem cessar, que se torna mais abundante ou mais deficiente, mais harmonioso ou mais disparate, mais ordenado ou mais caótico, segundo as iniciativas da nossa atividade participada. Todas estas iniciativas produzem-se no interior do ser total. Ora, o tempo está nele, não ele no tempo. O progresso está, deste modo, também nele, mas não o afeta. E o mundo, o tempo, o progresso, as existências particulares produzem-se no Ser total sem nele fazer qualquer ruga.»

Essência e substância do tempo, na relação com o absoluto do ato

Assim sendo, *o tempo funciona como o rastro instantâneo da aniquilação da possibilidade do nada*. Daqui, o seu aparente parentesco com o nada.

Também nesta relação com o nada, a intuição que Lavelle tem do tempo continua a intuição platônica ou, se se preferir, é um novo modo de dizer a intuição platônica sobre o tempo.

Pode, assim, Lavelle dizer:

«L'acte n'est jamais dans le temps sinon à l'égard des événements que nous lui rapportons et dont on peut dire seulement qu'ils le limitent, mais non point qu'ils le traduisent. Chaque fois qu'il est accompli par nous, il nous replonge dans l'éternité ; le moment même de la participation peut être daté, mais c'est par rapport aux événements et non point à l'acte même qui en soi comme en nous échappe au temps, nous élève au-dessus de lui et fait descendre chaque fois l'efficacité, c'est-à-dire la transcendance dans le monde donné, c'est-à-dire dans l'immanence.»¹⁸

A esta condição ontológica do ato chama Lavelle «a atualidade absoluta»¹⁹.

¹⁸ D. A., p. 115: «O ato nunca está no tempo senão no que diz respeito aos acontecimentos que lhe referimos e de que apenas podemos dizer que o limitam, mas de modo nenhum que o traduzem. De cada vez que é realizado por nós, remergulha-nos na eternidade; o momento mesmo da participação pode ser datado, mas com relação aos acontecimentos, nunca, de modo algum, ao próprio ato que, em si como em nós, escapa ao tempo, eleva-nos acima dele e faz descer de cada vez a eficácia, quer dizer, a transcendência no mundo, isto é, na imanência.»

¹⁹ *Ibidem*, p. 114: esta designação titula um dos parágrafos, «B) L'ACTUALITÉ ABSOLUE». Os títulos dos vários artigos deste parágrafo são bem esclarecedores: «Art. 3 : L'acte n'a point d'origine dans le temps, parce qu'il est l'origine même du temps : en lui le temps commence toujours ; Art. 4 : L'acte s'exerce dans l'instant comme une perpétuelle reprise ; Art. 5 : L'acte est un acte de présence qui donne aux choses leur actualité ; Art. 6 : Dans la mesure où notre activité est plus pure, elle abolit la conscience du temps qui reparaît dès qu'elle fléchit.» («Art. 3: O ato não tem origem no tempo, porque é ele próprio a origem do tempo: nele, o tempo começa sempre; Art. 4: O ato exerce-se no instante como uma perpétua retoma; Art. 5: O ato é um ato de presença que dá às coisas a sua atualidade; Art. 6: Na medida em que a nossa atividade é mais pura, abole a consciência do tempo, que reaparece, quando aquela enfraquece.») Estas quatro afirmações sintéticas encerram toda uma metafísica do tempo. Por isso são tão eficazes como ilustrativas do que procuramos mostrar como concepção metafísica do tempo na obra de Lavelle. Pode perceber-se que, metafisicamente, o tempo é um simples derivado ontológico do absoluto do ato, na forma de emergência a partir do absoluto da criação de cada «instante», isto é, de cada possível consideração de estado ontológico do real, se a sua continuidade e contiguidade absolutas fossem eliminadas. Pode também perceber-se que uma perfeita atenção ao ato ou uma perfeita coincidência da nossa inteligência com a presença do ato, na forma do sentido, eliminaria o tempo: para tal inteligência, só haveria ato, não tempo. Sem qualquer limitação de âmbito,

Segundo esta condição ontológica, o tempo não é um absoluto, apenas uma forma métrica de a intuição humana dar isso que o movimento ontológico de diferenciação do ato de que a participação é feita. Não sendo um mero ato de pensamento, é como medida da diferença ontológica, isto é, como ato de inteligência, que o tempo acontece. O próximo capítulo intenta uma aproximação ao tempo como presença no ato do pensamento.

a inteligência divina coincide com a plenitude do ato, mesmo no que à, para nós, incompreensível relação entre possíveis e possíveis, possíveis e realizados. Em Deus, tudo é ato. É para nós, que vivemos segundo uma atenção finita, que o tempo marca a impossibilidade de outra inteligência que não seja a da sequência, bem como a da estreiteza de horizontes.

Capítulo II

Tempo e pensamento: a consciência

No pensamento de Louis Lavelle, o ato da consciência é indiscernível do que é o ato da participação *como ato de inteligência* que dá o absoluto do ser, ato em que isso que é cada pessoa, como presente na forma de intuição de si própria, e isso que é o que transcende cada pessoa, como presente também na forma de intuição, mas do que não é redutível a essa pessoa, surgem concomitantemente e sem que um possa ser alienado do outro: se tal suceder, ambos são aniquilados.

Este ato de mútua e coimplicativa presença, que é um ato de inteligência, de intuição no seu sentido mais forte e puro, constitui tudo o que o ser humano é ou pode ser enquanto ato propriamente humano, isto é, enquanto ato de sentido. Sem esta presença na forma do sentido, não há humanidade; não pode haver, sequer, qualquer referência quer à humanidade quer seja ao que for, pois toda a referência possível se dá neste e como este ato de inteligência, de intuição.

A metáfora da aranha no centro da rede de relações, rede simbolizada pela teia – rede virtualmente infinita (de valores, no sentido que Lavelle lhes atribui, como absoluto do possível presente precisamente como isso com que a rede se relaciona como possibilidade de realização ontológica, exatamente onto-poiética) – serve muito bem a procura de entendimento da consciência como possibilidade, primeiro, e, depois, realidade atual, de relações na forma de sentido dado nas e pelas sucessivas e contíguas intuições que constituem o ser humano como tal²⁰.

²⁰ A total ausência de intuição implica a total ausência de sentido humano, real-concreto ou possível. Um cadáver não tem intuições: pode ser objeto de intuição, mas não na forma de si próprio por si próprio, apenas de terceiros e por terceiros, que, relativamente a ele, nem verdadeiros terceiros são, pois, como sentido, nada existe para um cadáver, portanto, também não existe a alteridade.

Oiçamos, as palavras do Autor:

«La conscience est semblable à l'araignée placée au centre d'une toile qui la met en contact par des fils très sensibles avec tous les points de la périphérie. La connaissance est cette toile que nous cherchons à étendre sur la totalité du temps pour la tisser. Aussi la connaissance, qui nous réunit au Tout, nous donne-t-elle la joie de participer à sa perfection : l'infinité en est inséparable et il n'y a rien qui, en droit, puisse lui échapper. Il est même impossible d'avoir conscience de soi si l'on cherche à saisir son être isolément : se connaître, c'est s'inscrire dans le Tout, c'est multiplier avec lui des relations qui nous révèlent toutes nos puissances.»²¹

O ato de inteligência, nunca sendo algo comparável a um ato de intuição solipsista que presentificasse apenas o ser humano como tal, em si mesmo e sem qualquer outra referência possível, isto é, transcendente, mas sendo sempre um ato em que é dada uma co-presença, é um ato de «conhecimento», precisamente no sentido em que o termo francês nos situa logicamente – em termos de «logos», de sentido: trata-se de um co-nascimento em sentido lógico, uma adveniência à presença na forma do sentido em que «dois nascem» no mesmo ato.

Não é, aqui, no entanto, como costumeiramente, o nascimento conjunto de um «sujeito» e de um «objeto», no limite, autênticos «mundos» ontologicamente disjuntos e nunca ontologicamente fusíveis, mas a *co-presença nascente* de

²¹ C. S., p. 287: «A consciência é semelhante a uma aranha colocada no centro de uma teia que a põe em contacto, por meio de fios muito sensíveis, com todos os pontos da periferia. O conhecimento é esta teia que procuramos estender sobre a totalidade do tempo a fim de a tecer. Também o conhecimento, que nos reúne com o Todo, nos dá a alegria de participar da sua perfeição: a infinidade é dele inseparável e nada há que, de direito, lhe possa escapar. É mesmo impossível que haja consciência de si se se buscar apreender o seu ser isoladamente: conhecer-se é inscrever-se no Todo, é multiplicar com ele relações que nos revelam todas as nossas potências.» Este sentido integrado do ato de inteligência como algo que necessariamente tem de estar ontologicamente ligado a algo sem o qual não pode dar-se não só elimina qualquer possibilidade de solipsismo idealista, como imediatamente instala o sentido transcendental de comunidade atual entre o ato de inteligência como próprio de algo que entende, e isso que é entendido. Era este o sentido de intencionalidade clássico, lógico, mas com necessárias implicações ontológicas transcendentais. Este mesmo sentido geral de ligação lógico-ontológica já se encontra na filosofia de Heraclito, na filosofia de Platão, ressurgindo claramente na filosofia de Leibniz, para salientar apenas três dos maiores pensadores que sustentam uma infinita integração de todos os atos, nomeadamente dos atos de inteligência, sem o que não é possível sentido algum.

algo que surge como o centro de referência da intuição e de tudo o mais que não coincide com tal centro, nesse mesmo ato e como intuição nesse e desse mesmo ato, mas que não pode ser eliminado de tal mesma intuição sem que o centro de referência também seja eliminado.

O centro não corresponde a um «sujeito» separado de um «objeto» a que este se refira como «algo», como «coisa» intuída ou pensada, mas faz parte do que é o todo da referência, como referenciado na intuição: a intuição não dá apenas a referência ao que não coincide com isso que é o centro de referência, mas dá também isso que é o centro de referência. Tal não transforma o centro de referência dado em objeto do centro de referência em que se dá, mas apenas lhe confere o estatuto de presença dada através do ato de inteligência centrado no centro de referência.

Se facilitar a compreensão, pode chamar-se a este centro de referência «inteligência em ato», o que não coincide com a designação que Lavelle lhe dá de «consciência», antes, a especifica e clarifica no que é.

No entanto, este ato de inteligência como centro de referência não se esgota nesta centralidade, mas espraia-se quer como referência inteligida – isto é, em ato de inteligência, pois não há, aqui passado, não há, mesmo tempo algum – do que é em ato quer como referência inteligida de tudo o mais, do que a transcende como pura referência inteligida e inteligente.

Este sentido de atualidade inteligente, de intuição, está muito longe da definição da consciência como ato de inteligência desdobrado ou reduplicado, que apenas complica o entendimento do que é a consciência, ao transformar *uma* hipóstase sem possibilidade de relação com algo que a transcenda, *em duas*, não apenas com o mesmo problema, mas com o problema acrescido de também entre elas não haver qualquer possibilidade de relação real, após terem sido separadas.

O problema da inteligência como leitura de sentido, como apreensão de sentido reside em como entender o que tal leitura ou apreensão seja, não recorrendo a categorias mágicas como a intencionalidade modernamente entendida, pois, sendo sujeito e objeto separados, como fazer que o sujeito “penetre” no objeto, a fim de o ler, de lhe apreender o sentido, de o metamorfosear em ato de sentido próprio?

Descartes, que soube, a seu modo – notável pelo engenho e coragem intelectual que demonstra –, pôr o problema, foi apenas capaz de resolver o que parecia ser o problema mais difícil, a intuição de isso a que habitualmente se

chama Deus: pela presença de intuições impassíveis de «conhecimento» sem que fossem «co-nascimentos» com o que é o ato de inteligência humano – inaticidade, dados co-nascidos com o mesmo ato de inteligência –, presença que é indiscernível do que é o mesmo ato de inteligência, pois, sem tal presença, não há ato de inteligência humana e, sem ato de inteligência humana, não há tal presença, Descartes sabe que a intuição do infinitamente perfeito corresponde a algo que é indiscernível do ato de inteligência que o põe²².

Independentemente do estatuto eventualmente transcendente ao ato de inteligência em que se dá e que constitui como uma de suas realidades objetivas, quer dizer, presenças próprias e irreduzíveis como tais, a referência à infinita perfeição constitui, é, inamissível ato de inteligência, ato de consciência, no sentido em que Lavelle pensa tal ato.

Por outro lado, este ato de referência central acontece na tal forma de rede ou de teia, *sempre*, o que implica que *coincide com tudo isso que é na forma de referência*, quer dizer, de ato de inteligência, mas referido a um centro também dado em tal ato.

Virtualmente, quer dizer, como possibilidade própria, possibilidade que, em Lavelle, é sempre um *ato de possibilidade*, pois faz parte, ainda, da presença, do que se apresenta, do que é dado em cada ato de inteligência reticular, *o horizonte de tal ato é infinito*.

Não é infinito em ato – isso seria algo como o ato de inteligência divino –, mas não deixa de ter como possibilidade própria um infinito de possíveis intuições, em curso e ampliação sucessivos, de que isso a que chamamos memória faz parte: esta apenas existe em ato e como ato de intuição referido a algo cuja presença denota não uma simples presença ao ato em que se manifesta como puro ato de inteligência, mas outras referências a outro tal ou outros tais atos em que já esteve presente.

A realidade de isso a que a memória se refere quando em ato, precisamente quando não está em ato, é algo de absolutamente misterioso deste ponto de vista. Nem sequer recebe a forma de um monumento,²³ pois a própria

²² Cfr. *Meditações sobre a filosofia primeira*, «Terceira meditação». A. T. VII, pp. 34-52. Cfr. Bibliografia.

²³ O «monumento» é toda a forma análoga à memória, como possível análogo, mas que não está em ato de memória, isto é, que não está na forma de consciência. Tal percebe-se com recurso ao sentido monumental em história e historiografia – que constitui um sub-conjunto deste mais vasto aqui em causa – segundo o qual a mesma estela com escritos latinos se estiver presente a uma inteligência apenas em ato de realidade objetiva, sem qualquer referência a uma existência

monumentalidade para o ser necessita de uma qualquer referência como memória, isto é, necessita de estar presente ao ato de intuição, ser por ele referenciado.

Se, por um lado, este sentido do ato de inteligência a que habitualmente chamamos consciência, visto como uma referência intuitiva que se dá na forma de uma teia virtualmente infinita, liga tal ato a todo o possível – a todo o valor, no modo do seu absoluto de possibilidade para a presença a uma inteligência, que o realize –, por outro lado, dá-se na forma de um absoluto total, em que o ato de inteligência que é coincide com todo o ato *atual como sentido* e também *atual como possibilidade*. Nada mais há para lá deste ato como ato de sentido.

Não se trata de um idealismo absolutamente solipsista, mas da evidência de que, *na forma do sentido*, nada há para lá do que como tal se dá em ato no ato que constitui isto que é a «consciência» como co-nascimento de todas as possíveis formas de sentido manifestamente referidas a um centro que habitualmente recebe o nome de «eu».

O nome é irrelevante; já o sentido referencial absoluto do que se manifesta como sentido a um pólo inteligente agregador não é. Sem este pólo, não há propriamente algo como uma «consciência» e qualquer referência a qualquer outra possível «coisa» é impossível; entre tais «coisas», encontramos o chamado «eu».

A *ausência da presença* desta referência polarizadora do que se dá como co-nascimento na forma geral e universal da consciência implicaria algo como um cenário inicial da narrativa cartesiana sobre o ato do pensamento em que nada mais houvesse do que um caos [absoluto] de presenças, sem qualquer possibilidade de referência, mútua, concomitante ou sucessiva, pois tal possibilidade só é dada pela presença da referência absolutamente dada a um pólo unificador²⁴.

transcendente, constitui memória, ao passo que a eventual existência de tal estela sem qualquer referência a um qualquer ato de inteligência constitui monumento, sempre passível de ser presente em forma de inteligência quer na forma de uma intuição em que seja dada a sua transcendência ao ato de inteligência quer na forma de memória pura em que tal transcendência não tem de ser dada ou sequer pressuposta – esta pressuposição é, precisamente, um ato de memória que dá o sentido de monumentalidade: a memória é o ato de referência, enquanto tal; a monumentalidade é isso a que se refere.

²⁴ Cfr. *Meditações sobre a filosofia primeira*, «Primeira meditação». A. T. VII, pp. 17-23. Cfr. Bibliografia.

Este pólo unificador, o centro da teia, na metáfora de Lavelle em apreço, não é dado no modo de uma inferência medial ou de um juízo qualquer ou de um raciocínio qualquer (dado que não há juízo, o que implica que não possa haver raciocínio algum), mas como e apenas como intuição.

Ora, quando esta intuição se dá, dá-se sempre como intuição polar, quer dizer, o pólo nunca se dá apenas como pólo isolado, e também não há presença apenas de isso que se refere ao pólo sem que este esteja também dado. Quando se dá a presença, qualquer, dá-se como relação do pólo com isso de que é pólo e de isso de que o pólo é referência com o pólo. Esta relação mútua é o que a teia significa²⁵.

No entanto, o pólo não é algo como um «sujeito» e a teia não é algo como um «domínio transcendental» (na versão que se queira), bem como isso a que a teia liga não é um objeto. O que há é sempre um ato único e íntegro em que pólo e suas referências surgem como mesmo ato, na sua diferença própria.

Anular este ato, é anular tudo.

Lavelle percebe tal com toda a pertinência. Este ato, na sua forma perfeita, é o ser. Não o ser como sujeito, não o ser como eventual objeto correlativo do sujeito, não o ser como «coisa» a «conhecer», coisa exterior ao sujeito, assim interpondo entre ambos um infinito ontológico impassível de se vencer, mas o ato em que o sentido se manifesta na forma que é a própria do ser humano – usemos uma forma concreta, mas não desadequada transcendentemente –, a única forma que conhecemos, precisamente porque é esta em que somos em ato: esta, precisa, aqui.

Toda e qualquer outra forma eventual que se afirme, neste ato que a refere, nada mais é do que uma eventual redução a esta que a refere, pois desta não há qualquer forma de escapar: é o que somos em absoluto como ato de inteligibilidade e de inteligência. Da estranha referência ao «pensamento das galinhas», à talvez não menos estranha referência ao «pensamento de Deus», nada escapa à evidência de que toda a possível referência é dada no ato de

²⁵ D. A., p. 21: «Ce rapport de l'acte et de la conscience paraît toujours obscur parce qu'on imagine que l'acte est posé d'abord et qu'une conscience qui vient d'ailleurs s'applique à lui du dehors pour l'éclairer. Mais c'est l'acte même qui engendre la conscience de tout le reste en même temps que de lui-même.»; «Esta relação entre o ato e a consciência parece sempre obscuro porque se imagina que o ato é posto anteriormente e que uma consciência, que vem de alhures, se lhe aplica desde fora a fim de o iluminar. Mas é o próprio ato que engendra a consciência de tudo o resto ao mesmo tempo que de si próprio.»

inteligência que é este nosso, que Lavelle tão bem metaforiza na imagem da teia com o ato absoluto de sentido como centro (também absoluto).

Deste modo, o ser não é «uma coisa» que esteja «aí fora» ou «cá dentro», *não obedece a categorias espaciais*; também não é algo que «tenha estado» ou «venha a estar», *não obedece a categorias temporais*.

O ser é sempre sem tempo.

Ouçamos, de novo, Lavelle:²⁶

«Il faut fermer les yeux et se refuser au spectacle des choses, qui ne cesse de nous divertir, pour retrouver en nous cette réalité qui est nous-même et dans laquelle les choses se transforment en idées, comme pour nous découvrir leur propre essence dans l'acte par lequel elles se font. [...] C'est qu'il n'y a rien dans la conscience qui n'exprime sa communication avec cela même qui la dépasse et, en droit, avec tout ce qui est. C'est pour cela que nous disons qu'elle est parfaite ouverture en même temps qu'elle est parfaite clôture : elle est parfaite ouverture, et rien de plus, parce qu'elle n'a point d'autre contenu que l'univers et que tout progrès qu'elle peut faire consiste précisément à accéder dans une région de l'univers où jusque-là elle n'avait pas encore pénétré. [...] Mais elle est en même temps parfaite clôture, et rien de plus, parce que tout ce qu'elle appréhende, elle l'appréhende au-dedans d'elle-même dans une perspective qu'elle est seule à connaître et à laquelle nulle autre conscience ne peut substituer la sienne. [...] Chaque conscience particulière participe de ce double caractère, car elle ne peut pas sortir de sa propre intériorité en tant qu'elle participe à

²⁶ D. A. H., pp. 36-37: «É necessário fechar os olhos e recusar-se ao espetáculo das coisas, que não cessa de nos divertir, a fim de reencontrar em nós esta realidade que é nós-próprios e no interior da qual as coisas se transformam em ideias, como que para nos revelar a sua mesma essência, no ato por meio do qual se fazem [se realizam, em que manifestam a sua presença]. [...] É que nada há na consciência que não exprima a sua comunicação com isso mesmo que a ultrapassa e, de direito, com tudo o que é. É por esta razão que dizemos que ela é perfeita abertura e concomitantemente que é perfeito fechamento: é perfeita abertura, e nada mais, porque não possui qualquer outro conteúdo para além do universo e porque todo o progresso que faz consiste precisamente em aceder a uma região do universo em que, até então, ainda não tinha penetrado. [...] Mas é, concomitantemente, perfeito fechamento, e nada mais, porque tudo o que apreende, apreende-o no interior de si própria, numa perspetiva que é a única a conhecer e relativamente à qual nenhuma outra consciência pode substituir a sua. [...] Cada consciência particular participa deste duplo caráter, pois não pode sair da sua própria interioridade, dado que participa do ser, que é, ele próprio, interioridade absoluta; e não se abre sobre o que a ultrapassa senão como sobre uma exterioridade aparente, por meio da qual apenas procura engrandecer a sua própria interioridade.»

l'être qui est lui-même intériorité absolue ; et elle ne s'ouvre sur ce qui la dépasse que comme sur une extériorité apparente par laquelle elle cherche seulement à agrandir sa propre intériorité.»

Como puro ato de inteligência, cada momento «de ser» dá-se na forma de um absoluto. Este absoluto só tem como contrapartida – e, ainda assim, apenas teórica – o nada absoluto. Lavelle entende bem o que subjaz ao pensamento quer de Descartes quer, muito antes dele, de Santo Agostinho,²⁷ que intuem, cada um em contexto muito próprio, que há apenas uma alternativa – que é onto-gnosiológica, inseparavelmente, assim – e que é a que ocorre entre haver ser, dado na forma do ato de intuição, e na forma do que Descartes designa como «realidade objetiva do pensamento» (da «ideia», se se preferir, sabendo que esta ideia mais não é do nome que Descartes atribui precisamente a cada conteúdo do ato de pensamento como «realidade objetiva», a nada redutível e antitética ontologicamente do nada, e não haver coisa

²⁷ Cfr. AGOSTINHO, Santo, *A Cidade de Deus*, «Livro XI», Capítulo XXVI «Imagem da soberana Trindade que, de certo modo, se encontra mesmo na natureza do homem ainda não bem-aventurado». Dada a importância da reflexão de Santo Agostinho, transcreve-se o que se pensa ser o fundamental: «Efetivamente, somos e sabemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer. E nestas três coisas que acabo de referir nenhuma falsidade parecida com a verdade nos perturba. De facto, não as atingimos, como às realidades exteriores, por qualquer sentido corporal como as cores pela vista, os sons pelo ouvido, os perfumes pelo olfacto, os sabores pelo gosto, o duro e o mole pelo tacto. Destas coisas sensíveis temos também imagens que muito se lhes assemelham – mas são corporais: consideramo-las no pensamento, conservamo-las na memória e somos por elas incitados a desejarmos as próprias coisas; mas sem qualquer imagem enganosa da fantasia ou da imaginação, é coisa absolutamente certa que sou, que conheço e que amo. Nestas verdades nenhum receio tenho dos argumentos dos académicos que dizem: Que será se te enganares? – Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: – que conheço que existo. Mas a consequência é que não me engano mesmo nisto: – que conheço que me conheço.» (A versão aqui citada é a da tradução de J. Dias Pereira, que também assina o «Prefácio», a «Nota biográfica» e as transcrições, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, volume II, pp. 1051-1052). Não podemos deixar de salientar o espantoso génio de Agostinho. De notar que, ao não hipostasiar isso que conhece, este «eu», Agostinho resolve imediatamente a questão do que é a realidade ontológica do que está em causa e que, aqui, é apenas um ato de pensamento – que se sabe, pelo restante pensamento do Santo, que participa da providência divina. Agostinho sabe da realidade absoluta da pessoa como ato de pensamento; acredita em tudo o resto. É o resumo antecipado em mais de mil anos do drama onto-gnosiológico da modernidade e contemporaneidade.

alguma (diz-se deste modo porque não se pode dizer, por absurdo, «e haver o nada», precisamente porque o nada é a impossibilidade absoluta de haver seja o que for, incluindo qualquer referência substantiva a tal).

Esta presença absoluta como ato de pensamento, em Lavelle, como «realidade objetiva da ideia», em Descartes, constitui isso que não pode ser desmentido de forma alguma *no que constitui* – e é isso e apenas isso que a constitui – *a experiência humana*. Ora, cada um destes atos de presença, se postos na sua singularidade irrelativa a tudo, são sem tempo.

O tempo surge apenas, como já foi visto, quando se estabelece relação entre pelo menos dois destes atos. Todavia, o que constitui a experiência humana, como concomitância ontológica de ato gnosiológico e, literalmente, ontológico, apresenta sempre uma ligação entre atos. Mais, é um ato contínuo, em vigília, sendo que cada possível momento ou ato considerável surge como uma abstração por separação – não se percebe como possa não ser arbitrária – do que é o ato de participação, do contínuo fluxo da intuição.

A questão põe-se, deslocando-se, do absoluto do ato de intuição que constitui o que cada ser humano é como ato de inteligência, para isso – profundamente estranho, misterioso, mesmo – que é cada solução de continuidade entre contínuos vígias do ato intuitivo que cria cada ser humano como ato de inteligência. Se todo o ato de participação desaparece – se, em termos cartesianos, desaparece toda a realidade objetiva do pensamento, que é feito do ser humano?

Este mistério não tem solução possível, pois, a menos que se proceda como Kant e se queira artificialmente sair do plano em que se pensa e com que se pensa o que se pensa, não podendo, de modo algum, ser de outro modo, então, não há como responder à questão, que, no entanto, é de uma importância fundamental.

De nada serve dizer que, mesmo quando não há ato vígil do «sujeito» participante em causa, há um testemunho terceiro de esses que o observam, no que seria uma manutenção no ser através de um processo ontológico de como que uma «providência» onto-gnosiológica política. Brincando: vejo-te, logo existes como ato de pensamento. Ora, tal, pelos motivos epistemológicos, lógicos e gnosiológicos, com suas imediatas implicações ontológicas, não é possível.

Compreende-se a razão pela qual os cadáveres não têm propriamente tempo próprio: não têm interioridade noética própria que permita o contínuo

de ato de inteligência que o tempo pode medir na forma da diferenciação em que tal «fluxo» se dá.

Também não há tempo propriamente «pessoal» para quem não esteja em estado vígil, por mais diminuta que tal vigilância – chame-se-lhe «consciência», se se quiser – seja: sem qualquer forma de ato de inteligência, não há tempo.

O trecho que se apresenta imediatamente antes desta parte da reflexão mostra como cada ser humano, como entidade em participação, isto é, como ato de inteligência noeticamente onto-eretora, é, concomitantemente, um perfeito ato «encerrado» em si próprio, quer dizer, incomunicável ontologicamente; mas é também, em tudo o que transcende – aqui muito cartesianamente – a pura possibilidade de autorreferência meramente interna, algo de sempre «projetado» para isso mesmo que tal irreduzibilidade lógica e ontologicamente implica.

Na sua «Terceira meditação», Descartes viu bem – assim se compreenda – que, se é possível a um ato de pensamento, em termos do que está em causa de fundamental, que é a realidade objetiva das ideias, por exemplo, combinar certas ideias e construir outras «subjetivamente compostas», já não lhe é possível encontrar em si mesmo a capacidade onto-genética, ainda que na forma de imaginação ou outra qualquer puramente interna, criar – é do que se trata, de criação, não de simples produção – certos conteúdos em termos de realidade objetiva das ideias em que são dados.

É desta impossibilidade lógica e ontológica que promana a necessidade, também lógica e ontológica, da realidade trans-pensamento do que Descartes denomina como «ideias adventícias» e como «ideias inatas».

Em si mesmas, estas ideias não possuem qualquer dimensão temporal, nem sequer a ideia de tempo. O tempo, nisso Kant tem uma intuição interessante, é apenas uma forma interna ao pensamento,²⁸ que surge como métrica do absoluto da diferença entre cada duas realidades objetivas do pensamento. Para que se perceba o que isto significa, pense-se que um pensamento apenas com uma única realidade objetiva nunca teria oportunidade de «ter» tempo.

²⁸ KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, «Transzendente Elementarlehre», «Der transzendentalen Ästhetik. Zweiter Abschnitt. Von der Zeit», Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pp. 78-80. Idem, Edição *Akademie*, pp. 57-64, cfr. Bibliografia.

Tempo e pensamento: a consciência

Implicada na realidade objetiva das ideias que se referem a algo que necessariamente transcende ontologicamente a pura interioridade do pensamento, está a separação segundo a possibilidade de surgimento de mais do que uma diferença em cada ato de pensamento, isto é, o chamado espaço, a que se dedica o capítulo seguinte.

Capítulo III

Tempo e espaço

Se mantivermos a metáfora da teia como forma relacional entre o que no ato de consciência surge como «eu» e o que no mesmo ato surge como isso que transcende o eu, sem, todavia, transcender a consciência como único ato, então, o espaço mostra-se como a presença em ato do que a consciência é como, nas palavras de Lavelle, «un cercle de clarté», «um círculo de claridade», isto é, a presença de tudo o que, na metáfora da teia, não é pela consciência referível à pura interioridade desta.

Em cada um destes círculos de claridade, presentificam-se atos que se manifestam como círculos de claridade semelhantes, irreduzíveis ao que o círculo de claridade próprio de cada consciência é. Assim nasce quer o sentido do espaço quer o sentido de uma possível presença de outras consciências, apenas manifestáveis através desta comum presença neste comum espaço, apenas dado e apenas passível de ser dado na forma destes círculos luminosos de consciência. O mais é nada, por absolutamente irreferenciável.

O tempo, nesta relação, continua cumprindo o modo e papel que é o seu de metro do absoluto da diferença que constitui cada ato como irreduzível a qualquer outro.

O tempo marca o absoluto da diferença ontológica entre cada dois possíveis espaços; entre cada dois espaços reais, também, apenas realizáveis porque há uma diferenciação ontológica possível e atualizável, atualizada, medindo o tempo o absoluto da diferença.

Diz Lavelle:

«Dès lors, si c'est le rôle de la matière de séparer les êtres les uns des autres, le rôle de la conscience, c'est de les unir en faisant de cet obstacle même le moyen de leur union ; son essence propre est de pouvoir pénétrer partout. C'est

elle déjà qui crée autour du corps cet espace lumineux dans lequel s'engagent à la fois le regard, le mouvement et le désir. Dans cet espace, tous les êtres sont situés comme nous ; autour de chacun d'eux se forme un cercle de clarté dont l'ampleur est mesurée par la puissance même de sa pensée et la pureté de son intention. Tous ces cercles se croisent : ils possèdent certaines zones communes qui figurent, pour ainsi dire, les moyens dont disposent les différentes consciences pour entrer en rapport entre elles et certaines zones propres à chacun et qui témoignent de l'irréductibilité de chaque conscience particulière. Ainsi c'est la conscience qui permet au moi de se quitter et de communiquer avec un autre moi par l'intermédiaire d'une réalité qu'ils perçoivent tous les deux : les objets qui remplissent l'espace, les souvenirs qui peuplent le temps, les idées qui habitent l'intelligence, forment entre tous les êtres les véhicules d'une communication vivante qui doit toujours être refaite et demeure toujours en péril. Elle oblige chacun d'eux à une prise de possession personnelle de l'objet, du souvenir et de l'idée, qui ne coïncide jamais exactement avec celle d'un autre et doit être confrontée avec elle pour s'éprouver, se préciser et s'enrichir indéfiniment.»²⁹

Esta teia de inteligibilidade, que faz lembrar o modo relacional da ontologia monadológica de Leibniz, que coincide com o que cada ser humano é enquanto ato de inteligibilidade e de inteligência atual, recebe em si, nesse que é o seu círculo de claridade, isto é, no que constitui o seu ato de inteligência que

²⁹ M. S., pp. 105-106: «Assim sendo, se o papel da matéria consiste em separar os seres uns dos outros, o papel da consciência é uni-los fazendo deste mesmo obstáculo o meio da sua união; a sua essência própria consiste em poder penetrar por todo o lado. É já ela que cria em torno do corpo este espaço luminoso em que engajam concomitantemente o olhar, o movimento e o desejo. Neste espaço, todos os seres estão situados como nós; em torno de cada um deles forma-se um círculo de claridade cuja amplitude é medida pela potência mesma do pensamento e pela pureza da sua intenção. Todos os círculos se cruzam: possuem certas zonas comuns que representam, por assim dizer, os meios de que dispõem as diferentes consciências para entrar em relação entre elas, e certas zonas próprias a cada um, que dão testemunho da irreducibilidade de cada consciência particular. Deste modo, é a consciência que permite ao eu separar-se de si e comunicar com um outro eu por intermédio de uma realidade que ambos percebem: os objetos que preenchem o espaço, as recordações que povoam o tempo, as ideias que habitam a inteligência, assumem entre todos os seres a forma dos veículos de uma comunicação viva que deve sempre ser refeita e permanece sempre em perigo. Obriga cada um deles a uma tomada de posse pessoal do objeto, da recordação e da ideia que nunca coincide com a de um outro e que deve ser confrontada com ela, a fim de se experimentar, de se precisar e de se enriquecer indefinidamente.»

a ergue como tal, a presença de atos cuja realidade consiste em ser semelhantes círculos de inteligibilidade e de inteligência.

A comunicação realiza-se através e apenas através desta comum pertença mútua, que nunca se dá na forma de uma coincidência total entre círculos, que, imediatamente, implicaria que quaisquer dois que assim se sobrepujessem fossem apenas um, dado que seriam, para que se pudessem sobrepor, absolutamente indistinguíveis.

Esta absoluta indistinguibilidade implica, também imediatamente, que haja uma absoluta igualdade, propriamente uma identidade, quer dizer, que haja apenas um dos dois postulados para comparação.

Ora, Lavelle, toca, neste ponto, algo de fundamental quer do ponto de vista ontológico quer do ponto de vista gnosiológico, aliás, em que «ontologia» e «gnosiologia» se confundem, pois a ontologia se revela como uma verdadeira «logia tou ontou», ou seja, uma verdadeira descoberta do ser como sentido, como «logos» e como nada mais. Sem negar a realidade própria de cada ente que se dá na humana experiência, a posição metafísica que Lavelle expressa permite mostrar como, através de tempo e de espaço, *o ser se dá como sentido* e a comunicação acontece sem que tenha de se recorrer a categorias mágicas, como é o caso de Hume e seguidores³⁰.

O espaço, é, assim, o lugar lógico-ontológico que corresponde ao ato da consciência humana de cada consciência humana, isso que é metaforizado pela expressão «círculo de claridade».

O espaço é um ato de inteligência, na forma de isso que é a consciência de cada ser humano. No entanto, não se reduz a tal consciência num sentido tipicamente «idealista»: Lavelle não defende que é o ato de inteligência, que

³⁰ Esta acusação de magia fundamenta-se no facto lógico de, tendo Hume postulado apenas a pura sensibilidade, metaforizada ao modo da famosa «tabuinha de cera virgem» – a virgindade não tem propriamente graus –, querendo com tal significar que a “mente” humana mais não é do que um *recetáculo puramente passivo* de supostos atos que lhe são estranhos, tenha, por manifesta incapacidade de encontrar em tal esquema mais do que um pontilhado incomunicável de impressões sensíveis, *hipostasiado operadores de associação* entre tais impressões pontuais, algo que a tal mente ao modo da virgem tabuinha não pode ter, exatamente porque é segundo o modo de uma pura tabuinha de cera virgem. Esta é uma solução mágica, como mágica é a sua continuação transcendental em Kant ou segundo a forma da intencionalidade, que, se não se assumir apenas como um pressuposto lógico, hipostasia, também ela, um meio comunicante que não existe. O modo como o sentido se dá permanece um mistério e permanecerá um mistério, porque, para que se possa pensar tal ato de forma objetiva, há que poder com ele não coincidir: tal não é possível, pois toda a realidade humana de sentido é inescapável como interioridade. Não se pode abandonar ou “superar” o ato de pensamento para pensar o ato de pensamento.

constitui a consciência, que *cria* o espaço a partir de um nada absoluto ou a partir da própria consciência. Lavelle conhecia bem Descartes e sabia que ambas estas hipóteses não fazem qualquer sentido em termos do que é passível de ser pensado como ato de consciência desde que houve a meditação cartesiana e desde que Descartes deixou bem clara a noção de realidade objetiva dos atos de pensamento.

Nada há quer no «nada» quer na pura consciência que possa justificar a presença de algo como o espaço, isto é, como o mencionado «círculo de claridade» necessariamente referenciado à transcendência ontológica da pura consciência, pura consciência em que nada corresponde a algo como o espaço transcendente.

Muito cartesianamente, um possível «espaço interno» de consciência – e interno à consciência como tal – nada mais pode ser do que o modo lógico da compossibilidade de duas ou mais «ideias» em sentido cartesiano (noção que deu o mote para a forma «tempo» do *a priori* kantiano).

Ora, nada há neste puro modo lógico de compossibilidade de ideias que seja referível como possivelmente «externo». Logo, a forma da exterioridade necessariamente não depende de algo puramente interno à consciência, mas depende da atualidade lógica da própria referência, isto é, depende de algo que transcenda a pura consciência e de que esta mais não é do que o «eco», lógico, em ato.

Não se trata de uma forma especial de intencionalidade, mas de uma exigência lógica, única capaz de explicar a presença atual na consciência de referências a algo que necessariamente também a transcende.

É a realidade lógica com imediata implicação ontológica de tal presença em ato na consciência que é o espaço.

Neste espaço, necessariamente transcendente, o tempo continua sendo a métrica do absoluto da diferença. Há, assim, por via do espaço, uma forma transcendente de tempo, que não se confunde com o tempo próprio da autotransformação interna da pura consciência. Não admira, pois, que comumente se viva, por vezes, na estranheza da diferença entre o tempo da pura interioridade da consciência e o tempo da exterioridade espacial. Tal estranheza não depende de uma condição psicologicamente tipificável, mas é fruto de uma *diferença metafísica fundamental* quanto aos modos diferenciados dos dois tempos, o interno à consciência e o externo, respetivamente, o tempo do movimento interno da consciência e o tempo do movimento no espaço.

A estes, acresce um terceiro, o tempo do movimento do próprio espaço, pois, sendo ele o ato de inteligência do que transcende a pura interioridade da consciência, mudando este ato, muda o espaço, o que implica um novo tempo, o tempo da modificação do próprio espaço.

Presente o absoluto do ato de consciência, em que surgem presenças de outros atos de consciência semelhantes e semelhantemente irreduzíveis, através do que é a dimensão espacial do ato de consciência próprio, em que surgem tais outros atos, percebe-se que o que define o ato próprio, por semelhança e irreduzibilidade, define também os outros atos presentes, co-presentes. Nenhum ato repete ou absorve o que os outros atos são. No entanto, a co-presença, porque, sendo presença comum, implica logicamente uma qualquer forma de partilha sem que esta elimine o que é a realidade própria de cada consciência, reduzindo-a a uma outra qualquer.

Lavelle usa a metáfora das zonas comuns de claridade aos diferentes círculos de consciência, isto é, aos diferentes atos de inteligência que constituem o que cada ser humano é enquanto ato de sentido próprio. Sem que o diga claramente, percebe que cada um destes círculos é tanto mais amplo e claro quanto maior for o poder do pensamento e a pureza da intenção. O poder aqui em causa não é o poder de tipo político, de posse e domínio, que é o que significa a impureza de intenção, mas um poder de liberdade de consentimento de adveniência do sentido.

Em contraste com a metáfora da tabuinha de virgem cera de Hume, Lavelle propõe uma consciência que é um ato de aceitação de presença, qualquer. A sua preocupação não consiste em postular uma mecânica coletora de impressões e manipuladora das mesmas, impassível de ser objetivamente provada, mas em procurar perceber como é que o inexplicável dado do absoluto do ato de inteligência ocorre.

A nomenclatura e a possível mecânica de tal ato são irrelevantes. De facto, isso que constitui a «mente» para Hume mais não é do que uma variante de algo que, em contextos diferentes, recebeu o nome, por exemplo, de «alma»; outros nomes existiram. Ninguém alguma vez soube a que é que tais nomenclaturas, de facto, se referiram. Todos esses nomes nada mais fizeram, de facto, do que trocar um sentido inaurível por um pouco de humana voz, assim sem significado.

A metáfora espacial – lembre-se que o espaço, como realidade objetiva de pensamento, é metafísico e metafísico apenas – permite perceber que cada

ato de consciência funciona, ao modo da teia já trabalhada, como um «círculo de claridade», em que, podendo não surgir outros círculos semelhantes, no entanto, e de facto, nele surgem.

Tal significa que cada ato de humana inteligência, quer seja tomado em artificial instante quer seja tomado na sua continuidade e necessária contiguidade imposta logicamente pela continuidade, é um ato que se dá não «num espaço», de algum modo anterior – por exemplo, lógica ou ontologicamente –, mas *como espaço*, precisamente como o «círculo de claridade».

O espaço é, assim, transcendental ao ato de humana inteligência – lembre-se que é o único que conhecemos e somos capazes de conhecer, porque, precisamente, com ele coincidimos, é o que, precisamente, somos, totalmente, na forma do sentido – *como amplitude lógica e ontológica de tal mesmo ato*: só há pensamento como espaço lógico de surgimento do que constitui, em ato, a consciência, na forma dos seus, quaisquer, conteúdos.

O espaço não é, assim, algo de «exterior», mas a forma da possibilidade e da realidade da coexistência de diferentes – bastam apenas dois – conteúdos, isto é, realidades objetivas irreduzíveis.

É a irreduzibilidade entre diferentes realidades objetivas do ato de inteligência que implica e cria o espaço.

Neste espaço, irreduzivelmente, surgem modos de conteúdo objetivo que não podem ser subsumidos como algo de próprio do ato de consciência como algo absolutamente intranscendente, sob pena de, nesta mesma intranscendência, haver o poder de criar tais realidades objetivas. Este poder teria de ser sem obstáculo, isto é, sempre disponível; por exemplo, sempre que a consciência “quiser” criar algo deste tipo, deve poder fazê-lo.

Ora, tal é manifestamente falso. Logo, isso que surge como necessariamente transcendente ao ato de inteligência como intranscendente tem de, necessariamente, ser transcendente e presente ao ato de inteligência como algo de a si irreduzível.

É para procurar perceber esta estranha presença – no entanto, real, indementível – que Lavelle propõe a metáfora do cruzamento dos círculos: este cruzamento é uma co-presença na forma de uma interseção de círculos. *Esta interseção significa isso que há de comum como ato de inteligência*, isto é, isso que há de comum como realidade objetiva – ainda assim, irreduzível como tal, como sentido próprio haurido em cada ato de consciência – às várias consciências.

Não se trata de uma explicação de tipo mecânico. Todavia, já foi visto que tais explicações não são epistemologicamente possíveis. O que se põe aqui como proposta de entendimento deste ato misterioso de comunicação entre consciências é o que se pode designar como um «protocolo» semântico partilhável e partilhado.

Não se trata da partilha de um mesmo ato de inteligência, que, imediatamente, reduziria uma qualquer consciência a uma outra qualquer – sem sequer se poder dizer qual a qual, preferencialmente –, mas de atos de inteligência que, em parte, haurem do inteligível o mesmo objetivo sentido. Não se trata, também, de «partilhar» o sentido, ato que seria também redutor, mas de as várias inteligências em ato cada uma delas coincidir com o mesmo sentido objetivo, ou, se se preferir, coincidir objetivamente com o mesmo sentido.

Em si mesmo, o sentido é apenas um. O que a metáfora do cruzamento, da interseção dos círculos de claridade permite é perceber como é que se pode ser o mesmo sentido objetivo em ato sem que tal seja uma partilha redutora: metaforicamente, as consciências coincidem com o sentido objetivo do «mesmo» modo como os círculos coincidem em certos pontos, que são objetivamente os mesmos pontos, mas que acontecem, como mesmos pontos, em círculos diferentes.

Quando tais círculos se destacam, permanecem os mesmos e irreduzíveis círculos como um todo, mas os pontos também permanecem como o que eram: a comunidade de tais pontos não alterou quer os pontos quer os círculos e, no entanto, círculos diferentes e irreduzíveis *foram* os mesmos pontos.

Que magnífica metáfora para o que misteriosamente se dá quando duas ou mais inteligências em ato são capazes de haurir o mesmo sentido objetivo!

Note-se que esta metáfora, geométrico-matemática, explica, metaforicamente – mas ajuda a intuir o que, de outro modo, permanece um mistério inacessível –³¹ como se pode comunicar entre consciências algo como a ma-

³¹ É interessante o esforço multidisciplinar e o investimento que se verifica a nível mundial com a finalidade de perceber como é que a consciência se dá. Para lá do erro epistemológico que é não perceber que tudo o que se faça para tal faz-se como ato de consciência, releva a ânsia de poder que tal domínio representaria. O poder que o domínio da questão do «logos» promete coincide com o poder de dominar a humanidade no que constitui esta como realidade propriamente humana, a sua forma de ser como sentido. Dominando a formação do sentido, domino tudo o que o ser humano é e pode ser, para lá da sua realidade material, propriamente não-humana, porque comum a tudo o que é material; inespecífica, portanto, se bem que mundanamente fundamental. Mas dominar um ser humano não é o mesmo que dominar um cadáver, coisa meramente material

temática, universalmente entendida. Em matemática, há apenas uma realidade de cada ente, por exemplo, a unidade (embora haja infinitos modos de a representar, mas cada um deles é único como o que é, por exemplo $2/2$), no entanto, é possível haver concomitantemente infinitos atos de inteligência em que o conteúdo objetivo seja esta mesma unidade (para a metafísica teísta, Deus, para além de infinitas outras coisas ontologicamente positivas, é todos os atos de modos de realidade objetiva de unidade), sem que a unidade seja partida, repetida ou, ironicamente, gasta.

É esta concomitância exemplificada neste exemplo quase anedótico que Lavelle procura manifestar com a metáfora da interseção dos círculos de clareza que cada ato de inteligência é.

O exemplo da matemática pode ter uma outra virtude em termos de ajudar a compreender o sentido do espaço para Lavelle, neste contexto aqui em causa: embora a matemática seja uma realidade puramente metafísica, irreduzível a qualquer outra forma, que sempre a supõe e nunca a antecede, ela encontra-se inscrita em tudo o que se possa encontrar referido à possível concomitância de dois ou mais atos, como conjunto total das relações entre estes, sobretudo como possibilidade de relacionamento.

Deste ponto de vista, a própria lógica, como realidade – e ciência, derivadamente – de relações, é uma forma de matemática. Não confundir o sentido de «matemática» aqui em causa, platónico, essencialmente, como «âmbito das relações», universalmente entendido, com qualquer forma epistemológica restrita de cálculo ou quantificação.

A matemática não permite apenas a métrica do sucessivo, na forma das suas relações possíveis e atuais, como também a métrica do concomitante. Ora, a matemática, como puro âmbito relacional é do domínio do metafísico: não há relações físicas, enquanto tais. Descartes percebeu tal na esteira de Platão, tendo mostrado que tudo o que se encontra no físico como sucessivo ou concomitante pode ser descrito ou narrado como relação. Estas relações

e sem sentido próprio: é esta mesma condição de sem sentido próprio, sequer possível, que faz de um cadáver um cadáver e não um ser humano. No seio de tanta investigação e especulação sobre cérebros, neurónios, protocolos mais ou menos cibernéticos e afins, permanece a grande questão: como é que o sentido acontece? Permanece ainda outra questão, esta mais estranha e mais profunda: é na matéria que o sentido acontece ou é no sentido que acontece a matéria? O que acontece à matéria se todo o sentido for aniquilado? Não se sabe.

Américo Pereira

típicas, infinitas em número, antecedem lógica e ontologicamente a física, o natural, isso que se move. A matemática não se move; é eterna.

Todo o movimento possível tem uma matemática própria. O movimento típico do ser humano como agente não escapa a esta condição. No capítulo que se segue, estudaremos a ação humana na sua relação com o tempo.

Capítulo IV

Tempo e ação humana

Para Lavelle, todo o ato, enquanto puro ato, é sempre algo de metafísico, escapando, assim, ao tempo. Pode, assim, afirmar na obra *Traité des valeurs I*: «Au sens strict, tout acte que nous accomplissons, pendant que nous l'accomplissons, échappe au temps, bien que tous ses effets s'ordonnent dans le temps.»³²

Como se pode verificar no que Lavelle afirma na sequência do texto e que apresentamos em nota de rodapé, é a isso que Lavelle chama «os seus efeitos», isto é, os efeitos do ato que realizamos, que o tempo corresponde, precisamente como *forma da sua «ordenação»*.

Neste sentido, o mundo não é uma síntese integrada de atos, mas uma síntese integrada de efeitos de ato. Como visto anteriormente, o tempo ordena estes efeitos como isso que marca o absoluto da diferença entre cada dois efeitos. É, assim, a medida do absoluto da diferença entre cada dois efeitos de ato, quaisquer, mas todos. Neste sentido, sem tempo, os efeitos dos atos seriam indiscerníveis e tudo não seria mais do que um caos de efeitos. É interessante apontar, aqui, que esta intuição de Lavelle faz lembrar algo do papel transcendental, em Kant, da forma *a priori* «tempo» como ordenadora interna e, por interna, também externa do diverso do que origina o que, depois da

³² *T. V. I*, p. 381; reza assim o trecho inteiro: «Ainsi nous nous représentons toujours la création comme se produisant dans le temps ; mais une vue plus profonde nous montre que l'acte de la création est intemporel et non pas temporel : il est le jaillissement éternel du temps à travers l'être intemporel. Au sens strict, tout acte que nous accomplissons, pendant que nous l'accomplissons, échappe au temps, bien que tous ses effets s'ordonnent dans le temps.»; «Deste modo, representamos sempre para nós próprios a criação como produzindo-se no tempo; mas uma visão mais profunda mostra-nos que o ato da criação é intemporal e não temporal: é o brotar eterno do tempo através do ser intemporal. Em sentido estrito, todo o ato que realizamos, enquanto o realizamos, escapa ao tempo, se bem que todos os seus efeitos se ordenem no tempo.»

informação segundo o espaço e o tempo, é o fenómeno. Mas disto não trataremos aqui; deixamos apenas o apontamento.

Todo o ato de criação é intemporal? Como? Porquê? Que sentido tem este brotar do temporal a partir do intemporal, do ser temporal a partir do eterno?

O que é o ato de criação? Talvez seja esta a grande questão a que Lavelle procura responder em toda a sua longa obra. Que há de especial no ato de criação?

Na tradição a que Lavelle pertence, há um ato de criação que é, também ele, em sua narração, especial, especialíssimo, pois – trata-se do ato inicial narrado em *Génesis* – corresponde ao ato em que Deus cria isso a que se chama mundo.

Vamos trabalhar esta narrativa e o seu sentido ontológico, eventualmente metafísico, ignorando o seu sentido religioso.

Que encontramos nesta narrativa que nos possa esclarecer acerca da criação, da sua ontologia, da sua eventual dimensão metafísica, do tempo, do eterno, da sua eventual relação?

Imediatamente, esta narrativa³³ marca um absoluto: o absoluto da diferença entre haver mundo e não haver mundo. Do ponto de vista do mundo, este absoluto é decisivo, ontologicamente decisivo. Assim, a criação é isso que marca o absoluto da diferença entre haver mundo e não haver mundo. Sem criação, não há mundo, independentemente do que a criação seja, esta marca definitivamente o absoluto da diferença entre haver mundo e não haver mundo. Esta evidência não é, de modo algum, religiosa – embora seja, num outro nível, sobre ela que se pode fundar toda e qualquer religião, que, sem ela, não faz qualquer sentido fundamental.

Assim sendo, *a criação designa logicamente o absoluto da diferença entre haver mundo e não haver mundo*.

Tal é válido para qualquer pré-narrativa que se queira supor ou impor. Mesmo no único caso que poderia constituir exceção, o de uma suposta eternidade do mundo – como, por exemplo, nos velhos Atomistas Helénicos –, ainda assim, a questão sobre o porquê da presença do mundo não poderia ser logicamente eliminada, ainda que recebesse sempre como resposta que o que corresponderia à criação, neste caso, seria a própria eternidade, resposta que

³³ *Bíblia, Livro do Génesis*, início: todo o primeiro capítulo.

não responde a coisa alguma ao nível de algo que, como o mundo, é na forma do movimento e que tem de supor algo que explique tal movimento.

Sabemos que esta dificuldade lógica recebeu como resposta que o próprio movimento é eterno, tão eterno quanto o mundo; no limite, o mundo é confundível como o eterno movimento que, sendo, o, precisamente, cria. Tal seria a posição de Heraclito, que percebeu que, cessando o movimento, cessaria o mundo. Tal não é posição de Heraclito porque Heraclito sabe que há um absoluto no movimento que é isso de único que não é movimento, e que é, não há outro termo melhor, o próprio absoluto do movimento. É como princípio, transcendente ao mundo; como principiante do mundo, a ele imanente como sua forma ordenadora.

Este, sim, é eterno, mas não faz parte do movimento, não faz parte do mundo, transcende o mundo como princípio deste, é, neste sentido, sem movimento, sem tempo, é eterno.

Esta posição lógica, onto-lógica de Heraclito funda a metafísica – não é a «ocidental», é a metafísica como sentido humanamente haurível do que é o absoluto do ser intuído na humana experiência, única de que somos capazes e que coincide com o que somos como entes de «logos».

Encontramos nesta intuição matricial de Heraclito a raiz do que será dito mais tarde como Bem, em Platão, motor-imóvel/ato-puro, em Aristóteles, Deus em toda a tradição cristã (permitindo, ainda, a leitura metafísica de Deus na tradição judaica), e que Lavelle retoma, reaproveitando o termo aristotélico, como, de novo, «ato-puro».

Mas o mundo não é «ato-puro», não o é para qualquer destes pensadores citados. Também não o é para a tradição genesíaca que estamos a usar como pretexto para a compreensão do que seja a criação.

No *Génesis*, a criação não relaciona o mundo com o nada de forma direta. A relação é, imediatamente, entre o criador e isso que é criado, entre o mundo e o ato que o põe no ser, entre o mundo e a sua criação. Quer isto dizer que não há relação imediata entre o ser do mundo e o nada.

Respeita-se a antiquíssima intuição humana segundo a qual do nada, nada pode provir. Absolutamente.

O possível nada do mundo refere-se à relação deste com o ato que o põe no ser, não a um eventual nada, “contra-substantivo” relativamente ao mundo.

A relação que se supõe, em termos do absoluto do ser, não diz respeito ao absoluto do ser do mundo, mas ao absoluto do ser, sem mais, que inclui quer

o ser do mundo quer o ser de isso que cria o mundo (no caso de eternidade do mundo, o ser de isso que é o eterno e que eternamente se opõe ao nada).

Ora, o *Génesis* reserva a eternidade para isso que cria, não para isso que é criado. Isso que cria coincide necessariamente, isto é, não pode não coincidir, com o absoluto do ser, precisamente em oposição eterna ao nada.

Este é o sentido do divino, independentemente da tipificação que do divino se faça; esta é a forma metafísica – de ontologia estritamente metafísica – do divino. Isto é o divino; se não for isto, não é divino algum, é algo de mundano, submissível à definitiva crítica metafísica de Xenófanes.

É esta também a razão metafísica para que toda a mundanidade que tenha esta característica de eternidade seja necessariamente de tipo «panteísta», termo errado, mas que significa que o mundo é o divino: o mundo é Deus e Deus é o mundo. Não se confundem, são o mesmo, são, melhor, apenas um.

Ora, a humanidade, em sua inteligência onto-lógica, sempre percebeu, de muitos e variados modos, que nada do que tem um movimento de degradação pode ser «divino», mesmo que se postule um segundo movimento, se segunda ordem, que corresponda a uma também eterna renovação do modo prístino do mundo: de onde vem o absoluto do ato – «*energeia*», precisamente – que permite a renovação? De um outro mundo, repositório de energia para a energia perdida neste? E, assim, sucessivamente? O absurdo é patente e houve quem, desde muito cedo, percebesse o que proximamente aos nossos dias se veio a denominar «entropia», necessária ruína de um mundo deixado sem outro movimento que não o da degradação.

A resposta narrativa à entropia encontramos-a ainda no *Génesis*, através da matriciação do ato de criação numa relação que não é meramente mecânica entre a criatura e o criador, mas que – e é aqui que surge como necessário o estatuto ontológico analogamente pessoal do criador – é um ato de posição em ser de algo de forma absoluta, não para que se degrade em movimento que teria sempre de ir beber ao que já fora, mas para que possa ser metamorficamente melhor segundo o ser, através da correspondência positiva a uma finalidade.

A resposta do *Génesis* ao sentido de uma inexorável entropia corresponde a uma matriz de criação não como realidade etiológica, mas como realidade teleológica: *cria-se para que se cumpra uma finalidade*, o melhor do ser não é o seu início, mas a possibilidade do seu fim.

Para que assim possa ser, há que estar presente um ser – típico, na realidade, não é um, é uma multidão – que tenha como melhor o possível: este ser é o ser humano e o seu melhor é um possível, algo de realizável como futuro – não é «no futuro», pois não «há» futuro – como ato próprio de tal especial ser.

Lavelle lê esta possibilidade como a estrutura fundamental do ser humano, como esse que entende a infinidade de possíveis – os valores – e de entre eles escolhe isso que será o seu ser. A entropia do mundo contraria-se através da ação humana, não em seu sentido – positivista – de realidade física, sujeita à mesma entropia, mas como realidade moral, em que a ação humana, através da realização do bem, pode transcender a pura dinâmica e cinética entrópica.

Se, do ponto de vista da mundanidade não capaz da eleição do valor, tudo é caminho para a degradação entrópica, do ponto de vista da grandeza moral humana, ainda que assim seja, há, no seio da entropia, atos que, pela grandeza do seu sentido, transcendem infinitamente a degradação entrópica.

No entanto, o sentido moral, como possibilidade, implica que o ser humano possa eleger e eleger-se como valor de entropia: é quando realiza bens menores.

No seio da narrativa do *Génesis*, tal corresponde à escolha pela violação do interdito – único, no seio de infinitas outras possibilidades, todas de bem – que, imediatamente, insere quem tal escolha faz num regime pleno de entropia (a imagem mítica do «paraíso» coincide com o lugar em que não há entropia).

No entanto, em *De l'acte*, Lavelle tinha defendido que o ato não tem efeito, no sentido em que o ato, como absoluto que é – sempre em contraste metafísico, com consequências ontológicas imediatas, com o absoluto do nada –, coincide com a sua própria eficácia. Quer isto dizer que o efeito do ato não transcende o ato: como é que se transcende o absoluto? Para “onde”?

Então, como explicar a relação entre os diferentes atos, sem algo como uma «harmonia pré-estabelecida»?

A relação é subtil e profunda: enquanto puro ato – não confundir com ato-puro –, como absoluto que é relativamente ao nada, o ato não pode ter transcendência, pois, apenas poderia transcender-se para o não-ato, para o nada, o que é impossível (não lidamos, aqui, com os «nadas» relativos e retóricos de um Sartre ou de um Heidegger, que não são verdadeiros nada, outrossim operadores onto-fenoménicos, mas sempre com o nada como absoluto, como absoluta ausência, sem mais).

A falar-se de uma qualquer transcendência pela diferença que constitui cada ato como tal como realidade em permanente dinâmica e cínese ontológica interna, terá de se falar numa evolução ontológica em que, por haver necessária referência a outros atos, irreduzíveis ao ato em consideração, toda atualidade que a constitui, sendo puramente interna, tem de necessariamente corresponder também à presença ontológica dos outros atos como relação ontológica atual com algo de transcendente ontologicamente, mas concomitantemente imanente como forma de referência.

É evidente que esta é uma forma de relação que é muito próxima do sentido monadológico de Leibniz, ambos matriciados na forma da participação platónica como presença necessária do bem em tudo, diferenciadamente, presença diferenciada que constitui a realidade própria e irreduzível de todos os seres e em que, através da comum pertença a um mesmo ato universal de participação, tudo comunica não diretamente – seria o tal efeito que Lavelle não aceita para o ato –, mas indiretamente, no e pelo mesmo ato matriz que tudo ergue, mas que tudo ergue de forma diferenciada e irreduzível quer ao Ser quer, colateralmente, ser a ser, ato a ato.

Sem esta restrição metafísica da não-redução do ato ao seu efeito, em termos absolutos, não haveria diferença ontológica, pois para que os próprios efeitos não se confundam caoticamente, há que haver um ato que absolutamente os distinga uns dos outros.

É este absoluto de distintividade metafísica, que permite a distinção ontológica, que o tempo marca na forma do absoluto da diferença entre efeitos, imagem do absoluto da diferença entre atos.

Então, que quer Lavelle dizer com a citação com que começamos este capítulo, «Em sentido estrito, todo o ato que realizamos, enquanto o realizamos, escapa ao tempo, se bem que todos os seus efeitos se ordenem no tempo.»?

O trecho que se apresenta de seguida ajuda a perceber o que está em causa nesta citação:

«Lorsque notre activité remplit le temps, elle ne nous laisse plus le loisir de percevoir son écoulement ; tout notre être se confondant avec l'acte qu'il accomplit, nous vivons dans l'éternité, indivisiblement associé à la puissance créatrice.»³⁴

³⁴ C. S., p. 230. «Quando a nossa atividade preenche o tempo, não nos permite, já, a facilidade de perceber o seu escoamento; todo o nosso ser se confundindo com o ato que realiza, vivemos na eternidade, indivisivelmente associados à potência criadora.». Esta «potência criado-

Cada ato, no que tem de pura passagem do nada de si próprio ao absoluto de si próprio, não se dá no tempo. «Preenche (remplit)» o tempo, isto é, cria o tempo na forma da diferencialidade e diferença que constitui. Todavia, enquanto puro ato em ato, não se insere num tempo pré-existente (teria de ser, precisamente, pré-«existente»), que medisse a sua «decorrência» como quem mede o comprimento de um determinado objeto no espaço. O tempo não é confundível com uma medida espacial disfarçada de diferença entre um chamado «antes» e um chamado «depois». O ato não se realiza contra uma espécie de fundo espacial de tempo que sirva de escala ou de régua de medida de algo como a duração. Dizer que, neste sentido, «este ato durou dez minutos» é algo de absurdo.

Tal tipo de afirmações, na falta de silêncio metafísico, mais próprio, aplica-se não ao ato, mas aos seus efeitos, aliás, como Lavelle insistentemente afirma ao longo da sua obra.

O que os «dez minutos» podem medir são os efeitos do ato, não o ato que cria tais efeitos. Aliás, como medida de efeitos, o tempo funciona como memória retentora do absoluto do que foi, na forma da necessária *referência* em absoluto presente – que é o lugar ontológico próprio do tempo como ato, in-diferente dos demais atos – *ao que já não é*. Por alguma razão fundamental, o velho «Khronos» helénico, que comia os filhos, ficava com eles por digerir, isto é, intactos no absoluto do que eram como ato, no seu seio: o tempo não devora os filhos no sentido de que os aniquila, mas no sentido de que, sem que os devore, não é coisa alguma, pois a substância ontológica do tempo é coincidente com os filhos que come.

ra», se bem que coincida com o que há de mais profundo em cada ser, mormente no ser humano, pois é tal mesmo ser como absoluto de possibilidade, de «potencialidade», de «potência», não se esgota como ato no e do ser, de cada ser finito individualmente considerado, antes corresponde a isso a que Lavelle chama «participação». Vejamos: «Tout acte consiste à dire oui, toute acte est un acte de consentement ; car toute activité vient de Dieu et la seule chose qui nous soit laissée, c'est de l'accueillir ou de la repousser.» (C. S., p. 122); «Todo o ato consiste em dizer sim, todo o ato é um ato de consentimento; pois toda a atividade vem de Deus e a única coisa que nos é permitida consiste em a acolher ou em rejeitá-la.» Deus, em si mesmo ato puro, é, para os seres, infinita possibilidade de realização, pois, para Lavelle, nada há que possa ser que não tenha de ter estado em Deus *como absoluto de possibilidade*, na esteira da metafísica platónica, em que só é possível o que estiver como possibilidade no ato do bem.

Se ao tempo, retirarmos tudo o que, neste sentido, comeu, com o que é que ficamos? Com nada, senão uma forma vazia, que, aliás, faz lembrar a forma «tempo» da «estética transcendental» kantiana: forma pura lógica sem conteúdo algum sem que haja filhos que coma – o diverso da sensibilidade do espaço – ou, ao modo de Lavelle, sem que haja ato de que participe como medida da diferença. Lembremos, de novo, o sentido do tempo no *Timeu*, de Platão, como representação móvel do eterno, do sem-tempo.

Mas, como medida de efeitos, o tempo, necessitando dos atos que criam tais efeitos, que consistência ontológica tem? Própria, nenhuma, pois nada mais é do que isso que mede a diferença do que se vai manifestando efetivamente. Como foi visto, sem esta manifestação efetiva, não há e não pode haver tempo algum. Como possibilidade de memória dos diferentes e sucessivos – na e pela diferença e pela diferença apenas –, o tempo nada mais é do que uma forma lógica vazia.

Esta memória possível como forma lógica capaz de marcar a diferença entre o que foi, o que é e o que eventualmente se suceda, não é algo de hipotático a que se chame «tempo», mas é parte do próprio ato de participação: o tempo não existe sem o ato de participação. A memória que o tempo constitui quer como possibilidade quer como atualidade é também da ordem do ato, pois nada há que possa não ser desta ordem. Então, o tempo e a memória que configura como forma lógica são parte do ato de participação.

É para este sentido que Lavelle aponta quando se refere à «consciência», que é o ato de participação em ato como presença memorial instantânea de si próprio – e a si próprio – em que o tempo corresponde à memória como distinção efetiva do ato. Mas tal distinção efetiva do ato não se confunde com o que o ato é como um todo.

Numa linguagem mais comum, pode dizer-se que o ato constrói isso a que se pode chamar de «história», em seu sentido substantivo, não historiográfico, sem que se confunda com a história, sem que nela se esgote. A história é o conjunto imenso de todos os efeitos do ato, de todos os atos de sempre, mas não se confunde com isso de puramente atual que a produziu, que a criou, pois foi o que, do nada de tal história, fez o todo de tal história. No entanto, sempre transcende a história como o criador ao criado, sem que, concomitantemente – em sentido ontológico, não cronológico – deixe de nele estar presente, também como o criador ao criado, pois, sem o ato daquele, em absoluto, este não seria.

É neste sentido do ato que *do ainda nada do que pode haver e do absoluto de possibilidade* tudo retira que se pode dizer que o ser humano em ato faz como Deus faz, participa do ato de Deus, pois, através da sua ação, como Deus, retira tudo o que faz/cria do nada.

Em resumo: cada ato é um absoluto, como tal é intemporal, eterno, que retira o que cria do absoluto do possível – sem o que nada pode ser, também em absoluto –, pondo-o em ser através de tal ato, mas como efeito. É, ainda, neste sentido que o ato não tem efeito enquanto ato – é apenas ato e ato continua sendo –, se bem que da sua ação decorram efeitos. Só que estes efeitos não são já da ordem do ato: o efeito é sempre um nada morto; o ato nunca cessa, ou seria o nada; infinitamente diferencia-se em ato sempre novo. O efeito, como sucessão de efeitos que o tempo mede, é, relativamente ao ato que o põe, como que a sua procissão fúnebre.

Viver de efeitos é viver já morto. O mundo de efeitos positivista em que se vive hodiernamente é, neste sentido, um mundo procissão fúnebre.

Para que tal não suceda, há que, no mundo, o ser humano – todos os seres humanos – nele presente seja seu agente, seja mesmo um verdadeiro agente, isto é, um ato de criação, um permanente ato de criação, não um mero calculador de efeitos. Ao modo do dizer de Lavelle, o ser humano como ação é – e, se é, deve ser. O texto do nosso Autor é claríssimo, conclusivo, e dispensa comentário especial:

«Et s'il est vrai que l'intimité parfaite ne peut résider que là où l'Être agit et cesse de pâtir, si par conséquent nous n'existons nous-même que là où nous agissons, alors l'Être, qui n'est qu'être, ne peut être lui-même qu'un acte sans passivité, c'est-à-dire l'acte par lequel il ne cesse de se faire. C'est cet acte qui est le dedans même de tout ce qui est.

Or nous ne pouvons pas nous confondre avec lui, car nous ne faisons qu'y participer. Mais, dans cette participation même, nous parviendrons à saisir la nature de cet acte, le rapport qu'il soutient avec nous et avec tous les êtres et la manière même dont, en les soutenant tous, il leur permet à la fois de se distinguer et de s'unir. Car il est bien vrai de dire que penser et vouloir, c'est se donner l'être à soi-même. Seulement le pouvoir dont nous disposons est lui-même limité, et nul ne consentirait à nier qu'il prend appui dans un pouvoir qui le dépasse, auquel il emprunte son efficacité et dont il postule l'unité, d'abord parce que nul pouvoir ne peut recevoir de différenciation que de la matière à laquelle il s'applique, – et

non point de son essence même, – ensuite parce que le pouvoir le plus humble, au moment où il commence à s'exercer, sent bien qu'il y a en lui une infinité virtuelle, comme dans la série des nombres, dès que le premier a été posé, et enfin parce que cette unité se trouve impliquée par cette exigence même, qui se trouve au fond de chacun de nous, que les pensées et les volontés de tous les êtres puissent toujours réussir à s'entendre et à coopérer. Il faut donc nécessairement maintenir l'univocité de l'Être sans laquelle le monde se disloque, et montrer en même temps comment elle peut, sans se rompre, expliquer la possibilité de tous les êtres particuliers, qui diffèrent à la fois de l'Être total et les uns des autres en degré, en valeur et en dignité. Seule l'identité de l'Être et de l'Acte nous permet de résoudre ce problème difficile, en nous obligeant à repousser le panthéisme vers lequel on pourrait penser que nous inclinions tout d'abord : mais pour cela il fallait nous prêter ce sentiment que l'univocité impliquait une telle homogénéité entre le Tout et les parties que ces parties elles-mêmes devait perdre toute indépendance et venir pour ainsi dire s'abolir dans le Tout. Au contraire, nous pensons qu'il n'y a véritablement de parties dans le Tout que si chacune d'elles est capable d'acquérir une existence intérieure, c'est-à-dire de se constituer dans le Tout par un acte de participation, qui est le seul acte qui leur permet de se poser comme le Tout lui-même se pose, et de lui demeurer unies dans la démarche même par laquelle elles s'en séparent.»³⁵

³⁵ I. S., pp. 24-25. «E se é verdade que a intimidade perfeita não pode residir senão onde o Ser age e deixa de sofrer, se, por consequência, nós próprios não existimos senão quando agimos, então o Ser, que não é senão, ser, não pode ele próprio senão um ato sem passividade, quer dizer, o ato por meio do qual não cessa de se fazer. É este ato que é o mesmo interior de tudo o que é. Ora, não podemos confundir-nos com ele, pois mais não fazemos do que dele participar. Mas, nesta mesma participação, conseguiremos atingir a natureza deste ato, a relação que mantém conosco e com todos os seres e a própria maneira como, sustentando-os a todos, lhes permite concomitantemente distinguir-se e unir-se. Pois, é bem verdade dizer que pensar e quere é dar-se o ser a si próprio. Só que o poder de que dispomos é, em si mesmo, limitado, e ninguém consentiria em negar que se apoia num poder que o ultrapassa, do qual toma de empréstimo a sua eficácia e de que postula a unidade, antes de mais, porque nenhum poder pode receber diferenciação senão da matéria à qual se aplica – e, de modo nenhum, da sua própria essência, –, depois, porque o mais humilde dos poderes, no momento em que começa a exercer-se, sente bem que há em si uma infinitude virtual, como na série dos números, a partir da posição do primeiro, e, por fim, porque esta unidade se encontra implicada por esta mesma exigência, que se encontra no fundo de cada um de nós, de que os pensamentos e as vontades de todos os seres possam sempre conseguir entender-se e cooperar. É, assim, necessário manter a univocidade do Ser, sem a qual o mundo se desloca, e mostrar, ao mesmo tempo, como é que pode, sem se romper, explicar a possibilidade de todos os seres particulares, que diferem concomitantemente do Ser total e uns dos outros em grau, em valor e em dignidade. Apenas a identidade do Ser e do

A ação humana, superando toda a passividade, que, no extremo, elimina o ser humano como algo de próprio e irreduzível, é sempre da ordem do ato. Sem ato próprio, não há ser humano. Cada ato que um ser humano realiza, realiza-o e, com ele, o mundo, pois apenas na mesma interioridade que é origem do ato humano se dá a presença do ser do mundo como correlato necessário de cada ato. É, ainda, o sentido do ato e do ser como metaforizado na imagem da teia de relações.

No próximo capítulo, estudaremos a relação entre o ato e o ser.

Ato nos permite resolver este problema difícil, obrigando-nos a afastar o panteísmo, para o qual se poderia pensar que nos inclinávamos ainda agora: mas, para tal, era necessário atribuir-nos o sentimento, segundo o qual a univocidade implicava uma tal homogeneidade entre o Todo e as partes que estas mesmas partes deveriam perder toda a sua independência e vir, por assim dizer, abolir-se no Todo. Pelo contrário, pensamos que não há verdadeiramente partes no Todo a menos que cada uma delas seja capaz de adquirir uma existência interior, quer dizer, de se constituir no Todo através de um ato de participação, que é o único ato que lhes permite de se pôr como o próprio Todo se põe, e de lhes permitir permanecer unidas a ele, no seio da iniciativa (movimento) por meio da qual dele se separam.»

Capítulo V

Ato e ser

Na sua obra metafísica fundamental, *De l'Acte*, Lavelle afirma que a operação não é «uma sequência» (o que inclui o sentido de não ser uma «consequência») do ser, mas constitui a sua própria essência, não havendo um ser que seja ontologicamente anterior à operação – ao ato – e que, depois, ainda em sentido lógico-ontológico não temporal, precisamente *depois de ser*, operaria, agiria, estaria em ato. A operação, o ato, o movimento de diferenciação ontológica segundo o ato, é o cerne ontológico do ser. Ouçamos Lavelle:

«Mais ce que nous voudrions montrer précisément, c'est que l'opération n'est pas une suite de l'être, qu'il faudrait poser avant elle pour qu'elle devienne possible, mais qu'elle est l'essence de l'être, la démarche intérieure par laquelle il est en même temps qu'il se fait. Aussi peut-on dire à la fois que l'être lui-même n'est rien de plus qu'opération, c'est-à-dire efficacité, et que l'être ne fait qu'un avec l'acte d'être.»³⁶

O «ato de ser» é, então, o que todo e cada ser é enquanto pura eficácia auto-onto-poiética. O ato de ser é o ser enquanto movimento de diferenciação entre o que se é e o que se pode ser, entre o que cada ser é e o que cada ser pode ser. O ser é este mesmo ato de ser, mas considerado como resultado, não como eficácia, mas como eventual «efeito». Este ser não é confundível com o «Ser» como correlato do Ato, ambos infinitos em ato. Este «ser»,

³⁶ D. A., p. 67. «Mas o que quereríamos mostrar precisamente é que a operação não é uma sequência do ser, o qual teria de ser posto antes dela para que ela se tornasse possível, mas que ela é a essência do ser, o movimento interior por meio do qual ele é ao mesmo tempo que se faz. Podemos, também, dizer que, concomitantemente, o próprio ser nada mais é do que operação, quer dizer, eficácia, e que o ser é uno com o ato de ser.»

grafado com inicial minúscula, corresponde ao ser do mundo, aos seres no mundo, melhor, «como» mundo, submetidos ao que se costuma chamar o tempo.

No entanto, e em aparente contradição com o que ficou dito anteriormente, para Lavelle, não há verdadeiramente efeitos: para que tal pudesse ocorrer, teria de o ato terminar e isso em que terminasse seria o seu efeito. Todavia, se o ato cessar, o possível “efeito” não corresponde a um «ser» como algo de pronto e terminado – determinado –, mas ao nada. A total cessação do ato, seja em que âmbito ou horizonte ontológico seja, por mais ínfimo que se possa pensar ou por mais lato que se possa pensar, implica o imediato colapso de tudo no nada, passe a expressão, incorreta, mas inevitável, pois não há e não pode haver qualquer expressão que possa ser correta ao referir-se precisamente ao que não pode ter referência alguma, por eliminação absoluta da possibilidade de referência (esta mesma expressão é convergente com a que criticamos).

Pode considerar-se, numa simples metáfora, dizer que o ato é o ser na sua interioridade ou intimidade, mas tal metáfora não deixa de transmitir o sentido de isso que constitui quer a dinâmica quer a cinética própria de tudo o que, literalmente, não é nada, isto é, que é algo. Este algo só é e só pode ser porque coincide com uma constante passagem de um estado de ser – em ato – a um outro estado de ser em ato.

De notar que, aqui, o sentido para o termo «ser» e para isso que designa não é o sentido medieval do «que acompanha» uma qualquer intuição. O ato de ser é o exato movimento ontológico que objetivamente constitui tudo e sem o que nada haveria.

Deste modo, o ser como correlato de uma inteligência corresponde, neste âmbito, a uma possível intuição que haja de um ato de ser. Esta intuição não constitui ou coincide com o ser em sentido objetivo.

A inteligência não produz ou constrói o ser.

Este nunca é produto de um ato de inteligência, não como «ato de ser». O ser também não é fruto de algo como um ato de intencionalidade. O ser não é um suposto lógico-intencional, em Lavelle. O que Lavelle assume como «ser», na relação com o «ato de ser», mas sem com este se confundir, é a presença mútua do ato de ser e do ato de inteligência – intuição, sempre intelectual, mesmo para o sensível –, em que a intuição é não o ato de ser, não uma qualquer modificação mental ao modo de Hume e similares, posteridade

geral incluída, mas como ato de sentido em que a intuição é o sentido de isso que intui: a presença da coisa na forma de um ato de espírito.

O modo fino, concreto, de esta intuição se dar como autêntica metamorfose do ato de ser em sentido, não «na intuição», mas «como intuição», que recebe o nome de participação, em Lavelle, não é por este explicado. No entanto, ainda ninguém o conseguiu fazer, o que se deve a uma razão lógica-epistemológica-ontológica: é que, para pensar de modo objetivo o pormenor de tal metamorfose, é necessário algo que a transcenda, o que, manifestamente, não é o caso do ser humano.

Foi, aliás, este o erro fundamental de Kant – de que tudo depende na sua, outrossim, genial construção transcendental –, querer pensar transcendentemente o transcendental da Razão, em última análise, do próprio pensamento humano em sua estrutura arquitetónica e lógico-funcional como se fosse um juiz independente, isto é, transcendente ao transcendental, coisa que bem sabia não ser possível, segundo as suas próprias premissas lógico-ontológico-transcendentais³⁷.

O comum da experiência humana, isto é, isso que habitualmente se chama «o mundo» é constituído por uma sucessão de eventos, de acontecimentos,

³⁷ Ver nosso estudo «O transcendentalismo de Kant e a ontologia», publicado *on-line* em http://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_transcendental_kant_ontologia.pdf. Aliás, o que Kant realmente realiza é um trabalho metafísico, pois, ao pensar as condições *de possibilidade* do ato de pensamento, *a priori*, está a laborar, quer queira quer não, quer perceba quer não perceba, em terrenos metafísicos, dado que todo o âmbito do possível é da estrita ordem do metafísico: não há quaisquer possíveis no âmbito ontológico do «físico», por oposição ao «metafísico». A possibilidade não é natural, mundana, física; nem sequer é lógica, pois mesmo o campo ontológico – e epistemológico decorrente – da lógica depende da sua mesma possibilidade, “coisa” metafísica. Os usos que Kant faz quer do termo «metafísica» quer do que esses termos substantivamente pretendem veicular, principalmente quer como isso que está para lá do campo transcendental – da dita *Ding an sich* (*coisa em si*) – quer como, metodologicamente, forma de tratamento das noções e conceitos, sentido lato, no âmbito do transcendental, não respeitam o sentido forte de «metafísica» como a realidade de tudo o que transcende o «físico», isto é, o natural, a natureza, o mundano, o respeitante ao «topos» do movimento. Nem sequer a sua inspiração, Hume, respeitou tal sentido forte; todavia, se o respeitasse, nunca teria escrito o que escreveu. Mesmo Hume, não podendo avançar sem recorrer a algo de “metafísico” após ter descrito a parte impressionista da sua análise do ato de pensamento humano, recorre imediatamente a categorias que não podem não ser senão metafísicas; bem disfarçadas, claro. Cfr. HUME David, *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge*, Oxford, Clarendon Press, 1990. Sobre esta questão, bem como sobre a metáfora da «tábua rasa» ou «tábua de cera», ver nosso estudo: «Comentário à “Section II. Of the origin of ideas”, de *An enquiry concerning human understanding*, de David Hume», in Lusosofia.net.

termos que se assumem como sinónimos. Ora, o evento não é o mesmo que o ato, mas isso que transparece do ato, que se manifesta no que estamos acostumados a designar como a ordem do tempo. No entanto, não são os eventos que se inserem nesta ordem do tempo, mas é o tempo que é criado pelos atos, na sua manifestação eventual – como evento – em manifesta diferenciação, isto é, como algo de sempre diferente sob pena de cessação sua, de cessação precisamente do ato.

Neste sentido, o ato é sempre algo de metafísico, de transcendente ao físico, ao temporal, ao histórico, se bem que seja, sempre, a origem do físico, do temporal, do histórico. Tal sucede porque o ato coincide, em última análise, como isso que distingue – ontologicamente – o novo ser – e ato, como «ato de ser» – de qualquer outro ser, não permitindo, assim, por exemplo, que o novo ser possa ser reduzido a qualquer outro, como é apanágio das teorias etiologistas que querem explicar o novo como mero desenvolvimento do não-novo, sem perceber que nada há no não-novo que possa explicar o que há de própria e absolutamente novo no novo. Esta explicação, prescindindo das necessárias mediações, é mágica, quer dizer, falsa.

O que há de novo no novo ente (novo ato de ser) é, sempre, um absoluto que a nada pode ser reduzido, ou isso a que chama «novo ente» não pode ser propriamente *novo*. Ora, este absoluto, agora posto em ser e manifesto segundo a ordem da diferença, isto é, do tempo, não provém de qualquer origem física. Como não há uma terceira ordem, a sua origem é metafísica. Qualquer «terceira ordem» que se postule é sempre mágica, mítica no sentido efabulatório do termo, não no sentido poiético-onto-lógico do mesmo³⁸.

Este tipo de magia é o que se encontra, por exemplo, na filosofia de David Hume, quando, depois de reduzir toda a origem possível das humanas «ideias» a formas de impressão que, elas próprias, criam a mente, de referência impossível sem tais impressões, ao modo da velha tabuinha de cera, total e necessariamente amorfa, ou passível de ser uma determinação de tipo metafísico, inventa contra o seu próprio princípio primeiro, estruturas não sensíveis na

³⁸ Os grandes mitos veiculam formas poéticas de pensar, de pensamento em ato sobre o real: a sua racionalidade é poética, mas, sendo poética, não é menor do que qualquer outra. Menores, por vezes, são os intérpretes de tais «poemas» criados segundo um «logos» diferencial, tão humano quanto qualquer outra forma. Mesmo no que toca ao pensamento, há que ter cuidado com as tentações etnocêntricas várias. Miticidade e ilogicidade não são sinónimos: basta ler, por exemplo, Ésquilo e Sófocles, ou os mitos que Platão cria quando a comum inteligência dita racional se revela curta para se adentrar nas profundidades do ato do ser.

mente – tal informe tabuinha – que possam explicar o de outro modo inexplicável conteúdo da «mente»³⁹.

Kant limitou-se a tomar a sério este erro lógico gravíssimo de Hume como se de ciência se tratasse e procurou responder, mantendo a mesma estrutura mágica, no seu caso na forma de uma complexíssima estrutura a que deu o nome de transcendental e que parte precisamente do mesmo erro de Hume, isto é, começa sem explicar como é que a intuição – sem mais, não interessa a adjetivação – se dá realmente, isto é, como é que a materialidade suposta das coisas se transforma «mentalmente» na forma do sentido de isso que constitui o conteúdo da mente e a que Descartes chamava «realidade objetiva da ideia», como já foi visto⁴⁰.

Já era este o grande problema de Aristóteles, que talvez tenha chegado a resolver, mas cuja eventual solução não chegou até nós: *a questão da apreensão dos primeiros princípios de que a «experiência» depende*⁴¹. A questão mantém-se: como é que a mente, a alma, o espírito, se constitui por isso a que se chama pensamento, atos de pensamento, na sua forma mais variada?

Para Lavelle, a solução não passa por uma separação – que não é o mesmo que uma «distinção» – entre o espírito, o pensamento em ato, e isso que eventualmente o transcenda, mas pela comum presença de pensamento e possível transcendência num mesmo ato, de que ambos participam – não confundir com «em que ambos participam», como se houvesse um ato anterior em que ambos, depois, participassem – em que o pensamento é sempre correlato de algo que o transcende, pois, nesta co-relação, com ele não coincide totalmente, havendo sempre um excedente ontológico que não é explicado ou explicável em termos da pura imanência e que, assim, implica necessariamente uma qualquer transcendência. «Qualquer», mas necessária.

São os momentos em que *não há pensamento em ato* que permitem perceber que o pensamento não é e não poder ser «tudo», no sentido em que não poder ser origem de si próprio, pois, para tal, teria de ser sempre na forma de um ato indefetível: quando desaparece, quando dele nada, em absoluto,

³⁹ Cfr. HUME David, *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge*, Oxford, Clarendon Press, 1990. Cfr. nota 37.

⁴⁰ Cfr. DESCARTES René, nas já citadas *Meditações*.

⁴¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Organon, Segundos analíticos*. Ver também nosso estudo «A experiência em Aristóteles e a questão da apreensão primeira do sentido», em http://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_a_experiencia_em_aristoteles.pdf.

subsiste, que é que permite a sua continuidade e, com ele, de tudo o que, com ele, surge na forma dos atos de pensamento que o constituem e sem os quais nada é, nada pode ser, pois sem atos de pensamento não há pensamento algum?

O tempo, como tudo o mais, tudo o mais que é, como movimento de diferenciação ontológica, sua origem atual, depende do ato de participação, em que o ato se poetiza em ser, incessantemente, e em que o ser humano é convidado a participar também, e que Lavelle descreve do seguinte modo, na obra *Traité de valeurs*, volume I:⁴²

⁴² T. V. I, pp. 382-383. Dada a importância do trecho, apresentamos a sua totalidade, com a respetiva tradução: «Car le sens du temps n'est rien de plus que cet ordre de la succession qui réside dans une orientation de toute action du passé vers l'avenir. On voit donc qu'il est la condition de toute activité finie qui, loin de se posséder d'emblée toute entière, ne s'exerce qu'en ajoutant sans cesse à elle-même. De telle sorte que ce n'est pas parce que nous vivons dans le temps que nous sommes toujours contraints d'agir, mais parce que tout être est un être agissant qu'il vit nécessairement dans le temps. [...] De plus, quand on dit que l'on va toujours du passé vers l'avenir, il y a là une illusion d'optique assez curieuse, car c'est l'avenir, en tant qu'il est l'objet de la pensée et du désir, qui, après avoir traversé le présent, produit son propre passé. Le sens du temps ne réside pas, comme on le croit le plus souvent, dans une transformation inintelligible du passé en présent, puis du présent en avenir, mais au contraire dans une conversion ininterrompue d'un possible, qui est la seule idée que nous puissions nous faire de l'avenir en un donné, qui est la définition même de notre présent et qui se convertit à son tour en un passé où il vient selon les uns s'anéantir et selon les autres s'accomplir. Mais le mécanisme de cette double conversion est plus subtil encore. Car le réel s'abolit sans cesse pour se changer en un souvenir, qui, reprenant contact avec l'activité de l'esprit, se change lui-même en une possibilité nouvelle qui est projetée une fois de plus en avant de nous, c'est-à-dire dans un avenir que nous devons entreprendre d'actualiser à son tour. *Le sens du temps nous permet ainsi non seulement de réaliser sans cesse le possible, mais encore de possibiliser sans cesse le réel ; les deux opérations ne peuvent se produire qu'au nom de la valeur.*»; «Pois o sentido do tempo mais não consiste do que nesta ordem da sucessão que reside numa orientação de toda a ação do passado para o futuro. Vê-se, assim, que é a condição de toda a atividade finita que, longe de se possuir imediatamente por inteiro, não se exerce senão acrescentando-se incessantemente a si própria. De tal modo que não é porque nós vivemos no tempo que somos sempre constrangidos a agir, mas é porque todo o ser é um ser agente que vive necessariamente no tempo. [...] Para mais, quando se diz que se vai sempre do passado para o futuro, há nisso uma ilusão bastante curiosa, dado que é o futuro, enquanto é objeto do pensamento e do desejo, que, após ter atravessado o presente, produz o seu próprio passado. O sentido do tempo não reside, como se acredita o mais das vezes, numa transformação ininteligível do passado em presente, depois, do presente em futuro, mas, pelo contrário, numa conversão ininterrupta de um possível, que é a única ideia que podemos ter do futuro, num dado, que é a própria definição do nosso presente e que se converte, por sua vez, num passado, em que vem, segundo uns, aniquilar-se, segundo outros, cumprir-se. Mas o mecanismo desta dupla conversão é, ainda, mais subtil. Pois, o real é abolido sem cessar a fim de se transformar numa recordação, que, ao retomar contacto com a atividade do espírito, se muda a si próprio numa possibilidade nova, que é projetada mais uma vez para diante de nós, quer dizer, num futuro

Le sens du temps ne réside pas, comme on le croit le plus souvent, dans une transformation inintelligible du passé en présent, puis du présent en avenir, mais au contraire dans une conversion ininterrompue d'un possible, qui est la seule idée que nous puissions nous faire de l'avenir en un donné, qui est la définition même de notre présent et qui se convertit à son tour en un passé où il vient selon les uns s'anéantir et selon les autres s'accomplir.

Mais le mécanisme de cette double conversion est plus subtil encore. Car le réel s'abolit sans cesse pour se changer en un souvenir, qui, reprenant contact avec l'activité de l'esprit, se change lui-même en une possibilité nouvelle qui est projetée une fois de plus en avant de nous, c'est-à-dire dans un avenir que nous devons entreprendre d'actualiser à son tour. *Le sens du temps nous permet ainsi non seulement de réaliser sans cesse le possible, mais encore de possibilitiser sans cesse le réel ; les deux opérations ne peuvent se produire qu'au nom de la valeur.»*

O tempo, feita a necessária ascese de mitos e prisões empíricas e noéticas, isto é, tomando os atos, que se realizam não no seio do ser, mas como «o» seio do ser, pois não há ser sem atos, em seu absoluto – ainda que na relação com todos os outros, também eles absolutos no que são – revela-se como sendo «(n)uma conversão ininterrupta de um possível».

Isto é o tempo como marca ou medida ou intuição do absoluto da diferença que cada novo ato acrescenta ao que já havia sido atualizado, o que Lavelle, neste contexto, chama de «dado». No entanto, o «dado» não é apenas um «cadáver» de ato, antes o absoluto do presente como, precisamente, «já dado» e não em ato de «ser dar».

O presente é constituído, assim, por duas facetas, ou, se se quiser, há dois modos de encarar o presente: como ato «em ato», desenrolando-se, realizando-se; como isso mesmo na forma do dado. Mas este dado é apenas a imagem estática de algo que nunca cessa. Muitas vezes Lavelle usa o termo «ininterrupta» para caracterizar esta ação que, se se interrompesse, imediatamente originaria o nada, em seu sentido absoluto. O presente, o absoluto da presença – toda a obra *A presença total* se dedica a trabalhar este tema – é o próprio ato universal *sendo*. O ser é o correlato inteligente de tal ato universal,

que nos compete, por sua vez, realizar. *O sentido do tempo permite-nos, deste modo, não apenas realizar sem cessar o possível, mas ainda possibilitizar sem cessar o real: as duas operações não podem produzir-se senão em nome do valor.»*

tanto quanto cada inteligência – e são todas diferentes, leibnizianamente diferentes, mas leibnizianamente integradas, intrincadamente, harmonicamente, desde a divina, à do mais ínfimo ser com sentido – é capaz de tal operar.

Pode, assim, Lavelle falar «num dado, que é a própria definição do nosso presente», que é sempre transformação de «um possível». Que possível é este? Trata-se do próprio infinito atual metafísico, o Ato puro, como participável.

Para Lavelle, o sentido da infinitude atual do fundamento ontológico de tudo – fundamento em si próprio metafísico, mas origem de toda a «física» – assume um sentido literal, aliás, o único que faz jus ao enunciado e à intuição liminar a que o enunciado se refere. Apenas como ato infinitamente pleno pode o Ato puro impedir o nada.

As implicações metafísicas e decorrentes extra-metafísicas são, também literalmente, imensas. Tudo o que é comumente considerado como mal é, assim, imediatamente relativizado a uma qualquer, em sentido lógico, forma de ato. Por mais terrível que tal possa parecer de um ponto de vista não metafísico, qualquer ato é preferível a ato nenhum. «Ato nenhum» implica, imediatamente, que «nada haja», isto é, implica o nada absoluto. Ontologicamente, tudo é preferível ao nada absoluto, em que, como é evidente, nem sequer qualquer preferência pode ser exercida.

Qualquer mal, em termos ontológicos, relativamente ao nada absoluto, é um bem, ontologicamente entendido. Neste sentido, nada há de mal, salvo o próprio nada que, propriamente, não é. O sentido do mal moral, o único mal que deve merecer a designação de «mal», como forma de evitar intelectualmente perigosas equívocas, é sempre derivado deste outro sentido do absoluto da ausência de tudo, que não deveria ser dito «mal», mas exatamente como o que ficou estabelecido ainda agora: «absoluto da ausência de tudo». Apenas perante este limite, que é este absoluto de ausência de tudo, a presença, como absoluto da não-ausência de tudo, adquire o seu pleno sentido. Este absoluto de não-ausência ganha em ser referido – pois é isso que a intuição humana é capaz de haurir no que é a experiência humana – como «absoluto da presença» ou, simplesmente «presença», ou, ainda, como Lavelle titula a sua obra homônima, «presença total».

No entanto, a estranheza perante o absoluto da presença, do ato presente na forma do ser, pode ser rapidamente ultrapassada, se se pensar que ato nenhum, em absoluto, significaria que nunca bem algum, sob qualquer forma ontológica, teria existido. Ora, metafisicamente, e, em decorrência mundana,

também como forma da ontologia do mundo, é este o grande «mal», se bem que, como já se percebeu, o termo seja inadequado, por causa das suas conotações morais.

É o absoluto de haver ser, na forma qualquer de um qualquer ato, que aqui está em causa. Ora, ou se compreende a grandeza absoluta do ato ou não. Mas, compreendendo-se a grandeza absoluta do ato, percebe-se que, neste sentido da sua grandeza absoluta, qualquer ato é absolutamente isso que sustenta tudo o que opõe infinitamente ao nada.

É evidente que as considerações de tipo moral, sempre antrópicas e antropocêntricas, tornam esta evidência metafísica perturbadora: então, é preferível um Hitler a coisa nenhuma? Mas, se nada houvesse, em absoluto, seria sequer possível pôr a pergunta, questionar do bem relativo do puro bem e da besta? É este absoluto que está sempre em causa como pano de fundo interpretativo no pensamento metafísico e ontológico – da participação em ato – de Lavelle.

No trecho em análise, Lavelle refere-se ao futuro como o que tem de ser doado. O que está em causa é quer a possibilidade quer o ato e o ser do futuro, melhor, de isso a que se chama «futuro». No entanto, se não se compreender a densidade metafísica do que está aqui em causa, precisamente o futuro, este imediatamente se transforma em algo de mágico ou de etiologicamente impossível, como se pode depreender do texto matriz de David Hume já citado, em que se quebra toda a possibilidade etiológica entre sensações, concomitantemente negando que haja algo mais do que tais sensações, atômicas e irrelevantes.

Lavelle, na sequência noética da meditação de Agostinho sobre a emergência do ser e o ser do tempo que acompanha tal emergência, pode afirmar: «O sentido do tempo não reside, como se acredita o mais das vezes, numa transformação ininteligível do passado em presente, depois, do presente em futuro, mas, pelo contrário, numa conversão ininterrupta de um possível, que é a única ideia que podemos ter do futuro, num dado, que é a própria definição do nosso presente e que se converte, por sua vez, num passado, em que vem, segundo uns, aniquilar-se, segundo outros, cumprir-se.» (trecho já anteriormente citado).

«[...] a única ideia que podemos ter do futuro [...]» é a de um possível.

Esta afirmação é de tal modo manifestação de algo evidente que poderia passar por irrelevante. Mas é tudo menos isso. Talvez pouca merecida atenção se lhe tenha prestado, isto é, se tenha prestado ao que nela está dito. No

entanto, o que está em causa é quer a ontologia do futuro, enquanto tal – não enquanto «ideia», não ao modo platónico, forte, mas ao modo psicológico (que são quase todos os que não se matriciam no sentido platónico) –, quer a ontologia do tempo, enquanto tal, mas enquanto tal como algo de derivado. Derivado exatamente da ontologia do futuro, do futuro entendido como transcendental do possível ontológico de todo o ato e de todo o ser.

O estatuto ontológico do tempo começa por ser metafísico, como pura possibilidade que é. Mas o futuro nunca é senão esta mesma possibilidade, nunca há um futuro realizado ou real como realizado, porque esta realização do futuro já não é «futuro», já é presença, já é presente.

Assim sendo, *o futuro é sempre algo de real apenas como metafísico: a realidade total do futuro é sempre uma realidade metafísica*. Todos os possíveis são metafísicos e apenas metafísicos, o futuro é um possível, o futuro é metafísico.

O futuro é metafísico como o possível para cada ato em termos da sua diferenciação metamórfica, apenas possível porque há, para ela, um possível próprio. A realidade não se move, não se movimenta, não evolui, não se transforma, não se diferencia etiologicamente – como que empurrada por trás, pelo passado –, mas teleologicamente, como movimento para um possível.

Sem este possível, não haveria qualquer movimento ontológico. Tudo estaria parado, isto é, tudo seria indistinguível do nada.

É o possível, como motor do ato, dos atos, universalmente, que impede que tudo o que não é ato puro colapse no nada.

A razão pela qual todas as formas de pensamento etiológicas falham deve-se a assentarem sobre a magia que consiste em pensar que o que foi e já não é, em absoluto, o chamado passado, possa ter em si ontologia bastante para produzir o futuro, isto é, o presente como futuro do passado. Só que tal passado é, sempre, como tal, cadáver ontológico, nada é em si mesmo depois de, em ato, ter sido. Lavelle compreende bem que apenas há o ato. Nada mais há.

Ora, não há futuro do passado. O futuro é sempre *futuro no presente* e para um outro presente. Não há, sequer, qualquer relação direta entre passado e futuro.

Para Lavelle, o ato da presença que constitui o mundo, o real que é o nosso, esse de que somos ontologicamente capazes, consiste, voltamos a citar, «[...] numa conversão ininterrupta de um possível, [...], num dado, que é a própria definição do nosso presente e que se converte, por sua vez, num

passado, em que vem, segundo uns, aniquilar-se, segundo outros, cumprir-se.» (cfr. trecho citado anteriormente na íntegra).

Assim sendo, a *relação entre o passado e o futuro é o presente*, em que o futuro se converteu, não a partir de um *etiológico passado*, mas a partir de uma *teleológica possibilidade*. Mas, assim que o presente se dá – daqui, o sentido de «dado» que Lavelle atribui ao presente –, logo se transforma em passado. Este, assim, nada já é em si mesmo. Dele, apenas pode restar – e, por vezes, que o mesmo é dizer comumente para uma sua ínfima parte, resta mesmo – isso que, no ato do presente, constitui memória e monumento. A memória faz parte do ato de inteligência que põe cada ser humano em ato – vigoil, de consciência, em sentido próprio a Lavelle –, ao passo que a monumentalidade assume sempre um caráter meramente material.

Tudo o que não é memória ou monumento, em termos «mundanos» é nada, quer dizer, não é coisa alguma. Resta o absoluto do que foi em ato, como foi em ato, mas tal absoluto não pertence à ordem do movimento, do mundo, do tempo; tal pertence à ordem da eternidade. A eternidade é memória e monumento metafísico do absoluto do que foi.

O monumento é matéria – física ou como potencialidade – para um ato de inteligência, possível, logo, futuro, que o ponha como memória, isto é, relembrar-se, como ato presente de inteligibilidade e de inteligência referido a algo que, substantivamente, já foi e que mais não é do que um ato de inteligência, na forma de memória. A memória é, assim, o ato de inteligência que metamorfoseia a substância defunta do ato passado, posta em seu monumento – seus “restos mortais” – em ato de essência, pois, a memória dá apenas a essência da «coisa», do ato, nunca a sua substância, essa coincide sempre com o puro ato, em ato; no caso vertente, com o puro ato de inteligência que opera a participação e institui o presente, em sua substância.

Nada mais há de verdadeiramente real. Por isto, a metafísica é angustiante, pois põe-nos perante a nossa total solidão extra-ato de participação que somos, em que tudo se dá como sentido, no sentido que somos, nunca sendo acompanhado quer por um passado real quer por um futuro real quer por uma colateralidade real que não seja a que se dá substancialmente no ato de participação, em intuição. O mais é nada ou como se nada fosse, por falta absoluta de referência possível.

O nosso ato próprio de participação é um absoluto, porque *não é nada*, em absoluto, mas é um absoluto que se encontra em incomunicabilidade

ontológica outra que não seja segundo o ato de participação, isto é, o ato de inteligência que nos dá o ato de presença ao ser, no ser, como ser. Repete-se: o mais é nada.

Neste mesmo trecho citado, um pouco mais atrás, Lavelle propõe adensar a reflexão sobre o que chama de «mecanismo mais subtil». Segundo o nosso Autor, «Mas o mecanismo desta dupla conversão é, ainda, mais subtil. Pois, o real é abolido sem cessar a fim de se transformar numa recordação, que, ao retomar contacto com a atividade do espírito, se muda a si próprio numa possibilidade nova, que é projetada mais uma vez para diante de nós, quer dizer, num futuro que nos compete, por sua vez, realizar.» (cfr. mesmo trecho alargado anteriormente citado).

O absoluto do ato do presente é a única realidade. Para que tenha a devida força «ontológica», a afirmação acabada de pôr em texto tem mesmo de assumir este carácter simples e intransitivo, sem qualquer transição de sentido para qualquer outro ato, sem qualquer adjetivação ou explicitação. Uma afirmação como, por exemplo, «[...] é a única *verdadeira* realidade», pressuporia lógica e ontologicamente que haveria qualquer outra “realidade”, esta última «não-verdadeira», por oposição a outra, a «verdadeira».

Ora, não há senão a realidade do absoluto do presente como realidade. Mais nada é real. Mais nada pode ser, de modo algum, referido como real. Neste sentido, quanto ao sentido do ato do presente como absoluto, nem sequer se pode falar de algo como «graus» de ato ou «graus» de ser, pois não há graduação possível para o absoluto. É esta intuição fundamental que dá o suporte metafísico do que, em lógica formal, é o princípio da não-contradição, em associação com o princípio dito do terceiro excluído. É o absoluto único do ato do presente que se impõe como isso que não tem contraditório possível, ou nunca teria sido. Ser, neste sentido do absoluto do ato, do presente, implica que nada possa, em absoluto, ser contraditório do ato.

Quando Lavelle afirma que «o real é abolido sem cessar a fim de se transformar numa recordação», não se refere ao absoluto do ato, enquanto tal, por presença contraditória relativamente ao nada, mas como contínua diferenciação do ser *no ato, como ato, como absoluto do ato em diferenciação*. Esta realidade não é, assim, a realidade do absoluto do ato como fundadora do presente, mas a realidade, o real como produto do ato, como seu efeito – lembramos que o efeito do ato não é uma transição ontológica do ato para

tal efeito, apenas a intuição que do ato a inteligência humana é, mais do que “possuir” –, como isso que o tempo mede como lapso diferencial.

É nesta realidade em perpétua transformação, que implica uma incessante abolição do que está sempre a ser dado e nunca permanece – a ideia fundamental da imagem do velho «Khronos» que devora os filhos –, que o tempo ocorre. O tempo é a intuição da incessante abolição, por metamorfose, de tudo. Cessa a metamorfose: o tempo é aniquilado.

Como é evidente, este tempo não é e não pode ser quer o tempo de tipo psicológico quer o tempo de tipo objetivo-científico. O primeiro, porque se confunde com o suporte do movimento de diferenciação presente como imagem psicológica no seio da mente do sujeito psicológico; o segundo, porque também se confunde com algo de real em si mesmo, seja qual for a forma, presente, em si e por si próprio – seja, por exemplo, transcendental, ao modo kantiano, seja ao modo quântico – independentemente da mente qualquer de um qualquer sujeito.

O tempo não é nem mental nem objetivo-transcendente, é *transcendental*, no sentido em que é a intuição da diferença, de todas as diferenças em ato. Anulando as diferenças na sua totalidade, anula-se o tempo, a “mente” como coisa testemunhal (de vários modos, mas concerne a todos), toda a forma possível de intuição que não seja a intuição não-humana e apenas teoricamente pensável como noção de uma intuição infinita ao modo do ato-puro/motor-imóvel, de Aristóteles, ou do semelhantemente pensado Deus cristão infinitamente autocontemplativo da sua infinita grandeza ontológica positiva. Nada disto é humano ou humanamente realizável.

A intuição humana, sentido lato, dá-se em instante intemporal, se considerada abstratamente de forma unitária e isolada, mas, na sua realidade de ato não-instantâneo, contínuo e contíguo, é sempre algo que se dá na forma da diferenciação, logo, do tempo.

A intuição humana não cria o tempo, mas não há tempo pensável sem que haja pelo menos duas intuições não simultâneas referidas a um mesmo ato suporte-ontológico, o que se pode designar como «sujeito», «consciência» (é o favorito comum de Lavelle), etc. (os nomes abundam e são todos assignificativos se não forem devidamente fundados ontologicamente).

Isso em que o real como efeito se transforma é, para Lavelle, uma «recordação». Esta, «ao retomar contacto com a atividade do espírito», por sua vez, muda-se, isto é, o real, agora metamorfoseado em recordação, por abolição

do que foi como ato, mas presente como referência ao que foi esse mesmo ato, transforma-se em «possibilidade nova, que é projetada mais uma vez para diante de nós, quer dizer, num futuro que nos compete, por sua vez, realizar».

Há imprecisões no modo como Lavelle usa os termos, nem sempre lhes atribuindo o mesmo sentido. No entanto, para além da complexidade e extensão da obra quer temporalmente, ao longo da sua realização, quer substantivamente, há que considerar que Lavelle se movimenta metafisicamente na proximidade com os limites do pensável, em que, precisamente, o uso da linguagem é difícil no extremo, abrindo caminhos, cada vez mais próximos de um limite que, como limite, nunca é alcançável.

Todavia, exatamente pelas mesmas razões, o cuidado no uso da linguagem é fundamental. O trecho acabado de citar não escapa a esta condição. Passando sobre a imprecisão da linguagem, o que Lavelle nos diz é que isso a que comumente chamamos memória não é algo de hipostático, mas algo como uma presença monumental – em monumento espiritual, não há outro modo de o dizer – do que foi, perdido o seu absoluto de ato – abolido, como diz Lavelle –, tendo sido transformado numa nova e diferente presença, presente – também não há outro modo de o dizer melhor – como ato co-presente na sequência da diferenciação absoluta do ato de inteligência humana.

Se o ato de intuição – de inteligência em ato – se fixasse numa única intuição ou esta intuição seria algo como eterno ou, então, cada ato de intuição seria instantâneo e só, quer dizer, nasceria do nada absoluto para imediatamente desaparecer no nada absoluto. Esta segunda hipótese é manifestamente impossível⁴³.

⁴³ Não se está a falar de falsos nada, como esse de que fala Pessoa e que é o «nada que é tudo»; este é o infinito atual potencial para, por exemplo, o Poeta que dele fala: nada de atual para o Poeta – por exemplo –, mas infinitamente potente para «o poder-ser», eis o mito, nada de real, tudo de possível; neste sentido, o «Mito» é «Deus»; cfr. PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979, poema «Ulisses», p. 25. Também não se trata do «nada» que se invoca na criação por Deus, «a partir do nada», invocação manifestamente estulta, pois, se há Deus, não há «o nada»: aqui, Deus cria, de si, a partir de si, sem que tenha necessidade de mais coisa alguma (como o bem platónico, da *Politeia*, em contraste com o demiurgo do *Timeu*, também platónico, que necessita de matéria e formas eternas para criar – Platão nem sempre esteve à altura das suas melhores intuições), mas esta não-necessidade de Deus não é o nada. Também não é o «nada» de que teria «provindo» algo como o «Big bang», que, para tal, não poderia ser um nada, mas algo de poeticamente semelhante ao que Pessoa diz do mito ou metafisicamente semelhante ao que Lavelle diz do ato puro como absoluto de possibilidade.

Resta-nos quer a primeira hipótese, que desmentiria o simples facto de se estar a escrever estas linhas; ou, então, ser a intuição um contínuo inse-cável, precisamente de que o tempo dá a imagem de isso a que se chama «continuidade».

Analiticamente, isto é, segundo o modo do movimento e do tempo, o que encontramos na intuição – humana, lembre-se, que é a única de que temos qualquer forma de notícia – é um absoluto que a põe no ato, em que a cada possível «instantâneo» abstraível do contínuo corresponde uma imediata abolição, uma transformação de parte do que foi tal intuição em algo como um monumento espiritual na forma da «recordação», uma nova intuição (abstraível como tal, na realidade, nada disto é separável), que compreende também tal monumentalidade, monumentalidade que, como co-presença nesta mesma intuição, se constitui como isso que é o futuro como possibilidade.

Para Lavelle, e sob o ponto de vista do valor, que, lembremos, não é um juízo, mas o *absoluto do poder-ser* de tudo, correlato possível de toda a inteli-gência humana, o que importa na intuição, verdadeiramente, não é esta como ato de tipo gnosiológico, vário, mas como abertura em ato para o possível; possível que é próprio de tal ato de intuição – ser humano em ato de intuição –, mas que, na relação de teia, que se trabalhou em capítulo anterior, e no seio de tal teia de sentidos possíveis – porque de *possibilidade de sentido, universal* – interessa a toda a humanidade, entendida não como co-presença física de massas de matéria humana animada, mas como entidades espirituais em pos-sível comunicação através da espacialidade, isto é, da simultânea co-presença espiritual virtualmente universal.

A recordação só é em ato quando, nas palavras de Lavelle, «retomar con-tacto com a atividade do espírito», isto é, com o espírito como ato, em ato. A realidade própria da recordação não é algo que pertença a um qualquer passado, seja em que forma for, mas é algo que só é real como presença em ato de intuição, que coincide com isso que é o ato do espírito.

Em termos de pura semântica, em sentido forte, quer dizer, como puro sentido, a recordação não existe senão como ato presente, tão presente como qualquer outra intuição. Neste «topos» lógico e ontológico da recorda-ção, nada a distingue, nada a pode, em absoluto, distinguir de uma qualquer outra intuição. Isso que é a recordação é um ato de presença do passado não como coisa em si – já definitivamente aniquilada –, não como qualquer forma

monumental, por exemplo, cerebral, neurológica, ou em qualquer outra forma material, assignificativa sem este ato presente de intuição que cria o sentido do que foi, «recriando-o» na forma da presença de tal «essência» semântica, mas como, verdadeiramente, memória, que não se pode confundir com qualquer das realidades não-memoriais acabadas de referir.

A realidade total do passado, em termos humanos – e não há qualquer outra forma referenciável senão humanamente, isto é, a referência humana possível e real esgota toda a possível referencialidade, a menos que haja seres não-humanos que sejam humanamente referenciáveis, em sua mesma experiência (deles, não dos seres humanos), por exemplo, Deus, anjos ou, mais mediocrementemente, “extraterrestres” – é esta que nos é dado ser e protocolarmente procurar comunicar, pôr, semanticamente em comum. O mais, como semântica, é nada ou estulta ilusão.

Deste modo, o passado nada mais é do que ato do presente referido a um ato supostamente anterior. Esta suposição, este ato de crença – que não é irracional, não necessariamente – é o que nos é dado pelo tempo como medida do absoluto da diferença entre o que foi e o que é, entre isso que, sendo diferente, se sucede, *necessariamente*, criando quer a sucessão, quer a sua medida, o tempo.

O ser do tempo, nesta perspectiva, é o ser do ato da diferença entre o que foi e o que é; entre o que é e o que pode ser. Como poder-ser, realizado, o tempo é sempre fruto de uma escolha, de uma eleição de valor, isto é, de possibilidade de ato, de ser.

Neste mesmo sentido, não há tempo senão para isso que pode realizar tal opção, quer dizer, não há tempo senão para os seres humanos, únicos, segundo a nossa mesma experiência – que é a de seres humanos, precisamente –, que podem eleger valores, absolutos de possibilidade de ser.

Como é que uma recordação «se muda numa possibilidade nova»?

Tendo toda a sua ontologia como possível – como absoluto do possível, isto é, como valor – o futuro nada mais é do que um infinito de possibilidades presente em cada considerável abstrato instante do ato de intuição humana que funda a presença e isso a que, como realidade da presença, chamamos o presente.

Se, por hipótese, no seio do ato de inteligência que cada ser humano é, deixasse de haver preferência entre valores, no sentido próprio da filosofia de Lavelle, não haveria futuro.

Tal asserção pode parecer, a uma primeira vista, absurda, mas, se se pensar que, sem que haja qualquer eleição entre possíveis, não há qualquer modo de poder haver qualquer ato de qualquer ser humano, então, percebe-se o que está em causa.

Dirá o positivista que a realidade não quer saber do que sucede ao ser humano e continua o seu movimento de sempre. O que o positivista não tem em atenção é o facto de que não pode haver qualquer asserção seja sobre o que for, mormente o que seja o suposto movimento da realidade sem qualquer referência humana, sem, precisamente, esta mesma referência em ato.

O próprio ato de haver a intuição $n+1$ implica que um ser humano qualquer, de algum modo, escolha tê-la, ainda que seja por simplesmente não se opor, metaforicamente, não «fechando os olhos» à sua possibilidade. Se tal não acontecer, não há qualquer intuição humana e todo o discurso acerca da realidade necessariamente cessa.

É este o poder literalmente «onto-lógico» do ser humano. Criador, «co-criador», dirá Lavelle, de sentido; co-criador, porque não há nele capacidade para ser, como já vimos anteriormente, com o auxílio do melhor da reflexão cartesiana, realidade objetiva de forma eminente para justificar a presença em si, como intuição, de certas realidades objetivas não eminentes. Isto é, o ato de intuição humana não é onnipotente.

Mas é potente o suficiente para poder criar o futuro no sentido de introdução do absoluto do novo que se produz de cada vez que se elege um possível e se realiza este.

Esta realização não funciona, em Lavelle, ao modo da realização a partir do «apeiron» de Anaximandro que, assim parece pelo fragmento único que dele possuímos, é sempre uma forma de menorização quer do que é realizado quer do que ficou por realizar, tendo o realizado de retornar ao «indefinido» de onde emergiu a fim de compensar quer a emergência sua quer a não-emergência do que não emergiu.

Em Lavelle, a vinda à realidade não é um mal, não é ofensivo seja do que for, é sempre um ato que enriquece o mundo, a partir de um infinito atual de possibilidades, a que nada faz «sombra», a que nada constitui ameaça; sempre disponível para que qualquer das infinitas possibilidades seja eleita e seja posta não no mundo, mas *como* mundo, através da capacidade e atualidade de eleição que o ser humano possui.

O tempo nasce e nasce apenas sempre que há um destes atos de eleição e acontece como mundo o surgimento do absoluto do novo. Como já foi bastas vezes dito, o tempo constitui o absoluto desta medida – relativa – entre o que era o mundo antes deste ato de eleição-participação e o que passou a ser depois deste ato.

Então, para Lavelle, metafisicamente, o ser humano é o «poieta» do tempo. O tempo nunca se refere a algo como «Deus» ou o «mundo» em seu sentido «bruto», isto é, sem qualquer referência humana, mas apenas ao ser humano. Deus não tem tempo, as bestas também não.

O futuro e o tempo que será o seu são tarefas humanas e apenas humanas.

Bibliografia

Fontes

- De l'acte*, Paris, Aubier, 1992, XXIX + 541 pp. (Inclui «Préface» de Bruno Pinchard).
- De l'âme humaine*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1951, 558 pp.
- De l'être*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1947, 307 pp. (Nova edição, inteiramente refundida e precedida por uma «Introduction à *La dialectique de l'éternel présent*»).
- De l'intimité spirituelle*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1955, 287 pp. (Inclui «Avertissement» dos Editores).
- Introduction à l'ontologie*, Paris, PUF, 1951, VIII + 135 pp.
- La conscience de soi*, Paris, Bernard Grasset Éditeur, [1951], XXI + 312 pp.
- La présence totale*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, [1962], 239 pp.
- Le mal et la souffrance, Tous les êtres séparés et unis*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2000, 142 pp. (Inclui, de Lavelle, um «Avant-propos sur le temps de la guerre» e, de Michel Adam, um «Préface»).
- Traité des valeurs I: théorie générale de la valeur*, Paris, PUF, 1991, XI + 751 pp.

Siglário para as fontes

- A. T. — *Oeuvres de Descartes*, edição Adam & Tannery
- C. S. — *La conscience de soi*
- D. A. H. — *De l'âme humaine*
- D. A. — *De l'acte*
- D. E. — *De l'être*
- I. O. — *Introduction à l'ontologie*
- I. S. — *De l'intimité spirituelle*
- M. S. — *Le mal et la souffrance*
- P. T. — *La présence totale*
- T. V. I — *Traité des valeurs I*

Auxiliares (citados ou usados durante o estudo)

- AESCHYLUS, *Agamemnon, Libation-bearers, Eumenides, Fragments*, editado por Hugh Lloyd-Jones e traduzido por Herbert Weir Smyth, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, England, William Heinemann Ltd, 1983.
- AGOSTINHO, Santo, *A Cidade de Deus*, tradução de J. Dias Pereira, que também assina o «Prefácio», a «Nota biográfica» e as transcrições, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. 3 volumes.
- ARISTOTE, *Organon I. Les seconds analytiques*, tradução de J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- Bíblia: Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Versão dos textos originais, Coordenação geral de Herculano Alves, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 1998.
- DESCARTES René, *Meditações sobre a filosofia primeira*, com introdução, tradução e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1976.
- DESCARTES René, *Meditationes de prima philosophia, in Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Librairie, Philosophique J. Vrin, 1964.
- EARLY GREEK PHILOSOPHY. EARLY IONIAN THINKERS, PART 2, editado e traduzido por André Laks e Glenn W. Most, em colaboração com Gérard Journée, assistidos por Leopoldo Iribarren, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2016.
- ÉPICO DE GILGAMES. VERSÃO BABILÓNIA PADRÃO, tradução, introdução e notas por Francisco Luís Pereira, Porto, Assírio & Alvim/Porto Editora, 2017.
- HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- HESIOD, *Theogony, Works and days, Testimonia*, editado e traduzido por Glenn W. Most, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006.
- HOMÈRE, *Iliade*, texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, prefácio de Jean-Pierre Vernant, notas de Hélène Monsacré, Paris, Société d'Éditions Les Belles Lettres, 2007, 3 vols.
- , *Odyssee*, texto estabelecido e traduzido por Victor Bérard, Introdução de Eva Cantarella, Notas de Silvia Milanezi, Paris, Société d'Éditions Les Belles Lettres, 2007, 3 vols.
- HOMERO, *Iliada*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2005.
- , *Odisséia*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2003.
- HUME David, *An enquiry concerning human understanding*, in *Idem, Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals. Reprinted from the 1777 edition with Introductuion and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft, in Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der königlich preusslischen Akademie der Wissenschaften*, Band III, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911.
- LEIBNIZ G. W., *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 1969.
- , *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes 1703-1716*, Paris, Flammarion, 1996.

Américo Pereira

- PEREIRA, Américo, «A experiência em Aristóteles e a questão da apreensão primeira do sentido», em http://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_a_experiencia_em_aristoteles.pdf.
- , «O Transcendentalismo de Kant e a ontologia», in http://www.lusosofia.net/textos/pereira_americo_transcendental_kant_ontologia.pdf.
- , *Estudos platônicos*, Covilhã, UBI, Lusosofia: Press, 2014.
- PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979.
- , *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, 1980.
- PLATÃO, *A República*, «Introdução», tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].
- PLATON, *Timée, Critias*, texto estabelecido e traduzido por Albert Rivaud, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1985.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, [1986].
- SOPHOCLES, *Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus*, editado e traduzido por Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1997.
- , *Antigone, Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, editado e traduzido por Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1998.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, 4 vols.

ANEXO

Obras de Lavelle

Neste anexo, pode o Leitor encontrar o elenco do que consideramos ser o conjunto fundamental das obras de Louis Lavelle. Tal elenco pode ser útil para quem queira atrever-se a estudar a Obra deste filósofo. Destacamos as obras que Lavelle consideraria serem as fundamentais; as restantes surgem por ordem alfabética.

De l'être, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1947, 307 pp. (Nova edição, inteiramente refundida e precedida por uma «Introduction à *La dialectique de l'éternel présent*»)⁴⁴

De l'acte, Paris, Aubier, 1992, XXIX + 541 pp. (Inclui «Préface» de Bruno Pinchard)⁴⁵

Du temps et de l'éternité, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1945, 446 pp.⁴⁶

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

Estas quatro primeiras obras mencionadas integram um projeto teórico designado *La dialectique de l'éternel présent*, que incluiria também um quinto estudo, dedicado à *Sabedoria*, que nunca chegou a ser terminado. (Ver a introdução que Lavelle dedica a este seu projeto, na edição de 1947 de *De l'être*).

⁴⁴ As edições anteriores datam de 1928 e de 1932, Paris, Alcan.

⁴⁵ As edições anteriores datam de 1937 e de 1946, Paris, Aubier.

⁴⁶ Há uma edição anterior, de 1945, Paris, Aubier.

Américo Pereira

Carnets de guerre 1915-1918, Québec, Les Éditions du Beffroi, Paris, Société d'Éditions Les Belles Lettres, 1985 (Contém uma «Introduction», assinada pelas filhas, Marie e Claire Lavelle).

Conduite à l'égard d'autrui, Paris, Éditions Albin Michel, 1957, 245 pp. (Inclui «Avertissement» e «Note», assinados «M. L.», Marie et Claire Lavelle, filhas)

De l'intimité spirituelle, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1955, 287 pp. (Inclui «Avertissement» dos editores)

Introduction à l'ontologie, Paris, PUF, 1951, VIII + 135 pp.⁴⁷

L'erreur de Narcisse, Paris, La Table Ronde, 2003, 266 pp. (Inclui «Préface» de Jean-Louis Vieillard-Baron)⁴⁸

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

La conscience de soi, Paris, Bernard Grasset Éditeur, [1951], XXI + 312 pp.⁴⁹

La parole et l'écriture, Paris, L'Artisan du Livre, 1947, 250 pp.⁵⁰

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

La présence totale, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, [1962], 239 pp.⁵¹

Le mal et la souffrance, Tous les êtres séparés et unis, Bouère, Dominique Martin Morin, 2000, 142 pp. (Inclui, de Lavelle, um «Avant-propos sur le temps de la guerre» e, de Michel Adam, um «Préface»)⁵²

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

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

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

⁴⁷ Há uma edição anterior, de 1947, Paris, PUF.

⁴⁸ Há uma edição anterior, de 1939, Paris, Grasset.

⁴⁹ Há edições anteriores, de 1933, Paris, Grasset e de 1946, Paris, L'Artisan du Livre.

⁵⁰ Há uma edição anterior, de 1942, Paris, L'Artisan du Livre.

⁵¹ Há uma edição anterior, de 1934, Paris, Aubier.

⁵² Há uma edição anterior, de 1940, Paris, Plon.

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

Psychologie et spiritualité, Paris, Éditions Albin Michel, 1967, 268 pp. (Inclui «Note», do editor)

Quatre saints, De la sainteté, s. l., Christian de Bartillat Éditeur, 1993, 213 pp. (Inclui «Préface» de Jacques de Bourbon Busset)⁵³

Règles de la vie quotidienne, [Lac Noir], Arfuyen, 2004, 133 pp. (Com «Préface» de Jean-Louis Vieillard-Baron)

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

Traité des valeurs I: théorie générale de la valeur, Paris, PUF, 1991, XI + 751 pp.⁵⁴

Traité des valeurs II: le système des différentes valeurs, Paris, PUF, 1991, VI + 560 pp. (Inclui «Avant-propos» dos editores: Marie e Claire Lavelle e René Le Senne, explicando os critérios de edição deste volume, inacabado por Lavelle, devido ao seu falecimento.)⁵⁵

⁵³ Há uma edição anterior, de 1951, Paris, Albin Michel.

⁵⁴ Há uma edição anterior, de 1951, Paris, PUF.

⁵⁵ Há uma edição anterior, de 1955, Paris, PUF.





