

ef estudos de  
filosofia

# Ontologia e práxis em Louis Lavelle

AMÉRICO PEREIRA [COORD.]



Universidade Católica Editora



# Ontologia e práxis em Louis Lavelle

***Catálogo recomendada***

ONTOLOGIA E PRÁXIS EM LOUIS LAVELLE

Ontologia e práxis em Louis Lavelle / coord. [de] Américo Pereira. – Lisboa :  
Universidade Católica Editora, 2013. – 100 p. ; 23 cm  
( Estudos de Filosofia )

ISBN 978-972-54-0394-5

I - PEREIRA, Américo José Pinheira, coord. II - Col.

CDU 1 Lavelle, L.  
111

**Coleção:** Estudos de Filosofia

**Director:** Carlos Morujão

**Conselho editorial:** Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Pedro Cabrera

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT – Fundação para a  
Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto Pest-OE/FIL/UI701/2011

© Centro de Estudos de Filosofia

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2013

**Edição:** Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda

**Revisão editorial:** António Brás

**Composição gráfica:** acentográfico

**Impressão e acabamentos:** Europress, Indústria Gráfica

**Design da coleção:** OMLET design

**Data:** outubro 2013

**Depósito legal:** 365979/13

**ISBN:** 978-972-54-0394-5

**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

**Imagem da capa:** Manuel Cargaleiro (1927), *Quand le Sommeil*, 1973.  
Óleo sobre tela 61x46cm S/Inv.

# Ontologia e práxis em Louis Lavelle

coordenação Américo Pereira



Universidade Católica Editora



## Índice

Prefácio <i>Américo Pereira</i>	7
Análise da Solidão das Consciências e da Sua Relação Essencial em <i>Le Mal et la Souffrance</i> de Louis Lavelle <i>Ivone Moreira</i>	13
A redenção do mal e do sofrimento em Louis Lavelle <i>Samuel Dimas</i>	35
Louis Lavelle: o valor como o absoluto da possibilidade (Estudo sobre o estatuto metafísico do valor) <i>Américo Pereira</i>	61



## Prefácio

AMÉRICO PEREIRA

Em seu conhecido texto, *Éloge de la philosophie*, diz Maurice Merleau-Ponty: «Il n'y a, dit M. Lavelle, "de philosophie que d'aujourd'hui, celle que je puis maintenant penser et vivre".»<sup>1</sup> Recapitulando uma tradição que nasceu no mais remoto tempo em que a humanidade ensaiou inteligir isso que é o seu mesmo ato, na relação com isso que é o ato ambiente universal em que se insere, em Lavelle, encontramos o mesmo desejo intelectual de salvação do real, por meio de uma leitura segundo um «logos» próprio, que já encontramos na grande escola socrática, sobretudo nas reflexões de um Platão e de um Aristóteles, mas também de um Agostinho e de um Tomás de Aquino.

A filosofia de Lavelle faz-se presente na primeira metade do século xx, século da maior racionalidade, mas também século da maior irracionalidade, século que procura, ainda, um «logos» que o possa salvar como algo de humanamente aceitável, segundo os melhores padrões de leitura humana, precisamente esses que nasceram do já referido esforço de leitura lógica do real: afinal, isto a que chamamos «mundo» é algo merecedor de salvação ou algo que desmerece qualquer esforço salvífico, ao modo de Sodoma e Gomorra? O século xx permite situar a humanidade entre a clausura de um edênico jardim e de um infernal Auschwitz-Birkenau. Qual é a escolha da humanidade?

Lavelle experimentou carnalmente a vida de prisioneiro de guerra, aquando da sua captura pelos Alemães, na Primeira Grande Guerra Mundial. Em sua estadia no campo de prisioneiros teve tempo e forças para meditar sobre a condição sofredora do ser humano. Ainda muito jovem, teve, assim, Lavelle a oportunidade de sentir e de pensar o sofrimento em sua carnalidade, isto é, na relação entre a materialidade do corpo e sua situação política e isso que, com o corpo, é o mesmo corpo como sentido, isso que é o espírito, não como coisa hipostática e separada, mas como ato de inteligência do real no e pelo corpo, no que é a «presença total» como ato de relação entre o inteligente corpo e isso em que se insere.

---

<sup>1</sup> Esta citação é retirada de *Éloge de la philosophie et autres essais*, s. l., Gallimard [1997], p. 17.

Pode, pois, no mesmo texto, dizer Merleau-Ponty: «Le vrai spiritualisme, écrit M. Lavelle, consiste à refuser l'alternative du spiritualisme e du matérialisme.»<sup>2</sup> Na página anterior, tinha dito: «Pour M. Lavelle, seul un être qui pût peut dire *moi*.» A ontologia de Lavelle é uma ontologia do «sofrer», não num sentido dolorista ou mesmo passivo do termo, mas num sentido em que a presença do ser é dada na forma de algo que toca isso que é o ato de inteligência que constitui o ser humano como propriamente humano. Esta relação ativamente sofrida é a mesma *presença*, literalmente ontológica. O dom passional que toca o ser humano é isso que permite e desencadeia o seu mesmo ato como forma de uma inteligência que o ergue como um ser lógico, um ser de «logos». Tudo o mais é nada, do ponto de vista da relação com o ser humano.

Uma leitura apressada da obra *De l'acte* pode induzir a pensar-se que há em Lavelle uma qualquer forma de «ativismo». Nada de mais errado. Quando no prefácio que escreve à obra de Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Jean-Louis Vieillard-Baron diz: «Lavelle renonce à agir sur autrui par respect pour l'infini diversité des vocations individuelles.»<sup>3</sup>, remetendo para um mistério próprio de cada ser humano, mais não faz do que realçar o sentido de uma incomunicabilidade ontológica própria de cada pessoa e que começa e radica precisamente nesta paixão única, própria de cada indivíduo humano. O ato próprio de cada pessoa é esta relação solitária com o ato universal do ser, que ergue tudo, mas o faz *na presença de e em relação com*, relação passional, em que se «sofre» o toque desse mesmo ser, isso que é a possibilidade de inteligência em ato, assim atualizada, que faz ser cada pessoa. Nada deve fazer obstáculo a tal relação, a tal «sofrimento».

A parte dedicada à comunicação entre as pessoas é, em Lavelle, uma teoria do amor, em que, apenas através da delicadeza de um fundamental e ontopoiético «deixar-ser» do outro, contemplando, *porque o deixei ser*, o ato do outro, e reciprocamente, nesta contemplação, nesta intuição do ato do outro em presença – sempre inapreensível em sua mesma grandeza total (daí, o mistério) – com ele me relaciono. E esta é a única forma não ilusória de relação entre os seres humanos. Se se quiser usar uma linguagem de tipo aristotélico, a teoria política em Lavelle é uma estrita teoria de pura amizade, isto é, de irrestrito e perfeito amor recíproco, por contemplação (para Lavelle, os seres humanos deveriam, assim, replicar algo como a pericorese trinitária cristã).

---

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Citação retirada da edição de 2003, Paris, Grasset, p. 29.

Se assim for, terá razão Merleau-Ponty ao dizer, na p. 16 da obra citada: «[...] M. Lavelle écrivait que la réforme spirituelle réformera l'État "sans qu'on ait eu a y penser".» Quem tiver ouvidos...

Este breve livro de atas do Colóquio sobre a ontologia de Louis Lavelle, realizado pelo Projeto de Investigação dedicado ao estudo da ontologia de Lavelle, do Centro de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, em 5 de dezembro de 2012, em Lisboa, ponto culminante de um Seminário de Investigação Avançada, anual, sobre o mesmo tema, apresenta os textos de comunicações (conferências) que versam precisamente os pontos fundamentais deste «sofrer» fundamental, quer do ponto de vista da consciência quer do ponto de vista da experiência do mal e da redenção quer, ainda, do ponto de vista do absoluto do valor como relação entre a pessoa e a sua mesma possibilidade.

Assim, a conferência apresentada pela investigadora Ivone Moreira, intitulada «Análise da Solidão das Consciências e da Sua Relação Essencial em *Le Mal et la Souffrance* de Louis Lavelle» aborda esta temática começando por estudar a descoberta de si que antecede, e conduz, à descoberta do eu com o outro, que conduz à comunhão. Mas a comunhão não é algo de mecânico: só acontece na relação com a solidão, pelo que há um problema da solidão e da comunhão, unicamente resolúvel através do contacto entre duas solidões, que é solidão partilhada. Mas a forma mais profunda da solidão é essa em que cada ser humano tem de decidir, de se decidir: é a solidão do livre-arbítrio. No entanto, é por meio desta decisão que é possível atingir-se a união.

A relação propriamente humana é uma relação de comunhão, mas esta não é sem equívocos possíveis: assim, passa-se à análise dos equívocos da comunhão, que podem ser: a influência por prestígio, a influência interindividual ou recíproca e a influência dádiosa. Apenas esta última é uma forma de relação que permite avançar no sentido da união, pois respeita esse mistério que é próprio de cada pessoa e que, se for violado, pode anular essa mesma pessoa.

O investigador Samuel Dimas apresentou como tema da sua conferência: «A redenção do mal e do sofrimento em Louis Lavelle». Começando por explorar a experiência do mal e do sofrimento, na guerra, como forma de reconhecimento do carácter redentor da existência, avança seguidamente para o tratamento da reflexão acerca dos problemas do mal e do sofrimento como meio da sua conversão e redenção. De notar que a reflexão não surge em Lavelle como uma diluição anti-trágica do mal e do sofrimento nem

sequer como uma sua «superação», antes como uma forma de integração amorosa no todo do ato de quem sofre e que nada pode ser sem qualquer forma de sofrimento, doloroso ou não.

A aceitação sacrificial da dor e da vida como forma de redenção do mal e de salvação do mundo é o tema que colhe a atenção do autor, na sequência do seu estudo, seguindo-se uma reflexão acerca da injustiça que se encontra na não correspondência entre quem faz o mal e quem o sofre e entre a felicidade e a virtude, tema que tem ocupado grande parte da inteligência humana preocupada com a possibilidade de sentido da realidade. A liberdade humana surge perspectivada a partir da definição negativa do mal e a opção fundamental entre o bem e o mal como condição do exercício da nossa liberdade, mas na necessária conexão com a origem da reflexão e o conhecimento responsável do bem e do mal. Na concretude da realidade viva do ser humano, releva a descrição do ato de sofrimento (dor moral) como condição de crescimento interior e união espiritual: as atitudes negativas e positivas, numa solidão essencial como condição para a reflexão que possibilita a conversão do sofrimento e do mal.

Como bem percebeu Étienne Borne, na sua obra *Le problème du mal*, obra radical sobre o sentido humano possível para a existência propriamente humana, Lavelle, com a sua proposta, a par de Pascal e sua aposta, que são tangentes a um possível ateísmo radical, pois caminham sobre o afiadíssimo gume de uma lâmina que separa o absoluto do sentido do absoluto do sem-sentido, é dos poucos autores que, ao assumir esta mesma radicalmente sofredora experiência da solidão da escolha, pensa profundamente a questão do mal, não a resolvendo intelectualmente, mas mostrando que pode para ela haver uma resposta incarnada na forma única do amor incondicional pelo ser.

O investigador Américo Pereira estuda precisamente a questão da eleição do valor, mas entendendo este não como um fruto de julgamento humano – demasiado humano, diria Nietzsche –, antes como o absoluto de positividade ontológica possível em cada possível ato a realizar por qualquer ser humano. Para tal, na comunicação a que chamou «Louis Lavelle: o valor como o absoluto da possibilidade (Estudo sobre o estatuto metafísico do valor)», começa por introduzir ao tema, neste autor, desenvolvendo, seguidamente, os temas relativos a «Ato e essência», «Ato e fim», «Valor como o interesse que temos pelo ser», «Valor como excesso cuja produção depende de nós». O valor surge, assim, como uma possibilidade de dom metafísico, que cumpre ao ser humano atualizar em realidade: toda a realidade que

depende do ser humano começa por ser valor, isto é, uma possibilidade de ser e vem ao ato através da humana eleição. A realidade humana não é composta por valores, mas por atos que dependem ontologicamente da eleição de valores. O valor não é real, mas constitui a base metafísica da possibilidade da realidade dependente da prática humana.

Como coordenador científico do Projeto e do Colóquio quero agradecer a todos os que tornaram possível o Seminário de Investigação Avançada e o Colóquio, especialmente o Senhor Diretor do Centro de Estudo de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, Prof. Doutor Manuel Cândido Pimentel, pelo caloroso acolhimento dado ao Projeto; à equipa de investigação, especialmente aos Doutores Ivone Moreira e Samuel Dimas; uma palavra especial é, ainda, devida à Assessora do Centro, Senhora Dona Ana Carvalheda, pela verdadeira excelência de todo o seu trabalho.



# **Análise da Solidão das Consciências e da Sua Relação Essencial em *Le Mal et la Souffrance* de Louis Lavelle**

IVONE MOREIRA\*

## **A descoberta de si que antecede, e conduz, à descoberta do eu com o outro**

A solidão das consciências decorre da singularidade absoluta da relação do eu com a alma. Mas, enquanto o eu é por natureza um opositor de outros *eus*, entre as várias almas a comunhão é sempre possível e cada uma delas só se realiza em comunhão com outras, por isso, «o problema da solidão das consciências e da comunhão que se pode estabelecer entre elas é, simultaneamente, o problema mais humilde da vida quotidiana e o mais essencial da metafísica»<sup>1</sup>, compreendê-lo pertence ao aprofundamento do mistério do homem.

A alma manifesta as suas potencialidades através do eu e este último tem por fim a realização da própria alma. Cada ser é único e dessa singularidade decorre uma inevitável solidão. No entanto, o que é próprio do eu é iludir a realização da sua alma. Embora aspire a essa realização o eu foge da sua concretização, por um lado, como adiante se verá, porque realizar a sua alma significa sacrificar o seu egoísmo, por outro lado, porque lhe é essencial a distração: afinal o eu alimenta-se tão essencialmente da alma que é frequente que se esqueça dela e a experiência quotidiana mascara a autenticidade solitária do homem aturdindo a sua vida com modos variados de distração, entre eles formas fáceis, porque aparentes, de relação.

De facto, as pontes que se estabelecem entre a alma e o mundo são feitas pelo corpo, expressão do eu, do mesmo modo que o eu se alimenta da alma, de certo modo também o corpo pertence à alma, porque tem por finalidade

---

\* IEP e CEFi, UCP.

<sup>1</sup> «Le problème de la solitude des consciences et de la communion qui peut s'établir entre elles est à la fois le problème le plus humble de la vie quotidienne et le plus essentiel de la métaphysique.» Louis Lavelle, *Le Mal et la Souffrance*, Paris, Dominique Martin Morin, s. d., p. 86.

desvelar as suas possibilidades, realizá-las, mas o corpo também pertence ao mundo e é fenoménico, como todos os outros corpos com que se relaciona. E pode haver lugar a duas formas distintas de concretizar esta relação: ou o corpo é expressão da alma ou a escraviza e sufoca<sup>2</sup>.

Para fugir da escravização da alma pelo corpo é preciso fazer um caminho longo e doloroso para ir ao encontro da própria essencialidade, porque as múltiplas relações em que o homem se recreia são dispersantes da alma. É preciso descobrir-se só e isso é possível apenas num esforço quotidiano reiterado para encontrar a própria alma, dar-lhe realidade nas escolhas que sucessivamente se fazem para poder construir a partir desse ponto arquimediano, sólido, pontes que levem o homem à descoberta da sua vocação essencial: receber e dar a outras consciências, tão solitárias quanto a sua, aquilo que só ele, ser único, pode dar. Só assim se podem estabelecer verdadeiras relações.

Serve à urgência e necessidade deste caminho a quebra nas relações quotidianas que, habitualmente, embalam o homem num certo esquecimento da própria alma e, portanto, de si mesmo<sup>3</sup>. A adversidade com que o homem se confronta tem o papel de promover a sua ascense, a rotura compele-o a uma intimidade solitária que o densifica, uma experiência sofrida, que é ocasião de aprofundamento da consciência de si e do mundo. Na guerra, Lavelle dá o exemplo da contínua intensificação no tempo e no espaço de uma unidade ou concentração de todos os momentos fragmentários em que o homem experiencia a solidão e dos quais, por natureza, foge.

Lavelle apresenta a alma como o tesouro escondido e apenas pressentido, que atrai o eu mas também o assusta, porque o encontro ou a coincidência com ela é também a experiência da morte:

«[...] o eu e a alma não coincidem senão na morte. Durante toda a vida o eu busca a sua alma, mas procurá-la é, para ele, procurar as suas virtualidades que não deixam de lhe ser propostas a fim, precisamente, que ele as ponha à prova e que, em as atualizando faça o seu próprio ser.»<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cf. Louis Lavelle, *De l'âme humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1951, p. 8.

<sup>3</sup> *Le Mal et la Souffrance*, p. 15.

<sup>4</sup> «[...] le moi et l'âme ne coïncident qu'à la mort. Pendant toute la vie le moi cherche son âme, mais la chercher pour lui, c'est chercher ses virtualités qui ne cessent de lui être proposées afin précisément qu'il les mette à l'épreuve et qu'un les actualisant il en fasse son être propre.» *De l'âme humaine*, p. 64.

Mas a realização da alma é também a glória do eu, daí que o homem que não rejeite a dor nem o sofrimento mas os assuma experimente também, nesse momento, o eu autêntico e o gozo de uma clarividência e de uma força que, em vão, tinha esperado receber do mundo<sup>5</sup>. São momentos privilegiados em que, na mais perfeita solidão, se permite o verdadeiro encontro consigo e, porque este encontro é uma realização da alma, ele também torna possível o verdadeiro encontro com o outro, porque entre as almas é possível a comunhão, já longe do arremedo de partilha que se experimenta na distração.

Daí que encontrar a solidão densa, e reconhecer a mentira que constituem os encontros distraídos, não seja negação do mundo, mas a sua descoberta ontológica. O mundo é verdadeiramente descoberto na sua essência espiritual: quem nunca experimentou a solidão, conhece-o apenas como «*décor de teatro*»<sup>6</sup>, conhece um mundo «mentiroso». Mas, não há homens *a fingir*, nem mundo «*décor de teatro*», porque estes são, por definição, o que não são. O que há é uma fuga ao ser, uma fuga à realização das virtualidades da alma, e do cumprimento da missão do eu, permitida pela distração. Há a criação de uma barreira entre o eu e a alma que o sofrimento tem o condão de quebrar, por isso, à medida que o horizonte do mundo que distrai se dissipa, o horizonte do espírito torna-se mais nítido.

A dor provocada pelo isolamento e pela solidão pode e deve transfigurar-se em comunhão que liga os homens, desde que, no seu sofrimento, o homem seja capaz de se compadecer por alguém que reconhece tão solitário e isolado quanto ele. A comunhão que daí resulta é o reverso do que se tem na experiência comum do eu separado dos outros, porque a separação se vence no encontro de almas, onde, pela dor, o homem foi obrigado a tomar posse de si intimamente e a alargar o seu próprio horizonte. A condição normal do eu é a de não ultrapassar a experiência dos seus atos ou dos seus estados, e a alma está sempre além de todos os esforços que o eu empreenda para a captar, a alma é sempre a mais próxima e a mais longínqua<sup>7</sup>, mas no sofrimento o encontro do eu com a sua alma é inevitável e pungente.

De facto, a comunhão entre os seres não é possível senão a partir da percepção que cada um tem do seu ser espiritual, apenas acessível na solidão. Os homens não podem agir verdadeiramente um sobre o outro, nem encontrar-se verdadeiramente, senão quando existem verdadeiramente<sup>8</sup>:

<sup>5</sup> *Le Mal et la Souffrance*, p. 23.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>7</sup> *De l'âme humaine*, p. 8.

<sup>8</sup> *Le Mal et la Souffrance*, pp. 91-92.

«De todos os problemas que a reflexão nos coloca e que a vida nos impõe, não há nenhum mais constante, mais profundo e mais dramático que o da solidão em que cada ser se encontra encerrado e da comunhão com o outro que permanece sempre, para cada um, objeto de suprema esperança e de supremo pudor.»<sup>9</sup>

O encontro com o mistério próprio e do outro, cujas essências nesta vida permanecerão sempre incognoscíveis, «a alma é mais interior a nós que nós mesmos»<sup>10</sup>, é marcado pelo pudor e a reserva mesmo nas relações mais íntimas, porque a intimidade, longe de destruir esta experiência, antes a agudiza<sup>11</sup>. O homem pode pensar a essência sua e dos outros, pode, em parte, compreendê-las, pode envolvê-las em compaixão, não poderá jamais conhecê-las absolutamente, porque o que conhece da sua alma, e das almas alheias, é o que se concretizou ou realizou pelas opções que, em liberdade, o seu eu e o eu dos outros tomaram, no tempo em que se desenrolam as suas vidas, mas o que ainda está em potência só virá a realizar-se no futuro e permanece como um apelo permanente à sua realização, como uma vocação ainda não exercida, como uma responsabilidade confiada ao eu<sup>12</sup>. O reconhecimento de que se está sempre perante o mistério do outro, e perante a necessidade de defender o seu próprio, expressa-se pelo pudor.

Aprofundar o mistério da comunhão que é possível entre as almas e da solidão que caracteriza o eu é o único modo de chegar a conhecer o homem. Pela potência ainda não realizada da sua alma, o seu crescimento espiritual é virtualmente infinito e a consciência do homem desvela-se a si mesma num perpétuo movimento de relação com o seu eu, que lhe é sempre imanente, com o universo em que se move e no qual realiza a sua alma, e de que fazem

---

<sup>9</sup> «[...] de tous les problèmes que la réflexion se pose et que la vie nous impose, il n'en est pas de plus constant, de plus profond, de plus dramatique que celui de la solitude où chaque être se trouve enfermé et de la communion avec autrui qui reste toujours pour lui un objet de suprême espoir et de suprême pudeur.» *Idem*, p. 89.

<sup>10</sup> «L'âme est donc plus intérieur à nous que nous-même.» *De l'âme humaine*, p. 63.

<sup>11</sup> «Nous ne pouvons pas penser à notre solitude où un autre va pénétrer, à la solitude d'un autre qui pour nous va s'ouvrir, sans éprouver une sorte de tremblement, une immense espérance accompagnée d'une douloureuse anxiété. Dans les formes les plus hautes de la communion entre deux êtres humains, où règnent une confiance et une joie presque continues, il faut que cette anxiété demeure, qui est encore la marque du caractère sacré de la solitude et du miracle qui la dépasse.» *Le Mal et la Souffrance*, p. 78.

<sup>12</sup> «C'est cet être profond que le moi ne cesse de rechercher, non point pour le découvrir comme on découvre un objet, mais pour mettre en œuvre les puissances qu'il recèle et dont la responsabilité lui est pour ainsi dire confiée.» *De l'âme humaine*, p. 8.

parte todos os seres com quem se confronta, e com a relação fundamental com a transcendência onde reside a atividade que o faz ser<sup>13</sup>.

É a reflexão, através da qual o homem toma consciência de si mesmo, que lhe revela a sua solidão: porque lhe descobre a subjetividade própria, o «quarto secreto» onde, verdadeiramente, decorre a sua vida<sup>14</sup>. O homem não pode pensar em si próprio sem se encontrar a sós consigo. Este encontro consigo mesmo constitui uma revelação, acerca de si mesmo e acerca das pretensas relações que mantém, encontro que faz nascer uma angústia metafísica que a vida espiritual aprofunda e que corresponde ao surgimento da consciência de si, mas é também através da vida espiritual que o homem se reconcilia com a sua solidão e se liberta da angústia<sup>15</sup>.

A percepção de que se é, corresponde ao reconhecimento de que se é único, separado, solitário, fechado em limites que podem alargar-se ou retrair-se, mas não franquear-se<sup>16</sup>. Esta realidade é percebida como inevitável a partir do diálogo interior que caracteriza a consciência. Lavelle apresenta-a como a percepção de um perfeito fechamento sobre si e, ao mesmo tempo, uma perfeita abertura: abertura porque os conteúdos da consciência são todo o universo e fechamento porque ele é percebido e interpretado segundo uma perspectiva que caracteriza peculiarmente cada consciência. É quando a consciência se apercebe da profunda interioridade que a caracteriza que se afasta mais do que a distrai e se aproxima daquele ser que, sendo a fonte comum de si mesma e de tudo o que é, lhe ensina que para ela há uma identidade entre conhecer-se e ultrapassar-se<sup>17</sup>.

Toda a verdadeira comunhão entre os seres supõe que cada um se tenha tornado verdadeiramente no que é. Para poder fazer dom de si, é necessário ter tomado posse de si primeiro, esta posse de si, que pode definir-se pela consciência do eu, tão conseguida quanto é possível, devolve o homem a si mesmo na solidão dolorosa fora da qual nada lhe pertence nem tem nada para dar, porque ainda não existe verdadeiramente<sup>18</sup>. A posse de si mesmo depende da consciência embora seja preciso notar que a consciência não

<sup>13</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, p. 88, e *De l'âme humaine*, p. 9.

<sup>14</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, p. 90.

<sup>15</sup> Cf. *idem*, p. 90.

<sup>16</sup> «Pourtant percevoir que je suis, c'est percevoir que je suis unique, séparé solitaire, enfermé dans des limites qui peuvent être reculées, mais non pas franchies. Et il me suffit de songer que j'ai une existence propre, subjective, personnelle, inconnue de tous et qui m'est livrée, pour ressentir une émotion si aiguë et si déchirante qu'il semble impossible qu'elle se prolonge.» *Idem*, p. 91.

<sup>17</sup> *De l'âme humaine*, p. 37.

<sup>18</sup> *Le Mal et la Souffrance*, pp. 91-92.

coincide com o eu: o eu tem lados obscuros que a consciência não ilumina e a consciência tem conteúdos que transcendem o eu<sup>19</sup>.

É preciso ter experimentado a miséria, e a grandeza como Lavelle admite noutros textos, de um eu desprovido de tudo e reduzido à experiência da solidão absoluta para encontrar em si, numa atividade cuja realização depende do próprio, a responsabilidade do seu destino<sup>20</sup>. Como Lavelle admite em *De l'âme humaine*, cabe ao eu descobrir na alma a vocação que sempre lá esteve à espera de ser posta em obra<sup>21</sup>. É aqui que o livre-arbítrio se torna a expressão mais completa da solidão: o homem é chamado à ação, a fazer passar do nada ao ser algo que só ele pode realizar. Neste percurso a dor tem um papel central, porque por ela, enquanto agressão externa, o homem entra em si, e porque a conquista de si e da própria solidão, que lhe devolverá o que ele é, já de si é dolorosa. A vida só pode adquirir profundidade para o homem no momento em que ele a pode pensar como sua e, nesta intimidade inefável, está-se irremediavelmente só no mundo, e, ao mesmo tempo, de portas verdadeiramente abertas para o outro, o que se revela uma experiência a um tempo dolorosa e bela.

A solidão que se experimenta é sempre ainda mais inacessível do que se julga. Porque a dificuldade não reside apenas em formar sociedade com os outros – como adiante se verá a comunicação enferma de muitos equívocos – ela também se experimenta na dificuldade que temos em viver uma autêntica unidade em acordo connosco mesmos. Porque, por um lado, é próprio da consciência dialogar interiormente, num debate onde nunca se consegue obter a perfeita coincidência entre quem é e quem reflete<sup>22</sup>, neste aspeto Lavelle tem uma posição semelhante à que Sartre expressa em *La transcendence de l'ego*, e, por outro lado, o eu nunca é completamente fiel à vocação fundamental da sua alma<sup>23</sup>, portanto, na existência, nunca há a perfeita coincidência entre a alma e o eu.

Apesar disso, o percurso espiritual de cada um é forçosamente um percurso de verdade, ou então não é. A experiência mais trágica de solidão é a da impossibilidade da caminhada espiritual, a da impossibilidade da verdade, que impede o homem de forçar as barreiras que separam o que ele acredita ser do que ele é, de facto: porque, então, a consciência tornou-se

---

<sup>19</sup> *De l'âme humaine*, p. 40.

<sup>20</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, p. 92.

<sup>21</sup> *De l'âme humaine*, p. 42.

<sup>22</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, p. 93.

<sup>23</sup> *De l'âme humaine*, p. 462.

estranha ao seu ser verdadeiro<sup>24</sup>, e o homem vive uma mentira que o escraviza e que lhe retira a presença de si a si mesmo impedindo a solidão grandiosa que o justifica e que pode ser a única porta para os outros pela descoberta e concretização de uma vocação única que, como Lavelle admite, «pode ser definida como a verdadeira fidelidade a si mesmo»<sup>25</sup>.

### **Análise de vários modos de solidão. A solidão partilhada**

Lavelle reconhece existir uma dupla ordem de solidão: a solidão do eu individual que defende o homem e o protege como um ser secreto contra a vulgaridade do mundo público feito de aparências, o mundo *décor* de teatro, mas que, se se mantiver reduzida a isso, produz desespero, e a outra solidão que se deve aprofundar para se ultrapassar. O autor propõe aqui um caminho idêntico ao que propõe para a superação da dor, a qual não se ultrapassa frutuosa e não ser através dela, não a recusando, mas também não se subjugando, antes acolhendo a dor. Também da solidão só se pode retirar o seu fruto se ela se aprofundar: através desse aprofundamento descobre-se a solidão universal de espírito, que é onde se pode encontrar o outro em comunhão, o que permitirá ao homem enriquecer-se ele próprio indefinidamente e comunicar com os outros indivíduos convidando-os a ultrapassarem também o primeiro nível de solidão<sup>26</sup>.

O destino do homem, ser consciente, não é nem perceber as coisas, nem dominá-las mas partilhar. Viver é encontrar fora de si outras consciências que esperam receber dele aquilo que só ele pode dar e das quais ele próprio espera receber<sup>27</sup>. Este é, claramente, um destino comunitário no sentido essencial do termo.

Mas o percurso do homem com os outros é uma conquista laboriosa em que, mais uma vez, o homem é chamado a assumir a dor que há de frutificar: «Quando diferentes consciências se encontram, o sentimento da solidão modifica-se e ganha precisão: deixa de ser puramente metafísico, torna-se psicológico; tem sempre por contrapartida a ideia de uma comunicação impossível ou falhada.»<sup>28</sup> O sentimento de solidão torna-se um fardo

<sup>24</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, pp. 93-94.

<sup>25</sup> «La vocation peut être définie comme une véritable fidélité à soi-même.» *De l'âme humaine*, p. 463.

<sup>26</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, p. 106.

<sup>27</sup> Cf. *idem*, p. 94.

<sup>28</sup> «[...] dès que des consciences différentes commencent à se rencontrer, le sentiment

intolerável quando pesa sobre o homem a mentira das pretensas relações, a lástima de uma comunhão abortada, quando ao olhar para todos os outros seres que estão à volta e de cuja sorte se partilha, se percebe que só se podem ter com eles relações de circunstância, exteriores e aparentes, que os homens passam, uns ao lado dos outros, servindo-se uns dos outros como se servem das coisas, mas guardando no fundo de si mesmos o segredo do seu próprio ser<sup>29</sup>. Apenas a dinâmica do amor pode contrariar este destino e convertê-lo no seu contrário substituindo a concorrência pela cooperação<sup>30</sup>.

«A indiferença, quer se experimente quer se inflija, parece-se com a inércia e com a morte.»<sup>31</sup> Experimenta-se e infligem-se duas formas principais de indiferença: aquela que provém de quem não reconhece outrem, e a que provém da rejeição do outro. A solidão da indiferença que ignora ou não reconhece o outro pode ser um vazio mas não fecha o homem, porque não o contrai dolorosamente como o faz a outra forma de solidão que procede do movimento pelo qual um ser que se dirigia a outrem se vê rejeitado<sup>32</sup>. A rejeição é mais contundente que a indiferença porque torna palpável o desencontro e aborta um esforço de saída de si, já difícil e doloroso. Embora a rejeição corresponda ao reconhecimento no outro de uma vocação que lhe é própria, afirma-a como alheia, como divergente da sua própria vocação. No entanto, paradoxalmente, aquele que rejeita está já mais perto do outro porque se interessou por ele, para o recusar, é verdade, mas este deixou de pertencer à indiferença da paisagem para ser afirmado como o outro cuja solidão não se quer partilhar<sup>33</sup>.

Há em todo e qualquer homem um reduto inultrapassável de solidão. Lavelle afirma que é preciso duvidar da complacência com que se imagina que basta descobrir o outro para nos unirmos a ele, porque o que acontece é antes o contrário: mesmo no esforço de sair de si e estabelecer uma relação com outrem, basta que os outros possuam uma intimidade que lhes é própria para que, desde o primeiro instante, o outro se afigure tão diferente, que a esperança de romper a solidão própria se transforma numa decepção

---

de la solitude se modifie et se précise; il cesse d'être purement métaphysique, il devient psychologique; il a toujours pour contrepartie l'idée d'une communication impossible ou manquée.» *Idem*, p. 94.

<sup>29</sup> Cf. *idem*, p. 95.

<sup>30</sup> *De l'âme humaine*, p. 445.

<sup>31</sup> «[...] l'indifférence, soit qu'on l'éprouve, soit qu'on la subisse, ressemble à l'inertie et à la mort.» *Le Mal et la Souffrance*, p. 96.

<sup>32</sup> Cf. *idem*, p. 96.

<sup>33</sup> Cf. *idem*, pp. 96-97.

que a torna mais amarga. Isto pode compreender-se por uma dupla razão: um outro pode estar tão próximo que as divergências que se têm com ele são as mesmas que o homem tem consigo mesmo, mas, ao mesmo tempo, esse mesmo outro está tão distante que o intervalo, mesmo que pequeno, que separa ambos é impossível de ultrapassar<sup>34</sup>. Mesmo na intimidade entre dois seres, em reações impercetíveis, se reconhece o abismo entre o eu e o outro, e a comunhão, mais desejada que verdadeiramente experimentada, sofre um rude golpe<sup>35</sup>; de tal modo é assim, que o amor mais puro é sempre, apenas, objeto de fé<sup>36</sup>. A outra razão é que o eu alimenta o amor-próprio, que é detestável exatamente porque é um princípio de separação sempre pronto a converter o outro num rival<sup>37</sup>. Embora, na verdade, seja a alma que alimenta o eu, na sua permanente distração o eu vive do amor-próprio.

Cada um é forçado a levar uma existência cujo valor provém de que ela é sua e por consequência única, e que, na sua originalidade não pode ser assimilada nem compreendida por ninguém. Mas não é necessário recear a intimidade, nem abrir mão dela para construir algo para além da solidão e realizar a vocação de vida como doação e acolhimento. De facto, afirma Lavelle, as almas são espíritos inseridos no mundo e que precisam de se empenhar nele para realizarem o seu destino de modo solidário com outras almas<sup>38</sup> e o pudor, que sempre acompanha a presença do mistério, é a proteção mais delicada da originalidade singular de cada um e, nos momentos em que a cumplicidade é mais perfeita, o pudor agudiza-se em vez de se perder<sup>39</sup>, porque são momentos de verdade em que se compreende mais profundamente a fragilidade do que une ambos e a profundidade do mistério próprio e do outro.

Se o homem é chamado a viver com os outros e a realizar a sua vocação com eles e apenas com eles, também é verdade que não está destinado a ser objeto dos outros. Um especial tipo de frustração e falha de comunhão acontece quando:

«alguém em quem se confia se serve de nós por interesse ou por distração. Abre-nos, é verdade, uma parte da sua intimidade, por certo não persegue sempre um fim egoísta, mas, seja qual for a sua nobreza,

<sup>34</sup> Cf. *De l'âme humaine*, p. 52.

<sup>35</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, pp. 97-8.

<sup>36</sup> *De l'âme humaine*, p. 52.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>39</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, p. 98.

trata-se de um fim que lhe é próprio e o qual somos chamados a servir, como instrumento. Não podemos fazer uma descoberta destas sem experimentar um sentimento de terror, porque não queremos ser uma coisa da qual o outro dispõe, uma pedra num edifício estranho.»<sup>40</sup>

### **A solidão do livre-arbítrio**

Apesar de parecer que o corpo é uma dimensão pública do ser: mostra-se, partilha e comunica com os outros, ironicamente, é ele quem recria perpetuamente o egoísmo, como forma de solidão em que o homem se compraz<sup>41</sup>. Já a consciência experimenta verdadeiramente a solidão, sofre com ela e tenta rompê-la. Enquanto o papel da matéria é o de separar os seres, o papel da consciência é uni-los fazendo do obstáculo um elo de união, porque é próprio da sua essência penetrar tudo<sup>42</sup>. A alma não coincide com a consciência porque, se coincidissem, seria impossível à consciência negar a alma e, no entanto, isso acontece, mas é porque há alma que há consciência, ela preenche todo o intervalo entre o eu e a alma e mede o caminho que os unirá<sup>43</sup> e enquanto «o eu se opõe sempre a um outro eu, [...] não há rivalidade entre as almas: desde que elas se encontrem, unem-se»<sup>44</sup>, e é missão da consciência transpor as barreiras do eu permitindo a união das almas.

A consciência da solidão começa por separar o homem do universo que se lhe apresenta como exterior, descobre-lhe primeiro um eu individual, mas é necessário que ele continue a aprofundar esta consciência de si até verdadeiramente se descobrir numa solidão incomunicável e, aparentemente, irresolúvel. Apenas então pode ter a esperança de encontrar o outro. O percurso é solitário e doloroso mas o homem queima nesta travessia um

---

<sup>40</sup> «[...] un autre être dans lequel nous mettions notre confiance se servait de nous par intérêt ou par jeu. Il nous livrait, il est vrai, une partie de son intimité et nous lui ouvrons aussi la nôtre. Il ne poursuivait pas toujours une fin égoïste; mais quelle que fût sa noblesse, c'était une fin qui lui était propre et dont nous étions l'instrument. Nous ne pouvons pas faire une semblable découverte sans éprouver un sentiment de terreur: car nous ne voulons pas être une chose dont un autre dispose, une pierre dans un édifice étranger.» *Idem*, p. 100.

<sup>41</sup> Cf. *idem*, p. 104.

<sup>42</sup> Cf. *idem*, p. 106.

<sup>43</sup> *De l'âme humaine*, p. 43.

<sup>44</sup> «Le moi s'oppose toujours à un autre moi, mais il n'y a pas de rivalité entre les âmes: dès qu'elles se rencontrent, elles s'unissent.» *Idem*, p. 63.

mundo de aparências que o separavam dele e dos outros, queima a mentira, que forja o tipo mais desesperante de solidão, quer a mentira acerca de si mesmo quando o homem se recusa a ver o hiato que existe entre o que ele de facto é e o que julga ser, quer a mentira acerca das suas relações, quando não enfrenta a sua própria solidão e a mascara com pretensas formas de partilha. O que o homem descobre na solidão é precioso: descobre-se a si mesmo para poder dar-se e receber:

«Tal é esta interioridade universal que é ao mesmo tempo a perfeita solidão e a sua abolição que os grandes solitários são capazes de conhecer e que sempre têm medo de perder, que a seus olhos nunca está completa o bastante, e que lhes dá, quando a encontram, uma sobreabundância de luz e de alegria. Não apenas realizam nela já uma espécie de sociedade espiritual com todos os seres que estão no mundo, mas, quando voltam para junto dos homens, encontram força suficiente para os retirar do seu egoísmo e do seu isolamento para lhes revelarem uma solidão invisível que lhes é comum e na qual se podem aproximar e unir.»<sup>45</sup>

É assim que o contemplativo, pode retirar-se do mundo para depois se aproximar dele repassado de compaixão, e ser muito mais próximo que se tivesse permanecido aturdido num mundo aparente.

Para além da experiência do desencontro consigo próprio, que antes vimos e que qualifica uma forma íntima da solidão, «o núcleo mais profundo da solidão não reside nem na existência subjetiva, nem na indiferença dos outros seres, nem no intervalo que separa esta existência de outrem, nem na dor que se experimenta por causa do outro: ela está na própria iniciativa que cabe a cada um exercer»<sup>46</sup>. A solidão é o livre-arbítrio. Porque é ele que

---

<sup>45</sup> «Telle est cette intériorité universelle qui est à la fois perfection de la solitude et son abolition, que les plus grands seuls sont capables de connaître, qu'ils ont toujours peur de perdre, qui n'est jamais à leurs yeux assez complète et qui leur donne toujours, quand ils la retrouvent, une surabondance de lumière et de joie. Non seulement ils réalisent déjà en elle une sorte de société spirituelle avec tous les êtres qui sont dans le monde; mais dès qu'ils reviennent parmi les hommes, ils trouvent assez de force pour les retirer eux aussi à leur égoïsme et à leur séparation et pour leur découvrir une solitude invisible qui leur est commune et dans laquelle ils peuvent enfin se rapprocher et s'unir.» *Le Mal et la Souffrance*, p. 102.

<sup>46</sup> Cf. «le cœur le plus profond de la solitude ne réside ni dans l'existence subjective, ni dans l'indifférence des autres êtres, ni dans l'intervalle qui m'en sépare, ni dans la douleur même que j'éprouve par eux; elle est dans l'initiative même qu'il m'appartient d'exercer.» *Idem*, p. 100.

dá ao sujeito a responsabilidade metafísica sobre si mesmo<sup>47</sup>. Misteriosa e paradoxalmente, como acontece várias vezes na compreensão que Lavelle tem do mistério da alma, é pelo exercício do livre-arbítrio, expressão única da sua solidão, que o homem pode romper o seu casulo e quebrar a solidão.

A única possibilidade de ultrapassar a solidão é-nos dada pela ação, porque a alma é criada «*criadora dela mesma*»<sup>48</sup> e a sua realização é entregue ao eu, chamado a pôr em ato as potencialidades da alma: a ação que cada um pode realizar é a resposta mais autêntica à sua própria vocação, a cada um correspondem realizações que mais ninguém poderá levar a cabo e que são a sua ponte para os outros. Lavelle afirma que basta que o homem compreenda que o ato que se espera dele só ele o pode realizar, para que, de repente, a ideia da sua vocação se lhe revele, e o atemorize. É a vocação própria que faz da liberdade possível uma liberdade real<sup>49</sup>, que investe o homem de uma responsabilidade social essencial de que ele não tinha consciência até então, porque nenhum ato é tão interior a um agente que não tenha repercussões sobre o mundo<sup>50</sup>. O homem é um ser político, porque na raiz da sua solidão e da univocidade do seu ser, está a ação sobre o mundo que só ele pode fazer e é chamado a isso.

O indivíduo, único no mundo, não se pode realizar a não ser por uma vocação que torna a sua liberdade real, no sentido em que o horizonte de possibilidades dessa liberdade se delimita e concretiza, mas nessa manifestação da sua singularidade ele não se pode considerar um todo mas um membro de um todo, porque as suas realizações servem a outros e, com isso, conferem à sua vida um sentido e um propósito que ele jamais poderia realizar sozinho e que ultrapassam assim, verdadeiramente, a sua solidão.

Para Lavelle a criação da alma é a possibilidade que lhe é dada de se criar a si mesma, e cada um sabe bem que não pode criar-se e manifestar a sua alma senão com a colaboração de todos os seres que encontra no seu caminho<sup>51</sup>. A relação do eu com a sua alma é permanentemente uma relação da imanência com a transcendência: o eu é sempre imanente a si mesmo mas precisa alimentar essa imanência na relação com a sua alma cuja potencialidade

<sup>47</sup> Cf. *idem*, p. 101.

<sup>48</sup> «[...] elle est crée créatrice d'elle-même.» *De l'âme humaine*, p. 44.

<sup>49</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, p. 101.

<sup>50</sup> Cf. *idem*, p. 101.

<sup>51</sup> Cf. «C'est à dire que si la création d'un être, c'est la possibilité qui lui à été donnée de se créer lui-même, chacun de nous sent bien qu'il ne peut se créer qu'avec la collaboration de tous les êtres qui sont mis sur son chemin.» *Idem*, p. 112.

ele deve realizar e que permanecerá sempre para o eu a ocasião de realização/criação da sua alma e do próprio eu, sem a qual ele próprio não é<sup>52</sup>.

Sendo o processo de realização do eu e da alma essencialmente partilhado, o homem precisa franquear os seus limites indo ao encontro de outras consciências, sem fazer sobrepor na relação o seu amor-próprio, porque é pelo amor-próprio que cada um se julga o único a servir a verdade<sup>53</sup>. A diversidade dos seres humanos, destinados a criarem-se a si próprios num mútuo contributo de consciências não necessariamente solidárias – se são capazes de se prestarem mútua assistência, também são capazes de se confrontarem – constitui um todo uno e solidário, e cada um só encontra a sua vocação espiritual ao contribuir para a formação dos outros. A experiência do encontro com o outro é às vezes tão profunda que não se pode deixar de comungar do seu destino – a guerra é um fenómeno que pode levar o homem a experimentar essa partilha de uma forma pungente. O homem tem então acesso a um mundo espiritual que lhe permite abolir a solidão e no qual predomina uma intencionalidade dirigida ao outro e uma solidariedade em que todos procuram completar-se e apoiar-se<sup>54</sup>.

O homem não pode pensar no seu semelhante igualmente solitário e indigente, sedento de amor, confinado e condenado à solidão e ao equívoco, sem experimentar a verdadeira misericórdia e com isso derrubar as barreiras que o separam dele. Contudo, não percebe imediatamente que essa compaixão é a porta pela qual chega ao outro e que se quebrou a solidão. A solidão que justificou a sua compaixão inicial é destruída pelo amor: «[...] pensar uma solidão que não é a sua é penetrar o outro e descobrir um mundo que

---

<sup>52</sup> *De l'âme humaine*, p. 9.

<sup>53</sup> «[...] chaque esprit a besoin de tous les autres pour le soutenir, pour l'éclairer, pour prolonger et compléter la vision de l'univers qu'il a lui-même obtenue. Les différents esprits ne se sentent rivaux que par un amour-propre charnel dont ils n'ont point encore réussi à se dépouiller; c'est pour le défendre que chacun pense être seule à servir la vérité; à mesure qu'ils se purifient, ils s'apaisent, se réconcilient, et mettent leurs forces en commun.» Louis Lavelle, *La présence totale*, Paris, Aubier-Montaigne, 3ème édition, s.d., p. 22.

<sup>54</sup> Cf. «Il n'y a point d'homme qui n'ait connu certaines rencontres dans lesquelles un autre homme se révélait comme tout proche de lui, déjà associé à lui dans le sentiment d'une destinée qui leur était commune, d'une présence mutuelle impossible à abolir et qui leur ouvrait à tous deux l'accès d'un monde spirituel et lumineux dont la solitude les séparait, mais qui maintenant n'a plus d'arrière-fond, qui ne renferme que des intentions et des significations, où l'on ne trouve que des actes de pensée et de volonté qui, cherchant respectivement à s'accomplir et à se soutenir, ne laissent jamais aucun être sans initiative ni sans secours.» *Le Mal et la Souffrance*, p. 89.

é um *Em Si universal* que é o fundamento de si mesmo e dos outros.»<sup>55</sup> Se o homem não transpõe a solidão pelo conhecimento que lhe está vedado, quer o conhecimento pleno de si quer o do mistério do outro, pode contudo pensá-lo e, sobretudo, pode compadecer-se dele, até compreender que este veículo pelo qual ele chega ao outro é o que lhe permite respirar ele próprio e ser, que, ele mesmo e o outro, vivem enraizados e alimentados pelo mesmo fundamento.

A partir da dádiva de si, e do cumprimento da vocação pessoal necessariamente voltada para os outros, gera-se «um círculo de luz» que ilumina tanto mais intensamente e tanto mais longe quanto a força das ideias e a pureza das intensões dos agentes. Da multiplicidade e da interceção destes vários círculos se gera a partilha que caracteriza a intersubjetividade, o que não obsta a que, em todos os homens que assim comungam parte do que são, subsistam dimensões privadas, não partilhadas nem partilháveis, que eloquentemente nos falam da irredutível privacidade de cada consciência<sup>56</sup> e que são condição necessária à singularidade de cada vocação.

Mas a existência pessoal só faz sentido se cada um descobrir o seu parentesco com outras existências com as quais pode partilhar algo, ainda que sempre de forma limitada. Em Lavelle toda a comunhão entre duas consciências é, efetivamente, uma triangulação, porque supõe ao mesmo tempo a descoberta do Princípio Comum que dá a dois seres a possibilidade da partilha, a consciência perceberá então que é, ao mesmo tempo, capaz de compreender e de ser compreendida, tornar-se-á ela própria um meio ao serviço de um fim que a ultrapassa e à qual ela poderá consagrar-se e sacrificar-se<sup>57</sup>:

«Logo que dois homens começam a descobrir entre eles um pensamento, uma emoção ou uma intenção que lhes é comum [...] reconhecem a identidade do princípio que os ilumina e da finalidade para a qual, sem suspeitarem, colaboravam já. É Deus que lhes mostra de súbito a Sua face: porque apenas Ele pode ser a testemunha e o garante da sua união.»<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. «[...] penser une solitude qui n'est pas la sienne, c'est quitter la sienne, c'est pénétrer l'autre, c'est découvrir un monde qui est un *Soi universel* où chacun trouve le fondement de son propre soi et du soi de tous les autres.» *Idem*, pp. 102-103.

<sup>56</sup> Cf. *idem*, p. 106.

<sup>57</sup> Cf. *idem*, p. 108.

<sup>58</sup> «Lorsque deux hommes commencent à découvrir entre eux une pensée, une émotion ou une intention qui leur est commune [...] ils reconnaissent l'identité du principe

O que levou os filósofos a pensar que as consciências são solitárias e fechadas umas em relação às outras foi a crença de que apenas se poderia chegar ao outro por intermédio do conhecimento. Mas o que ocorre quando se tenta compreender o outro, ou quando alguém se coloca ao serviço dos outros por partilhar aquilo que só ele pode dar, é a intersubjetividade: a partilha, que põe os seres em presença uns dos outros pela interpenetração das suas vidas.

Cada indivíduo é, para todos aqueles que ele encontra, um mediador da sua realização e encontra no outro o destinatário da sua própria vocação e isso é já ultrapassar a solidão. A tarefa de receber e dar ao outro nunca está definitivamente acabada: o homem precisa de recomeçar constantemente, vencer a solidão para a encontrar de novo, talvez até mais profunda e mais autenticamente. Sem drama algum porque esta é a condição da sua própria realização e vocação: toda a comunhão consiste, de facto, na partilha de duas solidões e no fundamental encontro com o garante último desta relação.

A consciência individual é indivisivelmente consciência psicológica e consciência moral. Reparte-se entre o conhecimento do que é e o pressentimento do que deveria ser e recebe para isso a luz de uma consciência universal. É nesse meio comum que cada um pensa os próprios limites e os limites do outro e em que ambos podem ultrapassá-los, pela sua intencionalidade dirigida ao outro que é a única forma de realização da vocação individual. A consciência é palco da relação com o absoluto e do seu próprio lugar nesse absoluto ao aperceber-se das virtualidades da sua alma e da responsabilidade que lhe cabe nas escolhas que as realizam, e a vocação é então a realização de uma vontade. Cada um é chamado a concretizar essa realização de modo a encontrar-se mais perfeitamente a si próprio e ao outro<sup>59</sup>. Lavelle afirma-o na primeira pessoa: «Assim, quando eu estou mais próximo de si, sinto que o seu ser nasce em mim, ao mesmo tempo que floresce em si; e não há comunhão mais estreita que aquela que, ao mesmo tempo, lhe dá a si o mesmo sentimento acerca de mim.»<sup>60</sup>

A comunicação possível entre dois seres não é suficiente para criar entre eles uma verdadeira comunhão, que pode ser conseguida apenas graças a uma reiterada vontade de ultrapassar constantemente a solidão na qual se

---

qui les éclaire et de la fin à laquelle, sans s'en douter, ils collaboraient déjà. C'est Dieu qui leur montre tout à coup sa face: car lui seule peut être le témoin et le garant de leur union.» *Idem*, p. 109.

<sup>59</sup> Cf. *De l'âme humaine*, p. 44, e *Le Mal et la Souffrance*, p. 114.

<sup>60</sup> *Le Mal et la Souffrance*, p. 115.

cai e recai. A vocação «comunitária» essencial, isto é, a vocação para o amor, deve ser perpetuamente retomada como tarefa da vontade<sup>61</sup>.

A comunhão gerada possui um valor por si mesma que não se retira do valor próprio dos indivíduos que comungam dela. Nesta partilha são os seres que mais contribuem aqueles que mais recebem porque:

«não há para a consciência graça mais perfeita que aquela que a põe em estado de agir, quer dizer, de se dar [...] todo o homem que pretende guardar só para si qualquer coisa forja para si mesmo a sua solidão. É preciso estar desprendido de tudo e, por consequência, conhecer aquela extrema pobreza pela qual afastamos o olhar de nós para o abrimos à totalidade do mundo, com um coração inteiramente puro e as mãos perfeitamente livres, para conhecer aquela riqueza extrema que nos permite a cada instante [...] entrar realmente em sociedade com todos os seres que Deus coloca no nosso caminho.»<sup>62</sup>

Guardar algo para si, eis o Erro de Narciso, deixar-se prender nas malhas do amor-próprio. Na proposta de Lavelle ecoa o repto lançado no Evangelho: quem se dispuser a perder a sua vida salvá-la-á e quem quiser guardá-la para si há de perdê-la. O compromisso com o Absoluto não teve nunca outras condições ou outro requisito.

### **Equívocos da Comunhão**

Ao apreciar as relações entre as pessoas podemos equivocar-nos e julgar que se está em presença da comunhão quando afinal se trata apenas de influência. Afinal, o amor-próprio que afeta todos os homens, tenta fazer uso de tudo, mesmo instrumentar os outros com quem se mantém relações. Esforçar-se por se libertar da consciência que se tem de si mesmo e das suas

<sup>61</sup> Cf. *idem*, pp. 114-115.

<sup>62</sup> «Il n'y a pas pour la conscience de grâce plus parfaite que celle qui la met en état d'agir, c'est-à-dire de donner. [...] tout homme qui prétend encore garder quelque chose pour lui seule se forge à lui-même sa propre solitude. Mais il faut être détaché de tout, et par conséquent connaître cette extrémité de la pauvreté où l'on détourne le regard de soi afin de l'ouvrir sur la totalité du monde avec un cœur entièrement pur et des mains parfaitement libres, pour connaître cette extrémité de la richesse qui nous permet à chaque instant, [...] d'entrer réellement en société avec tous les êtres que Dieu met sur notre chemin.» *idem*, pp. 115-116.

exigências, não lhe ser servil, é permitir a si próprio ser livre e generoso<sup>63</sup>. A influência pode ser o contrário da comunhão e ser apenas obra do amor-próprio, pode tornar as pessoas escravas umas das outras, em vez de as libertar dos seus limites e de lhes permitir ultrapassá-los, já que toda a atividade de imitação ou de substituição arruína a alma, porque é ainda uma forma narcísica: o homem imita o que admira e julga contemplar no que admira o que virá a ser<sup>64</sup>.

A influência concretiza-se em formas de imitação que têm a sua raiz num misto de insegurança e vaidade: o individuo não acredita em si e por isso imita, mas, ao mesmo tempo, imita quem ele crê superior a si e julga assim elevar-se a si mesmo ao nível do seu modelo. E, paradoxalmente, quem tenta influenciar alguém e convertê-lo à sua opinião está ele próprio inseguro das suas posições e tenta obter a adesão do outro para as confirmar<sup>65</sup>. Em qualquer caso: «só se pode mostrar sensível ao prestígio individual aquele que experimenta um vazio interior que outro vem preencher»<sup>66</sup>. Mas isso é ainda coisificar o espírito, porque:

«O que é próprio do prestígio é criar entre duas consciências uma relação de causalidade comparável àquela que rege o mundo dos corpos. Mas a lei da causalidade é inseparável da inércia e esta não intervém entre as almas senão quando elas começam a materializar-se. As comunicações espirituais são de outra ordem; suscitam sempre iniciativa em vez de a abolirem; excluem a necessidade e reduzem-se a um dom sempre renascido de luz e de amor.»<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> «L'acte le plus profond que chaque être puisse accomplir est un acte libre et généreux à l'égard de cette conscience même qu'il a de soi, mais qu'il dépasse toujours, et par laquelle il ne se laisse jamais asservir. Mais Narcisse est demeuré son esclave.» Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, [http://classiques.uqac.ca/classiques/lavelle\\_louis/erreur\\_de\\_narcisse/lavelle\\_narcisse.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/lavelle_louis/erreur_de_narcisse/lavelle_narcisse.pdf), p. 71. documento acedido em 10 de Junho de 2013.

<sup>64</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, pp. 118, 121.

<sup>65</sup> *L'erreur de Narcisse*, p. 72.

<sup>66</sup> «[...] seul peut s'y montrer sensible celui qui éprouve en lui un vide intérieur qu'un autre viens remplir.» *Le Mal et la Souffrance*, p. 122.

<sup>67</sup> «Le propre du prestige, c'est de créer entre deux consciences un rapport de causalité comparable à celui qui régit le monde des corps. Mais la loi de causalité est inséparable de l'inertie; elle n'intervient entre les âmes que lorsqu'elles commencent à se matérialiser. Les communications spirituelles sont d'un autre ordre: elles suscitent toujours l'initiative au lieu de l'abolir; elles excluent la nécessité et se réduisent à un don toujours renaissant de lumière et d'amour.» *Idem*, p. 126.

Frequentemente, o prestígio está ligado à aparência da pessoa mais do que à própria pessoa, obnubila o seu verdadeiro ser donde a verdade deve brotar e cuja presença é essencial à autêntica comunhão. O prestígio deixa apenas subsistir uma aparência sedutora que induz o outro à admiração e à imitação mas isso permite apenas uma relação de domínio, pobre e ilusória<sup>68</sup>.

Lavelle sublinha que há um duplo risco na influência: ninguém que goste realmente de exercer influência sobre os seus semelhantes pode garantir que não os quer comandar, por outro lado, da parte de quem recebe a influência, o espírito crítico está adormecido: «Como poderíamos interrogar-nos para saber se o que vem dele é um bem, visto que, aos nossos olhos, um bem só é um bem porque vem dele?»<sup>69</sup> A tensão entre consciência moral e consciência psicológica é aqui substituída pela tensão entre duas formas de consciência psicológica: uma real e outra imaginária, que o indivíduo, por imitação, se esforça por tornar real. Estamos, na circunstância, em presença de uma forma estéril que impede a manifestação da verdade do próprio ser.

Uma influência de tipo interindividual ou recíproca aparece em relações como a simpatia, a amizade e o amor. Importa, no entanto, que o sujeito se acautele contra os perigos desta influência porque, frequentemente, ela é ainda narcísica, sendo apenas uma espécie de comprazimento mútuo dos indivíduos por si próprios, que os encerra nos seus próprios limites estiolando-os. Mas, porque a influência é recíproca e os intervenientes na relação se apercebem de uma mútua dependência, esta dá-lhes a ilusão de saírem de si mesmos e de estarem em comunhão<sup>70</sup>.

Há nesta forma de influência mútua a ilusão da comunicação real entre as consciências, que se contrapõe ao prestígio cuja influência parece produzir-se apenas num dos sentidos e «escravizar» um sujeito a outro. Mas na influência mútua pode-se estar, de facto, em presença de «uma dupla imitação pela qual cada uma das consciências se fortalece no seu sentimento próprio e se certifica da sua independência»<sup>71</sup>. Quando a influência é recíproca, torna-se mais perigosa porque não se teme exercê-la, nem sofrê-la, e os malefícios do prestígio são agora mútuos, por um mecanismo oposto

<sup>68</sup> Cf. *idem*, p. 124.

<sup>69</sup> «Comment pourrait-on s'interroger encore pour savoir si ce qui vient de lui est un bien, puisqu'à nos yeux un bien n'est un bien qui parce qu'il vient de lui?» *Idem*, p. 123.

<sup>70</sup> Cf. *idem*, p. 127.

<sup>71</sup> «[...] une double imitation par laquelle chacune d'elles se fortifie dans son sentiment propre et se rassure sur son indépendance.» *Idem*, p. 127.

ao do prestígio: de facto, o sujeito apenas sanciona, através da admiração do outro, as suas convicções ainda ilusórias e superficiais, entrincheira-se no seu teatro pessoal para o qual tem um espetador fiel e igual processo acontece também no outro. São ambos atores da mesma peça e estão fechados para o mundo e para uma verdadeira comunhão que obrigaria à saída de si e à negação da aparência na qual o homem vive entrincheirado. Lavelle chama a atenção para o código cifrado que existe muitas vezes entre os indivíduos nesta forma de comunicação<sup>72</sup>.

Uma boa influência é a que permite à pessoa constituir-se como tal em vez de a obrigar a anular-se, esta é a influência que o amor pode exercer: uma influência libertadora do outro que o ajuda a encontrar-se a si próprio. Liberta-o porque não o encerra no seu equívoco mas o obriga a sair de si, não forçosamente na direção de alguém concreto mas na direção da atividade que realiza melhor a sua vocação.

Afirmar o valor de outro ser é acolher a sua vocação essencial. Cada homem é único e incomparável e está acima de todos os outros no que respeita à sua relação original com o absoluto, como todos os outros estão acima dele no que respeita às suas respetivas relações essenciais com o absoluto, o que convida cada um à humildade, que articula perfeitamente o valor de si mesmo e dos outros<sup>73</sup>. Apenas no acolhimento da autenticidade do outro cada ser pode ser ele próprio autêntico. Afinal, a autenticidade da vida espiritual encontra-se na comunhão e isso só é possível no abandono do próprio casulo e no encontro verdadeiro com o outro<sup>74</sup>, sobretudo pela dádiva e pela comunhão e interceção das suas vidas, ainda que não pelo conhecimento. Se os homens fossem capazes de reconhecer a insubstituível singularidade de cada existência individual sentiriam profundamente a necessidade do outro e poriam de lado a rivalidade que alimentam contra outrem quando servem o seu amor-próprio<sup>75</sup>.

No grau mais elevado da influência e de uma influência positiva, os dois seres já não procuram aproximar-se através do lado individual da sua natureza: tornam-se ambos veículos de uma atividade que os ultrapassa e um traz ao outro a revelação do seu espírito, do contributo individual que ele percebeu constituir a sua vocação e depender de si próprio o desvelamento. Neste processo de dádiva cada um recebe de volta a revelação do seu espírito, ao

---

<sup>72</sup> Cf. *idem*, pp. 127-128.

<sup>73</sup> *L'erreur de Narcisse*, p. 73.

<sup>74</sup> Cf. *Le Mal et la Souffrance*, pp. 130-131.

<sup>75</sup> *L'erreur de Narcisse*, p. 82.

vê-lo acolhido pelo outro quando este recebe a sua vocação e, reciprocamente, acolhe a revelação do espírito do outro ao acolher a manifestação da sua, dele, vocação essencial, numa perpétua atividade espiritual de que cada um é arauto. Este nível de comunicação é possível no que Lavelle chama a *presença total* que descobre ao homem o lugar da sua própria existência e a sua originalidade. Cada homem reflete o Ser de um modo único, e a verdade do Ser é mais perfeitamente explicitada na comunhão<sup>76</sup>.

Lavelle tem a mais bela definição de amor quando o caracteriza como o nascimento do outro num eu e de um eu no outro com a simultânea descoberta, em cada um dos elementos da relação, de uma maior autenticidade pessoal. Deixemos falar Lavelle nesta citação eloquente, embora longa:

«Não há ninguém que tenha nascido como deveria ser e não há sequer ninguém que tenha chegado a sê-lo (...). Mas ninguém progride senão saindo de si, isto é, em triunfando do seu agarramento a si mesmo que o separa dos outros seres. (...) Então pode dizer-se que, ao mesmo tempo, o indivíduo cessa de nos seduzir porque renunciou a si próprio, e que nada nos interessa, portanto, senão este fundamento da pessoa que se realiza nele como em nós, e que nos descobre ao mesmo tempo a diversidade e a harmonia das nossas vocações particulares. Aqui a influência perde todo o seu caráter material: exclui todo o espírito de dominação e afasta toda a passividade. É a revelação da nossa própria iniciativa, o apelo de uma graça à qual só nós podemos responder e que nos abre no interior do mundo o caminho de um destino que nos é posto entre mãos. É preciso deixar de pensar em si para se ser. É preciso deixar todas as preocupações que nos limitam e nos isolam para encontrar, na comum participação na atividade criativa, o único meio que permite a todos os indivíduos se unirem ultrapassando-se.»<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> «Le tout, tel que nous l'avons défini, n'est point séparé de ses parties: il est le principe qui non seulement contient en lui d'une manière indivise toutes les possibilités, mais exige et réalise le passage à l'acte de chacune d'elles selon les conditions définies qui permettent à toutes les parties, au moment où elles apparaissent, de constituer elles-mêmes leur être participé.» *La présence totale*, p. 224.

<sup>77</sup> «Il n'y a personne qui soit né ce qu'il doit être, et il n'a personne non plus qui le soit jamais devenu [...] mais personne ne progresse autrement qu'en sortant de soit, c'est-à-dire en triomphant de cet attachement à lui-même qui le sépare des autres êtres. [...] Alors on peut dire à la fois que l'individu cesse de nous séduire puisqu'il s'est lui-même renoncé, et que rien ne nous intéresse pourtant que cette fondation de la personne qui s'est réalisée en lui comme en nous, et qui nous découvre du même coup la diversité et l'harmonie de

### **Algumas questões à guisa de conclusão**

Será esta uma proposta política? Sim e não. É uma proposta política em sentido fundamental e, portanto, diferente de proposta de poder, quando muito é a do poder sobre si mesmo, do senhorio do espírito. É uma proposta de realeza do ser, da rejeição da máscara para fruir de um encontro real consigo e com o outro que, inevitavelmente, leva à constituição de uma comunidade de homens, no sentido de uma fraternidade.

Talvez se possa dizer que é uma análise fundante do político num sentido essencial. Porque é a análise filosófico-antropológica da vocação inegável do homem à dádiva e à relação, que mostra a impossibilidade de realização do homem na contemplação narcísica. O homem só pode receber-se a si mesmo como retorno da dádiva de si.

O Espírito, no qual, apenas, o homem pode realizar-se e ser livre é essencialmente amor, dádiva, comunhão. O espírito humano, na determinação imposta pela interceção do temporal com o eterno, do finito com o infinito, tem por diante a tarefa permanente de, mantendo-se no finito e limitado da sua condição temporal, pela sua manifestação fenoménica num corpo, ser instrumento da sua progressão e libertação numa revelação essencialmente solitária e única, em que lhe cabe vencer reiteradamente a solidão pela dádiva e, ao negar o seu eu, encontrar-se verdadeiramente. Realizando a comunhão o homem participa já do eterno, em que todos os espíritos se encontram e são, e participa do absoluto no qual todos eles se sustentam.

Porque os homens gozam da condição limitante de tenderem permanentemente para o fechamento e o egoísmo, para o que os aniquila em vez de os realizar, a verdadeira liberdade do homem experimenta-se no paradoxo do que voluntariamente se escraviza, do que sistematicamente se nega e se ultrapassa para sair de si em dádiva plena. Só aquele que se dá, e se dá totalmente até ao dom reiterado e generoso da própria vida, experimenta a verdadeira vida do espírito e É verdadeiramente.

---

nos vocations particulières. Ici l'influence perd tout caractère matériel: elle exclut tout esprit de domination; elle repousse tout passivité. C'est la révélation de notre initiative propre, l'appel d'une grâce à laquelle nous sommes seul à pouvoir répondre et qui nous ouvre à l'intérieur du monde le chemin d'une destinée qui este remise entre nos mains. Il faut cesser de penser à soi pour être soi. Il faut quitter toutes préoccupations qui nous limitent et nous isolent pour trouver, dans une commune participation à l'activité créatrice, le seul moyen qui permette à tous les individus de s'unir en se dépassant.» *Le Mal et la Souffrance*, p. 131.



## **A redenção do mal e do sofrimento em Louis Lavelle**

SAMUEL DIMAS\*

### **A experiência do mal e do sofrimento, na guerra, como forma de reconhecimento do caráter redentor da existência**

A obra *Le Mal et La Souffrance*, de Louis Lavelle, convoca-nos para uma reflexão filosófica acerca da questão do Sentido. A experiência dramática da vida, nas suas formas absurdas do mal e do sofrimento, exige um Sentido, não apenas no plano da compreensão, mas também no plano ontológico. Para Lavelle, o fim não é a angústia e o desespero, mas a Esperança, a felicidade e a paz. A realidade encerra uma inteligibilidade, mesmo nas suas manifestações mais enigmáticas e misteriosas. Na sua procura reflexiva de sentido, o autor vai descrever o caráter redentor do mal e do sofrimento e, nesse âmbito, convocaremos para o diálogo o pensador português Leonardo Coimbra, que na sua obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, também nos apresenta a Dor como caminho de redenção<sup>1</sup>.

Na introdução à sua obra *Le Mal et La Souffrance*, Louis Lavelle apresenta uma palavra de abertura sobre essas noções no contexto de um tempo de guerra. O objetivo do pensador, com esta reflexão acerca do mal e do sofrimento, é poder fornecer uma leitura útil para o tempo de guerra, na procura racional e emocional do seu sentido.

Assim, em contraposição com a guerra e a sua condição de dilaceramento das almas e dos corpos, começa por descrever os sentimentos de paz e de felicidade como realidades de que só sentimos todo o verdadeiro valor e significado no momento em que as perdemos: «Há na paz uma espécie de doçura, de que só sentimos todo o valor quando a perdemos. O mesmo se

---

\* CEFi, UCP.

<sup>1</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, Lisboa, IN-CM, 2006, p. 139 [160].

passa em nós com a felicidade, que nos escapa quando a temos, e de que nada mais conhecemos para além da recordação»<sup>2</sup>.

Nenhum homem alguma vez conheceu a paz verdadeira e nunca a virá a conhecer um dia, mas contudo, não há ninguém que não evoque a paz como o porto de abrigo onde encontrará o fim das suas tribulações e pelo qual, em terra firme, começará a viver de acordo com os seus desejos mais profundos de justiça e harmonia.

Quer no estado de paz, quer no estado de guerra, fazemos a experiência do mal e do sofrimento. Fazem parte da condição da nossa existência contingente e finita. E como também descreve Leonardo Coimbra a este propósito – ao conotar com a realidade metafísica da Dor a luz do meio-dia do movimento saudoso da criação redentora, no exílio existencial de uma vida anterior em perfeita e amorosa relação –, é pelo sofrimento que a consciência se torna mais lúcida, reconhecendo o verdadeiro alcance das suas múltiplas experiências noético-emocionais e reconhecendo o verdadeiro valor e significado do bem e da Alegria.

O sofrimento da ausência torna mais nítido o valor e verdade da presença. O distanciamento do esclarecimento lógico-concetual, associado ao doloroso e trágico movimento racional do questionamento e da procura de conhecimento, ajuda a compreender o caráter insondável e misterioso da presença imediata e pré-categorial da realidade interior e exterior e ajuda a compreender os limites da objetivação que se procura. Mas como irá advertir Lavelle, o valor da espontaneidade do estado infantil e auroral da consciência exige o labor da reflexão. Por ela reconhecemos que esse estado infantil da imediatez é mais habitado pela dolorosa tragédia da crueldade e da perversão que pela alegre liberdade do bem conquistado.

Mas, por outro lado, o sofrimento também é a primeira revelação do Mal. O mal de que o sofrimento é indício é a vida que se volta contra si mesma. Se durante a paz é possível analisá-los como acontecimentos isolados, procurando circunscrever o seu domínio e determinar a causa na procura de remédio e de fuga, durante a guerra, o mal não se experimenta apenas em nós e nos seres que mais proximamente nos tocam, mas experimenta-se num horizonte alargado. Num tempo de guerra, o mal e o sofrimento não são só ideias de que procuramos escapar, nem são realidade apenas para uma ou outra consciência mais desesperada capaz de uma meditação ou

---

<sup>2</sup> «Il y a dans la paix une sorte de douceur dont nous ne sentons tout le prix que quand nous l'avons perdue.» (Louis Lavelle, *Le Mal et La Souffrance*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2000, p. 14.)

interrogação profunda sobre o seu sentido, porque adquirem um relevo e dimensão que ultrapassam a esfera individual. Já não é possível explicá-los apenas pela enfermidade individual ou pela maldade da vontade pessoal.

A guerra é sentida como uma catástrofe cósmica em que emerge o império do Mal. Se durante a paz podemos limitar-nos a tentar abolir os riscos que conduzem ao sofrimento, durante a guerra «É o próprio mal que eu converto em bem, é ao próprio sofrimento que é necessário que eu dê um sentido que o penetre e transfigure»<sup>3</sup>. A guerra dá-nos uma consciência mais profunda da necessidade de um resgate cósmico e moral, que não se realiza univocamente de uma forma mítica e mágica, mas realiza-se no projeto redentor da ação de cocriação de Deus com o homem.

Enquanto a paz pode levar-nos a adiar o pensamento da morte, a guerra confronta-nos com ela, tornando o sofrimento eminente em tudo o que amamos, obrigando-nos àquilo que o autor chama de «terrível aprendizagem do temor e da ausência»<sup>4</sup>. Ou seja, estabelece-nos nos sentimentos da espera e da angústia, que são os mais difíceis de suportar no sentido em que a sua essência é desejar que acabem. A guerra ao impor-nos o sofrimento, que estabelece uma igualdade entre os homens, confere uma nitidez surpreendente ao curso da vida, fazendo emergir os sentimentos mais belos e mais detestáveis.

O sofrimento, por um lado, revela-se como uma força que se opõe ao que desejamos e amamos e, por outro, extirpa a nossa segurança e dá-nos da vida, absolutamente depurada, a mais viva e dilacerante das consciências. Por detrás do estado superficial de consciência, onde se projetam todas as imagens da guerra, revela-se em nós um mundo espiritual que o nosso olhar ainda não tinha penetrado.

Um mundo iluminado por uma luz nova, em que as coisas voltam a ser aquilo que de facto são, isto é, aparências e em que os nossos atos interiores adquirem uma nova densidade, formando o mundo verdadeiro. É aqui que temos experiência do sofrimento essencial, de que os sofrimentos particulares são apenas símbolos, e que aprendemos a aceitar este mal, que é inseparável da vontade<sup>5</sup>.

A guerra é um ofício que coloca o guerreiro num isolamento, separado de todos os laços afetivos que o sustentavam no meio do mundo, e o leva a

---

<sup>3</sup> «C'est le mal même que je convertis en bien, c'est la souffrance même à laquelle il faut que je donne un sens qui la pénètre et la transfigure.» (*Ibidem*, p. 16.)

<sup>4</sup> «terrible apprentissage de la crainte et de l'abstinence.» (*Ibidem*, p. 17.)

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, pp. 18-19.

encontrar-se na solidão de si mesmo como se descobrisse, pela primeira vez, a sua existência, agora ameaçada. Pelo desapareço a que nos reconduz, a guerra mostra que o mundo novo espiritual é a única coisa que resiste quando tudo se desmorona à nossa volta. O mal e o sofrimento surgem assim incorporados na essência do nosso destino e transformados nos instrumentos da nossa paciência e da nossa coragem, pelo que, na paz reconquistada, já não se põe a questão de recusar ou esquecer o mal e o sofrimento, mas sim de os penetrar e converter. Sem eles, a existência, em vez de um combate e de uma redenção, não passaria de um sonho sem consistência<sup>6</sup>.

### **A reflexão acerca dos problemas do mal e do sofrimento como meio da sua conversão e redenção**

Se por um lado a tentativa de definir, explicar e evitar o mal, parece dar-lhe uma espécie de realidade que, em rigor, ele não possui, a não ser na relação com o bem, por outro lado, só o pensamento e a vontade do bem podem dar à consciência a luz e a força que impossibilitem o mal de emergir. É apenas quando a generosidade decresce que o mal se insinua nesse espaço vago deixado na consciência.

Mas não é suficiente atendermos apenas ao bem para que o mal desapareça da nossa experiência, porque este está em todo o lado e oferece-se contra a nossa vontade, quer no modo sensível da dor e do sofrimento quer no modo moral da falta. Contra o primeiro protesta a sensibilidade, contra o segundo protesta o juízo. O mal é o escândalo do mundo e impõe a sua presença sem que a consigamos recusar completamente. No exercício da nossa liberdade temos o poder de fazer o mal, mesmo repudiando-o e, por isso, o mal não pode deixar de ser um problema. O mal não poupa ninguém, exigindo que procuremos, ao mesmo tempo, aboli-lo e explicá-lo<sup>7</sup>.

Ao contrário, o bem não é um problema, mas sim uma solução. É a reflexão acerca do intervalo entre o bem que queremos e o mal que fazemos que nos permite encontrar o sentido do nosso destino e o centro da nossa ação livre e responsável. O bem e o mal não existem senão na relação um com o outro. É na captação da ambiguidade entre o bem e o mal que reconhecemos a intensidade e profundidade da vida e se prova a nossa liberdade. É pelo esforço que o bem é realizado e o mal é suprimido, senão o mundo retornaria à indiferença de um puro espetáculo de seres absoluta e

---

<sup>6</sup> Cf. *ibidem*, p. 20.

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, p. 29.

necessariamente determinados. Restar-nos-ia assistir passivamente ao desenrolar dos acontecimentos da tragédia do Mundo. Por isso, o sofrimento adquire valor através do uso que somos capazes de fazer dele: pode-nos conduzir ao desespero, mas dá a quem o conseguir aceitar uma força e luz incomparáveis, conduzindo a experiência comum da vida à sua essência espiritual.

Neste sentido, descreve Lavelle que é a alternativa entre o bem e o mal que é a fonte da vida espiritual: é o mal que faz desejar o bem e impõe à nossa vontade o desejo de agir para o realizar<sup>8</sup>. Por muito intensa que seja a nossa vida espiritual, subsiste sempre nela algum mal que a obriga a transcender-se. Desejamos a purificação da nossa inteligência e a perfeição da nossa vontade para que deixemos de conhecer o mal e de o fazer. O filósofo francês descreve que se chega assim a um paradoxo: o bem, que a tudo dá valor, beleza e significação, convoca o mal como condição do seu ser. E o mal, que é a sua negação, é necessário que seja, mas não pode ser senão através de uma iniciativa que o nega ou suprime.

Ao nível da vida afetiva podemos identificar a mesma contraposição consciente entre um estado que amamos e um estado contrário que o sustenta: amamos o prazer e detestamos a dor. E estes dois estados são inseparáveis, pois quem se priva da faculdade de sofrer também se priva da faculdade de fruir e quem deseja um prazer contínuo, nada mais encontra do que a indiferença. O problema não é o sofrimento, mas o sentido que lhe damos. O problema é se nos reconciliamos ou não com as nossas dores mais profundas, e as transfiguramos em pontos de iluminação e de resgate.

O mesmo acontece ao nível da vida inteligente, pois o conhecimento ou a verdade é, para nós, apenas pelo erro de que nos liberta. A verdade é um erro retificado, não se possuindo de forma assegurada e estando suspensa da nossa ação, isto é, daquilo que podemos ou não fazer mal. É a possibilidade de haver engano que permite a existência da verdade. O mal, a dor e o erro são os termos negativos que, respetivamente, a vontade, a sensibilidade e a inteligência procuram abolir, mas sem os quais não podem passar, dado que sem eles, os termos positivos, para que tendem, não poderiam ser concebidos<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p. 30.

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*, p. 32.

### **A aceitação sacrificial da dor e da vida como forma de redenção do mal e de salvação do mundo**

A dor, que não esgota a totalidade do mal, é sinal da nossa passividade e limitação e ainda antes do exercício da atividade judicativa é repudiada pela consciência. A dor é testemunho da presença do mal, mas não se confunde com ele, não é um mal absoluto e pode ser condição de um bem maior, podendo apresentar-se à inteligência como resgate da nossa limitação. Ao romper a harmonia conosco mesmos e com o universo que assegurava, até então, a nossa paz interior, a dor acusa um dilaceramento na unidade do nosso ser: «quebra este ímpeto, esta expansão natural e confiante, que os nossos prazeres e as nossas alegrias incessantemente renovavam»<sup>10</sup>. A dor em si mesma não é um mal, apenas revela que estamos expostos a investidas e ataques das múltiplas forças exteriores do Universo e adverte-nos contra perigos dos quais nos podemos ainda defender.

O mal reside na vontade e, por isso, o mundo não é mau, a não ser que fosse produto de uma vontade má e que a dor fosse o fim mesmo para o qual tende, em vez de ser um meio necessário para a criação das mais belas obras. O mal não está na dor, mas na atitude da vontade livre perante essa dor e na vontade livre de a produzir. A dor transforma-se num mal se a vontade se deixar abater pela dor sofrida ou fizer sofrer os outros. Mas se a dor for aceite e ultrapassada, converte-se num bem. A liberdade, que apenas busca o bem, dá sentido à dor e restitui-lhe uma significação espiritual, tornando-a condição do seu exercício e da sua ascensão. Embora a dor nos possa destruir, também pode ser para nós uma experiência de libertação, na medida em que, pela reflexão exigida, nos reconduz à mais profunda intimidade e raiz da vida, esvaziando a consciência de objetos, preocupações e divertimentos que a estava a preencher. E, por isso, se compreende que a relação entre dois seres é tanto mais cúmplice e próxima quanto mais sofreram em comum e um pelo outro. Aí, apesar dos confrontos de natureza e caráter e apesar dos insucessos pessoais, permanecem numa comunhão espiritual.

É pela nossa atitude perante a dor que podemos ser julgados, porque na dificuldade e na angústia que nos traz retira-nos qualquer outro recurso e força, exceto aquela que possamos encontrar no mais fundo do coração.

---

<sup>10</sup> «Elle brise cet élan, cette expansion naturelle et confiante qui renouvelaient sans cesse nos plaisirs et nos joies.» (*Ibidem*, p. 33.)

E Lavelle vai ainda mais longe, acrescentando que do sentido que atribuímos à dor dependerá o sentido que o mundo terá para nós: se fosse apenas um objeto não teria significado. É a nossa vontade, preferindo o ser ao nada, que dá significado ao mundo. Pelo preço da dor e da vida, na medida em que não são sofridas, mas aceites e no sentido em que não são perdidas, mas sacrificadas, a vontade dá-lhes o seu verdadeiro significado espiritual de modo a que possam ser salvas por uma vontade que é o árbitro do bem e do mal e que pode converter em bem todos os males que não cessam de ferir a nossa natureza.

A redenção do mal e da dor, que a vida encerra, depende desta ação de colaboração entre a liberdade da vontade humana e a liberdade da vontade divina, pelo que, quando isso não se realiza no intervalo temporal da vida terrena, tem a possibilidade de se realizar no intervalo da escatologia intermédia. A salvação universal que o Criador deseja não pode deixar de se realizar sob a livre relação da Graça com a livre vontade dos homens. A mesma liberdade criadora que permitiu o afastamento das consciências da verdade, da beleza e do bem, acolherá essas consciências na vontade de regressarem ao seio do Amor pela ação de redenção ou conversão do mal, do sofrimento e da falta.

### **A injustiça da não correspondência entre quem faz o mal e quem o sofre e entre a felicidade e a virtude**

Se o mal está na vontade exigimos que haja na consciência uma coincidência entre aquilo que faz e aquilo que sofre. Mas em geral, não acontece esta harmonia entre a dimensão ativa e passiva do nosso ser, pois nem sempre aquele que mais sofre é aquele que é mais culpado. Quando alguém faz mal, é outro que o experimenta, e reside aqui o princípio da injustiça. O mal é uma realidade que nos surpreende e perturba, porque não existe correspondência regular entre o mal sensível, que é a dor, e o mal moral, que é o pecado.

Se a disparidade entre a felicidade e a virtude fosse absoluta e definitiva constituir-se-ia como a essência do mal e, por isso, sempre foi justificada de duas formas: ou mostrando que o sofrimento resulta de uma falta ou queda desconhecida ou longínqua cujo efeito perdura na vontade, a qual precisa de ser purificada; ou mostrando que nesse sofrimento há uma prova que se for ultrapassada produzirá, no fim, a redenção ou convergência entre o querer e a sensibilidade e entre a virtude ou o bem e a felicidade. Descreve Lavelle que a fé procura unir estas duas explicações, não separando a queda

da redenção<sup>11</sup>. Mas essa perfeita harmonia só é possível na eternidade da glória de Deus na vida do Paraíso celestial?

Esta noção do mal e do sofrimento do mundo como resultados de uma queda originária, que a tradição bíblica representa com as imagens do pecado de Adão e Eva e da sua expulsão do Paraíso, é a explicação apresentada, por exemplo, pela cosmologia heterodoxa de Leonardo Coimbra, que descreve a obra da criação do Universo material como um ato misericordioso de Deus para salvar as consciências que se tinham separado do seio amoroso de Deus-consciência. Sob a inspiração da teoria platônica da dupla criação de Orígenes e de São Gregório de Nissa e sob a inspiração da monadologia de Leibniz, que afirma a coeternidade das almas com o divino, o pensador português apresenta uma cosmologia em que os mundos corpóreos surgem, assim, como uma segunda criação, que se seguiu à primeira e coeterna criação das almas com Deus, isto é, surgem como o espaço de conversão da vontade livre que quis o mal e apresentam-se como lugar de redenção do sofrimento, o qual será consumado quando toda a realidade regressar à Origem da sua essência espiritual. O mundo é bom e constitui-se como meio de salvar as almas do mal, sendo toda a criação recapitulada na vida gloriosa da nova terra e novos céus.

Mas o absurdo da experiência existencial do mal levou a conceber-se uma ontologização do mal. Como ilustração, podemos referir o pensamento de Sampaio Bruno, para quem o mundo é mau e resulta da queda no seio do próprio Deus, com a conseqüente perda da sua onipotência. No princípio, Deus era o espírito homogêneo e puro ou a consciência plena. Mas, por misterioso acontecimento, não permaneceu e sofreu uma cisão, separando-se dele o mundo ou o espírito diminuído e heterogêneo. Esta heterogênea realidade atual dos corpos resulta da diferenciação e diversificação do ser divino, que sofre com o mundo a dor universal do mal e da morte, na saudosa esperança da redenção universal. O espírito puro do tempo inicial, diminuído neste Universo do Tempo derivado ou Espaço material, extenso e descontínuo, aspira a regressar ao homogêneo inicial da unidade primordial, pelo que toda a evolução, incluindo o desenvolvimento intelectual e ético do homem, se dirige no sentido da absorção final de todo o heterogêneo, consubstanciando-se a ação do próprio homem na compensação da perda da onipotência divina<sup>12</sup>. De acordo com esta

---

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, p. 37.

<sup>12</sup> Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello e Irmão Editores, 1998, p. 240.

perspetiva gnóstica e maniqueísta, o próprio ser divino, diminuído pela força do poder maligno, precisa de ser redimido, contando para tal com o esforço intelectual e a prática virtuosa do ser humano na vida da sua existência.

De uma maneira ou de outra, procura-se sentido e inteligibilidade para a experiência do mal. Custa a aceitar que no interior desta vida haja um conflito irremediável entre a felicidade e o bem e haja sempre uma separação entre a dor e o mal. Como tal, ganha sentido a possibilidade escatológica de uma remissão de todo o mal, no sentido moral e no sentido ontológico. A ação redentora, desenvolvida na relação entre a liberdade da vontade humana e a liberdade da graça divina, tem como objetivo, não apenas a conversão dos comportamentos, mas também a conversão do movimento de menos ser para o movimento de plenitude do ser. Ganha sentido a possibilidade, não apenas de conversão universal da inteligência e da vontade ao bem, como também a plenificação da realidade criada finita e contingente pela ação da sua espiritualização. O sentido da Dor é compreendido, assim, não apenas no plano fenomenológico, mas também no plano cósmico e metafísico.

A desordem que corresponde à situação de infelicidade do homem bom e à felicidade do homem mau é um absurdo contra o qual se insurgem a vontade e a razão. Daí que, na procura religiosa e filosófica da inteligibilidade deste escândalo e do sentido da vida, se tenha estendido o sentido da justiça humana ao sentido da justiça divina, concebendo, de forma metafórica, que depois da morte os ímpios pagarão pelas más ações desta vida, na condenação provisória ou eterna às penas do inferno, e os homens justos serão recompensados com a alegria das delícias da vida jubilosa do céu. Dito de outra maneira, os justos viverão a paz e o amor da vida em Deus e os injustos, afastados de Deus que dá o ser, morrerão e desaparecerão.

Claro que esta procura de inteligibilidade levanta outros problemas que atentam contra a inteligibilidade, como, por exemplo, o facto de admitir a eterna coexistência entre um princípio bom e um princípio mau, o ser e o não-ser, a presença e a ausência. Partilhando a posição de Orígenes, Leonardo Coimbra procurará resolver este problema defendendo a noção de ressurreição universal, com a conversão de todos os homens ao amor de Deus, e defendendo a noção de redenção integral, com a glorificação ou espiritualização, não apenas dos corpos humanos, mas também de todos os outros seres criados. Esta solução pressupõe a noção de que só o Bem é absoluto e pressupõe a noção de um Deus misericordioso, cuja justiça é diferente da justiça dos homens. A vivência e reflexão desta Esperança

restaura a unificação interior do ser humano, proporciona a aceitação do sofrimento e a inteligibilidade da morte, possibilitando a prefiguração nesta vida da paz e alegria do Paraíso futuro.

Esta é a questão de sempre. Como é possível que a unidade da nossa vida possa ser corrompida e que não haja uma coincidência entre a felicidade e o bem e entre o mal e o sofrimento? Como é possível que uma boa ação provoque em nós infelicidade? Esta desordem atenta contra a justiça e a inteligibilidade. Como é possível conceber que, por um lado, a consciência possa crescer, perseguindo um efeito negativo ou destrutivo, e, por outro lado, que se sinta constrangida na sua ação de generosidade? Mesmo admitindo que o mais alto dos bens exija um certo sofrimento, queremos que essa dor não seja apenas consentida, mas que nos dê alegria ao sofrê-la<sup>13</sup>.

### **A definição negativa do mal e a opção fundamental entre o bem e o mal como condição do exercício da nossa liberdade**

Para chegarmos a uma definição do mal, que contribua para a sua inteligibilidade e redenção, devemos recordar que se distingue do sofrimento: a dor é uma afeção da sensibilidade e o mal depende da vontade. O mal é um ato que realizamos e que provoca a diminuição de ser naqueles que o sofrem. A estreita ligação que subsiste entre um e outro encerra esta radical distinção: a dor é uma limitação e destruição involuntária, que resulta do mal que nos é feito, ao contrário do mal que é uma limitação e destruição voluntária e imposta. A dor pode ser um meio de purificação ou de crescimento e pode ser querida com o objetivo de se alcançar um bem maior.

A dor só é um mal na sua relação com a vontade. Quando é a natureza que impõe a dor, é concebida como um mal, no sentido em que se opõe ao desenvolvimento do ser humano, aniquilando a vontade. Quando a dor é efeito da vontade de alguém, junta-se a uma limitação da natureza uma limitação voluntária e isso causa-nos indignação, como se o Espírito quisesse impedir a realização do seu próprio fim.

Na maldade, a vontade de fazer sofrer tem sempre associado um motivo exterior, como se verifica, por exemplo, na vingança, em que a imposição desse sofrimento está ligada à ideia de um equilíbrio restabelecido e de uma justiça satisfeita. A maldade serve-se da dor, como meio para atingir o seu fim, mas também pode servir-se do prazer, com a vantagem de enganar o

---

<sup>13</sup> Cf. Louis Lavelle, *Le Mal et La Souffrance*, pp. 38-39.

outro através de uma falsa aparência. O que a maldade visa é a decadência e corrupção da consciência<sup>14</sup>.

Concorda Louis Lavelle que o mal não pode ser definido de um modo positivo e não pode ser nomeado sem evocar o bem de que é a privação. O mal é uma separação e a rutura de uma harmonia, quer seja no mesmo ser ou entre todos os seres. A vontade má sacrifica o Todo à parte e em todas as suas formas procura sempre dividir e destruir<sup>15</sup>. Não há no mundo um mal radical e essencial, porque é a nossa vontade que o faz ser no exercício da nossa condição livre.

O termo «mal» é relativo e não tem sentido senão em relação com o nosso destino espiritual, que é obra da nossa liberdade. Essa liberdade não se poderia exercer se estivessem justapostos no mesmo plano os diferentes fins à escolha. A opção, que a nossa condição de seres livres exige, estabelece nas nossas ações uma hierarquia, ao ponto de cada uma delas poder ser definida como uma ascensão ou uma queda. É no plano desta liberdade radical que faz sentido a alternativa entre o bem e o mal. Há entre os objetos da vontade diferenças de valor, possibilitando a opção, mas todas estas diferenças de valor em múltiplos graus se reduzem à diferença entre o bem e o mal.

A unidade perfeita do Eu reside nesta possibilidade de escolha entre dois lados. De forma paradoxal, a nossa liberdade não pode exercer-se a não ser pela distinção entre o bem e o mal. O valor da vida reside no facto de haver nela um bem que possa ser compreendido, querido e amado. O mal é aquilo que não pode ser compreendido nem amado, mesmo que tenha sido querido pela vontade livre. No reconhecimento de que o princípio do bem e do mal está em nós, Lavelle descreve que o mal condena-nos quando o fazemos e seria a condenação do ser e da vida se fosse a sua própria essência: «O bem e o mal submetem o real ao julgamento do espírito, pois o real não se pode justificar a não ser que seja julgado como bom: dizer que é mau, é dizer que o nada lhe deve ser preferível»<sup>16</sup>.

O sentido e valor da realidade dependem da reflexão e ação do nosso ser espiritual. Contra as posições cousistas que não concebem a correlação entre o sujeito e o objeto, esclarece Lavelle que reconhecer que há mal no mundo é permitir à nossa atividade espiritual separar-se desse mundo,

<sup>14</sup> Cf. *ibidem*, p. 41.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, p. 42.

<sup>16</sup> «Le bien et le mal soumettent le réel au jugement de l'esprit, car le réel ne peut se justifier que s'il est trouvé bon: dire qu'il est mauvais, c'est dire que le néant doit lui être préféré.» (*Ibidem*, p. 44.)

tornando verdadeiro o materialismo. O espírito que estabeleça uma dualidade entre si e o mundo, encontra neste o mal e identifica-o como contrário a si. Mas o mundo é em si mesmo desprovido de espiritualidade. O juízo que fazemos do mal é ainda um testemunho do espírito que encontra nele o seu limite. O espírito não é uma coisa que se mostre, mas sim uma atividade e, por isso, é vida que penetra o mundo inerte, dando-lhe sentido e reformando-o.

No entanto, consideramos que esta posição de Lavelle, se ficar refém do dualismo radical, significa uma justaposição entre o espírito e a matéria, que no fim significará a separação definitiva entre a alma e o corpo, Deus e o Universo por ele criado. Se esta posição se sustentar no reconhecimento do dinamismo dialético e relacional do ser, na unidade da sua pluralidade, pode significar, no fim, a espiritualização da matéria e a glorificação da realidade corpórea, num desígnio que encerra, não uma rutura ontológica entre a realidade infinita divina e a realidade finita humana, mas sim uma verdadeira e integral redenção.

### **A origem da reflexão e o conhecimento responsável do bem e do mal**

Na sua análise fenomenológica Lavelle afirma que o problema do mal nasce na consciência reflexiva e reconhece a existência de um nível pré-categorial ou atemático, descrito metaforicamente pelo livro do *Gênesis*, como estado de inocência, em que essa consciência ainda não sofreu nenhuma dilaceração e age através de uma espontaneidade natural e espiritual aquém do bem e do mal<sup>17</sup>. Mas estará a imagem do *Gênesis* a referir-se ao passado ou ao futuro?

Para Lavelle, a inocência do estado infantil é uma inocência negativa e insere-se num estado doloroso e de miséria pela falta de autonomia, pela entrega às necessidades da vida orgânica e pelo forte condicionamento dos instintos. Na criança estão em potência todos os bens e males que se produzirão no mundo no momento em que a liberdade começa a agir. Para que o valor da vida não seja diminuído e a consciência infantil possa desabrochar um dia nas regiões mais luminosas do mundo, é necessário mergulhar nas regiões mais misteriosas e profundas do seu ser.

Descreve Lavelle que, para além da inocência orgânica, a criança tem uma inocência espiritual que emerge depois de se satisfazerem as necessidades

---

<sup>17</sup> Cf. *ibidem*, p. 46.

corporais, descobrindo o mundo num olhar desinteressado através da procura nas coisas do eco dessa realidade mais íntima que experimenta em si ainda de forma enigmática e insondável.

E a inocência acaba quando o espírito e o corpo deixam de percorrer caminhos separados e se cruzam na experiência da vida. Não é possível reconquistar esses estados primitivos de inacessível pureza, porque o interesse, a recordação e a paixão penetraram-nos, enriqueceram-nos e alteraram-nos. Já não voltamos atrás e é com aquilo em que nos tornámos que devemos progredir. Aliás, sem a consciência de si, a responsabilidade e a liberdade do homem não passaria de uma coisa da natureza. A saudade que sentimos dessa origem imaculada de nós mesmos não é a saudade pretérita de um estado anteriormente perfeito e puro, mas sim a saudade da plenitude futura em que nos realizaremos no incessante dinamismo da relação entre o esforço livre do homem e a graça livre de Deus.

É aquilo que somos, na nossa integralidade de incessante conquista e progressiva criação, que será redimido. E, por isso, não nos pode ser estranho que a tradição judaico-cristã fale da ressurreição do corpo, com toda a dimensão sensível que lhe pertence, e não apenas de uma libertação da alma ou fuga do espírito de uma realidade corpórea em que esteve encarcerada. Neste último caso, a libertação seria o regresso a um estado de perfeição antes da Criação do mundo e da unidade com o corpo, o que nós não podemos conceber senão através da ontologização do mal. Apenas considerando a criação da realidade sensível como uma coisa má ou aparente, se pode conceber que não faça parte do ser humano e do seu resgate. Somos glorificados em Deus na integralidade da pluralidade das nossas dimensões e é nesse sentido que se concebe a redenção do sofrimento enquanto realidade que experimentamos na unidade da nossa sensibilidade, imaginação e inteligência.

O romper da inocência, com a união do corpo e do espírito, é concebido por Lavelle como a condição de liberdade do ser humano, no sentido em que não há bem sem a possibilidade de se fazer o mal. Na sua perspectiva, a vida não poderia ser nossa se fosse apenas um dom recebido: a liberdade é conquistada e exige esforço para ser conservada. De uma sujeição inicial à natureza ascendemos, pela vida do espírito, a uma incessante libertação. Mas a liberdade pode ceder, tornando verdadeiro o determinismo. O espírito encontra na natureza uma forte resistência, mas não pode passar sem ela, porque reside nesse combate que com ela mantém a possibilidade de sair mais forte e purificada. A existência da vida do espírito justifica-se pelo que

acrescenta à natureza e não o pode fazer senão pela reflexão. É na reflexão que se vão formando as noções de bem e mal<sup>18</sup>.

A reflexão tem origem em três planos fundamentais. Em primeiro lugar, quando a espontaneidade da experiência atemática de espanto e louvor encontra uma resistência que a obriga a dobrar-se sobre si mesma, isto é, a tomar consciência do fim para que tende e a interrogar-se sobre a sua possibilidade e o seu valor. Em segundo lugar, a reflexão é inseparável da consciência temporal, na medida em que a nossa separação e distinção do que nos é dado acontece a partir do momento em que conseguimos opor ao presente um passado e um futuro, realidades que não podem ser senão pensadas. Em terceiro lugar, a reflexão nasce da relação com os outros seres, que pela semelhança ou diferença nos obrigam a tomar consciência da nossa imagem e nos obrigam a agir para resolver os múltiplos problemas que decorrem desses encontros<sup>19</sup>.

A reflexão aplica-se, antes de mais, à resolução das questões e problemas que resultam dos comportamentos dos homens uns com os outros. Mais que aos objetos e às coisas, a reflexão aplica-se às pessoas. As pessoas têm uma consciência impenetrável e uma liberdade inviolável e, por isso, as relações exigem acordo e cooperação. A reflexão que se destina às pessoas e não às coisas, torna-se boa ou má. A reflexão é orientada para a procura do valor moral e apenas se torna decisiva quando se destina ao eu e à sociedade.

É no exercício da reflexão que se dá a diferenciação entre o bem e o mal. Só adquirimos a livre disposição de nós mesmos através da reflexão. É ela que faz de nós autores das nossas próprias ações e nos obriga a justificá-las. No momento em que isso acontece, a presença da natureza é sentida como uma escravatura, como algo que se impõe contra a nossa vontade. No entanto, adverte Lavelle que não é a natureza que é má, mas que é tornada má pelo espírito que se lhe sujeita. Ao contrário, se o espírito iluminar a natureza no seu interior, faz dela meio do seu próprio progresso e eleva-a até ao seu próprio nível<sup>20</sup>.

Na perspetiva de Lavelle, pode-se ter saudade da experiência espontânea e inocente da criança, mas é só com a reflexão que começa a vida do espírito, pelo que considera que o paraíso da infância é uma representação falsificada. A saudade da infância é um desejo contraditório, pois o que nós verdadeiramente desejamos não é retornar a essa simplicidade instintiva e

---

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, pp. 48-49.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*, p. 50.

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, p. 51.

nebulosa, mas sim tomar dela todos os recursos que uma consciência adulta pode descobrir. A reflexão produz em nós uma cisão em relação à natureza e obriga-nos a transformar o mundo e a melhorá-lo<sup>21</sup>.

O paraíso de que temos saudade não é o paraíso perdido do passado ingénuo e inocente da nossa infância – em que a admiração e o louvor da experiência imediata de existir nos apresenta, ora uma configuração absolutamente naturalista e empírica da vida, ora uma visão indistinta das ordens mundana e divina, isto é, uma indiferenciação cósmica e panteísta do real –, mas sim o paraíso futuro de uma experiência consciente que, na unidade da intuição, da razão e da emoção, depura o conhecimento das visões míticas e antropomórficas ou das crenças materialistas e idealistas, e reconhece a unidade plural do Ser, que vai desde a realidade inerte até ao espírito divino.

Ao deixar de ser espontânea e ao ser determinada pelo conhecimento, a ação liberta-se da unidade indiferenciadora das configurações míticas e mágicas do real. A reflexão produz em nós uma cisão, mas oferece uma luz de que estávamos privados, exigindo, não apenas uma nova representação do real, mas também a sua crescente e melhorada recriação.

É na relação entre o conhecimento e a ação que reside a origem do mal. Embora o conhecimento nos eleve da simples natureza para a vida do espírito, sendo a condição da nossa liberdade, não se basta a si mesmo, pois pode servir em nós o egoísmo e o desejo de domínio e de poder<sup>22</sup>. Tal como é enunciado no relato do *Génese*, é o conhecimento do bem e do mal que leva a fazer o mal. O bem é invisível, não pode ser apreendido como um objeto, pelo que se desvela misteriosamente àquele que o quer e não àquele que o procura ver e possuir no domínio da razão lógico-analítica. Ao fazer o bem, o eu esquece-se de si mesmo, mas ao querer conhecê-lo, é para dele se apoderar. O conhecimento muda o bem em mal no desejo de fazer dele o seu bem. Para Lavelle, o bem e o mal nascem da reflexão, quando ela se interroga sobre a sua intenção, mas são coisas que não podem ser conhecidas, no sentido de se saber acerca do seu fim: o que permite preservar o bem na vontade e no seu movimento espiritual mais puro, evitando que se torne em mal no conhecimento, é o facto de o fim do bem não poder ser representado<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*, pp. 51-52.

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*, p. 52.

<sup>23</sup> Cf. *ibidem*, p. 53.

A distinção entre o bem e o mal é inseparável do advento da consciência, provocando, não apenas a angústia, mas exigindo também que nos elevemos do plano natural ao plano espiritual, tomando responsabilidade pelas nossas ações, num ato que já significa autojuízo. A reflexão conduz-nos a criar uma interioridade e a não nos deixarmos conduzir pelas forças naturais. Ou seja, a reflexão leva-nos a descobrir dentro de nós, não apenas uma vida secreta, mas uma vida que depende de nós, uma potência de agir que vai formar o nosso destino e a transfiguração do mundo. Obriga-nos a assumir a responsabilidade por nós mesmos: não existimos senão no seu dinamismo de livre iniciativa, como pessoas ou consciências<sup>24</sup>.

Somos obrigados a assumir a responsabilidade de nós mesmos e do mundo: ou consideramos o *eu* como o centro do mundo ou fazemos do *eu* veículo do espírito, através do qual todo o mundo é fecundado, recebendo um sentido e um valor. O espírito não recusa a natureza, como defendem as posições dualistas. No contexto deste problema do mal, podemos ter três atitudes diferentes perante a realidade natural do mundo. Na perspectiva ingênua e otimista, representada pela teoria do bom selvagem, vendo a natureza em permanente louvor da sua manifestação estética e do seu movimento instintivo, perante os quais o pensamento, mais não faz que corromper. Na perspectiva pessimista, a realidade da natureza é considerada sempre má, por contraposição com a idealidade do espírito, como defendem os dualismos maniqueístas. Para Lavelle há uma terceira posição que é a de considerar que a natureza não é boa nem má, pois isso é um juízo do espírito após a opção prévia da vontade, na distinção das ações que trazem consigo generosidade ou egoísmo, paz ou violência. Ao problema do sentido da vida humana, o bem dá uma resposta satisfatória, enquanto o mal o deixa sem solução e cria novos problemas contra os quais a inteligência se insurge<sup>25</sup>.

### **A descrição do ato de sofrimento (dor moral) como condição de crescimento interior e união espiritual: as atitudes negativas e positivas**

A dor é um dilaceramento interior, em que o eu que a sofre adquire uma profunda consciência de si e uma consciência de profunda ligação à vida.

---

<sup>24</sup> Cf. *ibidem*, p. 54.

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*, p. 56.

A dor é uma ameaça, há nela uma evocação da morte. Pela dor, a morte revela-se na própria vida<sup>26</sup>.

Mas a dor tem a função de nos religar à consciência da alegria e da felicidade: só temos consciência de termos sido felizes quando já não o somos. Na dor confessamos a presença do nosso *eu* real, que na alegria e no prazer tinha sido abandonado. Contra a tese empirista de que os estados de consciência não são mais que tradução dos estados do organismo, temos de considerar que, para além da dor física, relacionada com as lesões corporais, há a dor moral, que prevalece em significação e valor e nos remete para a compreensão de sentido e compreensão do nosso destino.

Ao contrário da dor física, que paralisa as potências da consciência, a dor moral preenche toda a capacidade da nossa alma. Mais que sofrer a dor e recusá-la, no caso do sofrimento moral, tomamos posse e procuramos penetrá-la: sofrer é um ato que realizamos. Enquanto a dor física está ligada ao corpo e ao instante, processando-se um alívio assim que cessa, o sofrimento está ligado ao tempo, é um mal experimentado no presente que abandona o instante para preencher a duração, alimentando-se, não de golpes exteriores, mas de nós mesmos e das nossas representações. Se no caso da dor, a consciência procura reprimi-la, no caso do sofrimento, embora a consciência não queira sofrer, de forma contraditória, alimenta-se desse fogo, porque não é um estado de pura inércia e silêncio interior. O *eu* está totalmente comprometido com o sofrimento e é necessário que não cesse de o consentir e aprofundar<sup>27</sup>.

Ao contrário da dor física, que se situa na relação do corpo com as coisas, o sofrimento situa-se no plano das nossas relações com os outros seres: «A possibilidade de sofrer mede a intimidade e a intensidade dos laços que nos unem a uma outra consciência»<sup>28</sup>. Daí que a indiferença se apresente como uma proteção contra o sofrimento. A capacidade de sofrer é proporcional à afeição que experimentamos por alguém. Ao contrário das relações com as coisas, que têm interesse no instante, as relações com as pessoas têm interesse na vida inteira, na duração temporal e na eternidade. Muito mais interior que uma sensação, que se situa ao nível do perigo da vida corpórea, o sofrimento remete-nos para o plano espiritual, num alcance de ordem metafísica: o sofrimento que experimentamos através do corpo é o sofrimento

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 57.

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*, p. 61.

<sup>28</sup> «La possibilité de souffrir mesure l'intimité et l'intensité des liens qui nous unissent à une autre conscience.» (*Ibidem*, p. 62.)

do nosso ser integral. A compreensão e justificação dos nossos sofrimentos variam com as oscilações do conhecimento e do querer.

Se a dor for concebida como uma mera sensação, não é boa nem má, a não ser pela posição da consciência a seu respeito, isto é, pela forma como a sofremos. Mas se a dor corresponder a uma diminuição de ser, isto é, se corresponder à passagem de uma perfeição maior a uma perfeição menor, como o entendem Sampaio Bruno e Espinosa, devemos considerar que a dor é sempre má? Como esclarece Lavelle, tendo em consideração que o sentimento dessa perda introduz em nós um acréscimo de consciência, que não é em si mesmo um perda, então não se pode dizer que é uma realidade má em si mesma. Pelo sofrimento, nasce em nós um ser novo, que não existia antes de termos começado a sofrer: aquilo que foi retirado no plano da espontaneidade foi compensado no plano da reflexão e da vontade. Pela passagem do plano instintivo ao plano reflexivo, cabe-nos a nós decidir se esta perda não se poderá transformar em proveito, como se vê em certas consciências cuja pureza e riqueza são proporcionais às provações<sup>29</sup>. Há pessoas que passaram por tanto sofrimento e manifestam uma serenidade e paz interior que é absolutamente desconcertante.

A interpretação que se tem da dor depende da interpretação que se tem da vida. Numa perspectiva materialista, em que a verdadeira realidade é atribuída aos objetos e aos corpos e em que o espírito é concebido como ilusório, não há consolo para os males da vida, a não ser pelo que pode advir da imaginação. Por outro lado, a dor não é a experiência trágica que nos obriga a reconhecer que é a essência do real, residindo no corpo despedaçado que progressivamente vai perdendo a vida. Por intermédio da dor e apesar dela, tomamos consciência da nossa realidade mais autêntica e mais pessoal. Isto significa que o valor da dor reside apenas no modo como dela dispõe a nossa atividade consciente, permitindo transformá-la, quer em bem quer em mal, sendo isso uma forma de medir a nossa coragem e liberdade<sup>30</sup>.

De acordo com Lavelle, as atitudes negativas que tomamos a respeito da dor e que resultam do facto de a considerarmos como uma realidade já pronta que não podemos senão expulsar ou sofrer, apresentam-se sob quatro formas diferentes: abatimento, revolta, separação e complacência. O abatimento dá-se no âmbito de uma dor intensa que impede a atividade livre de se exercer. Por ação da dor, a consciência pode entrar num estado de

---

<sup>29</sup> Cf. *ibidem*, p. 63.

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*, p. 64.

prostração, desmoronando-se a nossa capacidade de iniciativa. No sentido em que impede o diálogo connosco próprios e impossibilita a capacidade de dispormos de nós mesmos, a dor é um mal. Um mal resulta, não da opção, mas da incapacidade de optar. No plano do abatimento a consciência está em passividade pura<sup>31</sup>.

A estranheza com que se sente a dor dominar e aniquilar a vontade conduz ao sentimento oposto da revolta. Esta situação resulta do facto de o *eu* não conseguir dominar a dor, não a submetendo a juízo algum nem procurando ver se há nela alguma inteligibilidade ou alguma condição de um bem que não poderia ser adquirido senão por ela. A revolta mostra a nossa impotência, tornando impossível que a atividade construtiva tire partido da dor para edificar um mundo novo. Neste caso, o mal não reside na dor, mas sim na atividade que se lhe aplica, que em vez de procurar descobri-lhe sentido e que em vez de procurar encontrar nela uma provação que é necessário ultrapassar para a consciência crescer e fortificar-se, toma-a como pretexto para se revoltar contra a própria vida<sup>32</sup>.

Como vimos anteriormente, a dor dá-nos um sentimento muito vivo da nossa existência individual. Esse momento de gravidade, que penetra a nossa intimidade mais secreta, leva-nos muitas vezes a encerrar-nos na solidão e a separar-nos dos outros homens. Torna-nos atentos apenas a nós e indiferentes a tudo o que nos rodeia, produzindo uma verdadeira separação que nem a simpatia ou a piedade conseguem vencer. A dor torna-se um mal, porque leva ao rompimento das relações com o mundo, num egoísmo doloroso<sup>33</sup>.

A complacência é o contrário da revolta, mas não deixa de ser uma atitude negativa, porque se procura nutrir a dor no fundo de si, retirando-se dela uma espécie de volúpia ou gozo amargo. Uma vez que o sofrimento pertence ao nosso ser mais pessoal, parece que a dor nos enaltece. Neste sentido, a separação é interpretada como distinção e exceção, na medida em que a dor que temos e que não é experimentada pelos outros se apresenta como marca do nosso destino. Neste contexto se considera que a nossa sensibilidade se mede menos pela nossa aptidão para o prazer do que pela nossa capacidade de sofrer, explicando a razão pela qual alguns géneros literários como o drama trágico e a poesia lírica têm o sofrimento como objeto. Neste

---

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, p. 65.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*, p. 66.

<sup>33</sup> Cf. *ibidem*, p. 68.

caso o mal reside numa certa suspeita no universo que nos leva a amar em demasia a dor do mais fundo de nós mesmos<sup>34</sup>.

Mas a atividade do espírito tem de aprender, não apenas a suportar a dor e a tentar expulsá-la, mas também a penetrá-la e a fazê-la sua. A dor não é apenas uma privação ou diminuição do ser, porque há nela uma dimensão positiva que se incorpora na nossa vida e a transfigura<sup>35</sup>. Quando analisamos as nossas dores, verificamos que deram à nossa vida uma determinada seriedade e profundidade, proporcionando-lhe um determinado sentido. O que é que a dor é capaz de nos dar quando lhe aplicamos a vontade de forma correta?

Não há dúvida que a dor provoca dilaceração e divisão de si consigo mesmo: há uma rutura do ser interior, na medida em que a consciência perde a sua unidade, porque ao mesmo tempo há um ser que sofre e um ser que não quer sofrer. Neste sentido, por um lado podemos dizer que há privação de ser, porque não há dor senão houver uma lesão que nos afeta, mas por outro lado, também podemos dizer que essa privação não é verdadeira, porque a dor oferece à consciência um relevo psicológico surpreendente de importância privilegiada: é perante o constrangimento da dor e graças à maneira que a nossa vontade dispõe dela que a nossa vida, por vezes, recebe os seus desenvolvimentos mais belos. De acordo com o significado que a nossa vontade é capaz de dar à dor, esta pode ser para nós uma advertência, uma condição do nosso aprofundamento, um meio de comunhão com as outras consciências e até um instrumento de purificação interior<sup>36</sup>.

A dor é uma advertência para um perigo que nos ameaça, é um sintoma de uma doença que faz perigar a nossa saúde e, como tal, não é um mal em si mesma. A dor mobiliza todas as nossas potências interiores para defender a nossa vida. A capacidade de sentir dor e a capacidade de sentir prazer são dois aspetos inseparáveis da sensibilidade. A dor torna a inteligência e a vontade atentas, proporcionando a descoberta dos mais nobres valores: a dor mais insignificante possui já uma profundidade metafísica. A dor física revela a presença do nosso corpo, não como mero objeto, mas como realidade inseparável da consciência que temos de nós próprios, reavivando a consciência da vida, tantas vezes adormecida<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. *ibidem*, p. 69.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, p. 70.

<sup>36</sup> Cf. *ibidem*, p. 71.

<sup>37</sup> Cf. *ibidem*, p. 74.

Mas o sofrimento moral vai ainda mais longe: revela-nos tudo o que amamos, expondo todas as potências misteriosas que residem nos lugares mais recônditos do nosso ser e alargando sem cessar os nossos limites. A dor desce até à nossa essência, dissipando a nossa alma dos estados de frivolidade e divertimento superficial em que se encontrava. É a dor que dá à vida a sua gravidade. A dor despoja o nosso ser interior daquilo que tem e inclina-o sobre aquilo que é, revelando-lhe o sentido perdido e conferindo-lhe uma importância infinita.

Ao assumirmos em nós a dor, fazemos dela o meio do nosso próprio desenvolvimento. A dor está associada à ideia de carência e de insuficiência, ou seja, a dor é a consciência que tomamos de todas as nossas formas de miséria, tornando-se a condição do nosso progresso interior. O sentido da dor é obrigar-nos a transpor-nos para um estado que a ultrapasse, não, num sentido de regresso à situação anterior, mas num sentido de progresso para um estado superior de desenvolvimento e crescimento humano. Não há na vida interior nenhuma região em que o sofrimento não possa penetrar e toda a nova aquisição é ocasião de uma nova mágoa e condição de uma nova conquista<sup>38</sup>.

A mesma dor que é motivo de separação e de isolamento, se for dominada pela nossa liberdade, é fator de comunhão. Aquele que sofre sente sempre ligação com aquele que o faz sofrer: é através dos seres que mais amamos que sofremos mais dor, como é por eles que experimentamos mais alegria. O sofrimento é tanto maior, quanto mais próximos se encontram os seres. Sofremos pelo que nos separa em proporção ao desejo de união que temos. Mesmo nas formas mais altas de comunhão, confiança e alegria, que ocorrem entre dois seres humanos pela penetração na solidão um do outro, há o convívio entre uma imensa esperança e uma dolorosa ansiedade de se voltar ao estado dessa solidão. Há uma ansiedade saudosa que é marca do caráter sagrado da solidão e do milagre que a ultrapassa, isto é, que é marca da alteridade dos seres. No progresso ascensional da consciência, cuja consumação plena se dá na escatológica fraternidade universal do amor divino, a separação e a comunhão, o sofrimento e a alegria constituem uma unidade<sup>39</sup>, sem que isso signifique uma mesmidade.

A dor é um meio de aprofundamento e crescimento interior, na medida em que também é um meio de despojamento e purificação. A vida

---

<sup>38</sup> Cf. *ibidem*, p. 76.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*, p. 78.

espontânea do pensamento vulgar torna-nos escravos das influências do meio envolvente. Cabe à vida espiritual a libertação dessas formas de escravidão de modo a nos encontrarmos a nós mesmos na atividade interior que nos faz ser em contínuo enriquecimento. O importante não é o que nós temos, mas a nossa atitude perante o que temos, e isso é válido para os bens materiais, como é válido para os bens espirituais. De forma a desfazer a vaidade e a sairmos do nosso egocentrismo, é necessário o desprendimento em relação ao que possuímos, não apenas no que se refere aos objetos materiais, mas também em relação aos bens invisíveis do saber, da inteligência e da virtude.

A dor é um fator de despojamento, que nos leva a desviar do que temos para aquilo que somos. Em primeiro lugar, há uma violência que nos é imposta pelo bem que nos é retirado e depois há uma purificação que se concretiza de diversos moldes. Umhas vezes o objeto parece-nos miserável e sentimos uma libertação. Outras vezes o valor desse bem que nos é retirado não deixa de se multiplicar e revelar, precisamente no momento em que estamos privados da sua presença sensível, como acontece aquando da morte da mãe, de um filho ou de um amigo. Parece que é nessa ausência que os começamos a conhecer e que sentimos que não os tínhamos verdadeiramente amado. A nossa dor muda de natureza, aprofunda-se e espiritualiza-se, naquilo que constitui o sentimento superior ou metafísico da saudade, que, na ausência sensível, significa a presença espiritual da pessoa amada, tornando-a viva em nós e realizando com ela essa união que tínhamos procurado outrora e que relações demasiado felizes ou demasiado superficiais tinham impedido<sup>40</sup>. Este é o verdadeiro significado da saudade transcendente que, na ausência física, possibilita a instauração de uma verdadeira relação espiritual de profunda comunhão entre os seres.

Há na dor uma virtude purificadora, tal como se manifesta tradicionalmente na prática de infligir um mal à sensibilidade sempre que a vontade faz mal, como forma penitencial de restabelecer uma harmonia quebrada. Mas não é a própria dor que purifica: toda a cura resulta de uma reação da alma ou do corpo de que a dor não é senão a marca. Até porque a dor sofrida em vez de apagar a falta, pode agravar o mal, produzindo cólera ou rancor. A dor apenas pode purificar se for aceite, através de uma reflexão que se lhe aplique e a transforme e assim seja querida ao mesmo tempo que sofrida. A cura é uma conversão interior da alma, a qual não se produz sem a

---

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*, p. 80.

recordação da falta, cuja representação é suficiente para nos fazer sofrer. Mas nessa situação o sofrimento faz uma unidade com a purificação: ninguém se pode libertar do mal se não sofrer pelo facto de o ter feito e, aqui, o sofrimento é um efeito da reflexão. Há no arrependimento um retorno a si mesmo, que não fica bloqueado na falta passada, mas que quer que o futuro seja diferente. Este sofrimento do arrependimento é o sofrimento que nos modifica e que está na origem de todo o recomeço e de todo o renascimento, constituindo uma estreita ligação entre a sensibilidade e a vontade. O eco que a falta do passado tem em mim é doloroso, porque a minha vontade presente já não se quer identificar com aquele que a cometeu. Sofrer é ter consciência da falta, o que significa estar para além dessa falta<sup>41</sup>.

### **A solidão essencial como condição para a reflexão que possibilita a conversão do sofrimento e do mal**

O homem é reenviado ao mais fundo de si mesmo pelo Mal e pelo Sofrimento. E afirma Lavelle que, nessa experiência, o ser humano «[...] parece descobrir uma hostilidade oculta no interior mesmo da criação, como se o seu autor, arrependendo-se de lhe dar o ser, no próprio momento em que lho dá, misturasse em toda a sua obra um germe destinado a corrompê-la e a destruí-la»<sup>42</sup>. Nesse contacto consigo e com o mundo, a sua existência aparece-lhe separada, numa solidão impenetrável por qualquer outro ser.

É neste contexto que se apresenta o segundo ensaio, que faz parte desta obra – com o título *Tous les hommes séparés et unis* – como contrapartida do primeiro, no sentido em que é pela intimidade dessa solidão que todos os homens se descobrem iguais e irmãos e aprendem a tomar consciência dos males da vida, sendo que essa progressiva consciência é já a forma de ascendente aceitação e cura dos mesmos.

Há aqui uma valorização da solidão, como forma de se romper com os laços superficiais de distração na relação com os outros e de se progredir para uma união mais pura e profunda. Na guerra são quebrados os laços que sustentavam a existência anterior e entra-se numa sociedade totalmente

<sup>41</sup> Cf. *ibidem*, p. 82.

<sup>42</sup> «[...] semble découvrir une hostilité cachée à l'intérieur même de la création, comme si son auteur, se repentant de lui donner l'être au moment même où il le lui donne, mêlait à tout son ouvrage un germe destiné à le corrompre et à le détruire.» (Louis Lavelle, *Le Mal et La Souffrance*, p. 21.)

diferente, ao mesmo tempo anónima e hierárquica. Mas essa solidão, pela ausência dos amigos e dos hábitos familiares e pela presença de homens na condição de iguais, mas que se ignoram, é de uma grande potência, pois, no confronto com os perigos, em que uns serão atingidos e outros poupados, dá-se o confronto da consciência com o seu destino. A consciência ao converter a posse do conforto da existência anterior numa pura recordação é obrigada a procurar em si própria o único princípio da sua angústia ou da sua consolação.

Neste sentido, a solidão encerra, pois, um duplo movimento: num primeiro momento apresenta-se como um abandono, como algo que nos priva do nosso conforto e segurança num mundo hostil e indiferente; num segundo momento obriga-nos a descobrir uma força e uma luz que o mundo é incapaz de nos dar e que apenas reside no interior de nós mesmos. Como escreve Lavelle acerca desse nível de consciência em que apenas nos relacionamos com os nossos pensamentos, sentimentos e recordações, as realidades que nos eram mais familiares adquirem um significado e valor que não tinham quando dispúnhamos da sua presença sensível, como se só depois disso começassem a ser: «Na solidão aprendemos que toda a realidade é interior e que tudo o que olhamos com os olhos do corpo não é senão uma expressão que a manifesta, uma ocasião que lhe permite aparecer ou uma prova que a julga»<sup>43</sup>.

Nesta solidão, após a queda do cenário que dissimulava a verdade pela dispersão aparente do teatro da vida, a realidade fica reduzida para nós à sua essência espiritual. Assim, mais que uma separação e um fechamento, a solidão é uma abertura em que o mundo encontra em nós um acesso anteriormente inexistente. Por um lado dá-se a separação deste mundo, na medida em que a multiplicidade de caminhos, que anteriormente se comprometia com a nossa vontade e desejo, deixa de existir, aprisionando-nos numa indiferenciação entre o horizonte e os nossos limites. Por outro lado, o nosso olhar abre-se progressivamente a uma nova luz e a um novo mundo que parecia oculto. Vai-se formando em nós um novo horizonte e a solidão deixa de ser um fardo que oprime para passar a ser um refúgio. Assim, acedemos a uma nova experiência: sentimo-nos menos sós quando estamos sós de que quando estamos acompanhados.

---

<sup>43</sup> «Dans la solitude, nous apprenons que toute réalité est intérieure et que tout ce que nous regardons avec les yeux du corps n'est qu'une expression qui la manifeste, une occasion qui lui permet de se faire jour ou une épreuve qui la juge.» (*Ibidem*, p. 23.)

De forma progressiva, esta solidão preenche-se com uma presença espiritual que dá a todos os objetos possíveis do nosso pensamento e do nosso amor uma existência mais intensa que a dos corpos. Neste estado de solidão, que segundo os místicos tem Deus como única companhia, o eu deixa de nos dar preocupação e cuidado porque está livre de todo o interesse. E também não nos retira do mundo, porque o mundo novo não é mais que o mesmo mundo onde sempre vivemos, mas iluminado por uma nova luz. Não se trata de um movimento gnóstico de desprezo ou fuga do mundo, mas sim de uma experiência de transfiguração da realidade corpórea pelo desvelamento da sua essência espiritual que estava encoberta pelo pó das relações quotidianas superficiais.

É na ausência que se revela a essência misteriosa dos outros seres. É agora que deles estamos separados, que a eles nos encontramos verdadeiramente unidos. A guerra ensina-nos a praticar esta comunhão com o próximo. O laço que une os guerreiros, como o laço que une os membros de uma religião, não é o de parentesco ou de amizade, mas sim o laço do Espírito. Na solidão da guerra, como na solidão silenciosa da oração, as outras pessoas, únicas como nós, mas partilhando a mesma humanidade, são ao mesmo tempo presentes e ausentes. São relações despidas de todo o artifício e interesse, não arrastando o peso do passado nem as expectativas do futuro, mas esgotando-se no valor atual e total do puro presente. Não é pela rutura, mas sim pelo aprofundamento da solidão que as pessoas se tornam capazes de comungar. A individualidade não é eliminada pela comunhão, mas é enriquecida por um sentimento de viva reciprocidade que promove a cooperação. Como realça Lavelle, é no momento que temos a consciência dolorosa da separação que mais verdadeiramente nos sentimos unidos e irmãos uns dos outros: «Toda a vida do espírito reside numa misteriosa identidade da ausência e da presença»<sup>44</sup>.

O espírito realiza a separação em relação àquilo que anteriormente nos era dado e parecia bastar-nos e essa ausência vai tornar-se numa misteriosa presença em nós mesmos e a tudo o que é, constituindo-se, ao mesmo tempo, uma saída de si e uma penetração na essência de todas as coisas. Os seres que estão longe de nós, pelo afastamento da sua realidade corpórea, adquirem uma presença pura tão comovente e penetrante que temos dificuldade em suportá-la e nessa saudade se revela a sua verdadeira espessura espiritual. Que a presença sensível cesse de nos cegar ou contentar, para que

---

<sup>44</sup> «toute la vie de l'esprit réside dans une mystérieuse identité de l'absence et de la présence.» (*Ibidem*, p. 25.)

quando estivermos de novo no meio deles possamos recordar a presença espiritual revelada na ausência.

Só o longínquo nos pode revelar o próximo e só a solidão é suficientemente profunda para acolher o sofrimento e nos purificar do mal e suficientemente vasta para acolher a realidade total de um outro ser. Olhado na perspectiva mundana daquilo que nos é oferecido aos sentidos, o próprio Deus não pode deixar de ser definido como «Solitário infinito», «perfeito Separado» e «eterno Ausente», aparecendo-nos o mal e o sofrimento como coisas sem remédio que nos infernizam a vida. Como descreve Lavelle, a conversão do mal e do sofrimento só é possível, porque, quando a atenção se torna mais lúcida e a boa vontade mais pura e confiante, «[...] este Solitário preenche a nossa própria solidão, este Separado nos liberta da nossa separação, neste Ausente encontramos a presença absoluta a nós mesmos e ao mundo»<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> «[...] ce Solitaire remplit notre propre solitude, ce Séparé nous délivre de notre séparation, dans cet Absent, nous trouvons la présence absolue à nous-même et au monde». (*Ibidem*, p. 26.)

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

AMÉRICO PEREIRA\*

**Introdução**

A interpretação que postula a existência, na filosofia de Platão, da realidade própria de dois hipostáticos mundos, um sensível outro inteligível, falha a compreensão do que há de absolutamente transcendental no mesmo princípio absoluto de tudo, isso que faz com que haja, em absoluto, ser, e que, em tal mesmíssimo ato, faz com que não «haja» o nada, que este seja impossível devido àquela mesma transcendentalidade metafísica, presente em toda a ontologia que do Bem deriva<sup>1</sup>.

---

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

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

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

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

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

---

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

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

Se o sentido da transcendentalidade, não apenas de um princípio de atualidade real, mas também e fundamentalmente de um princípio absoluto de possibilidade, tinha já emergido com os primeiros pais da filosofia, os Milésios, mormente com Tales<sup>3</sup>, o primeiríssimo, se esta mesma intuição traduzia para uma nova linguagem, segundo um novo «logos», agora ortótico, retilíneo, isso que fora a multiforme intuição mítica acerca da necessidade de *um qualquer princípio primeiro* para explicar por que há algo, por exemplo, o velho e aterrorizador «Khaos» da tradição helénica remota, foi com Platão e a sua intuição de uma irradiação onnipresente de possibilidade de realidade que tal sentido de universal necessidade atingiu a sua insuperada maturidade: depois desta intuição platónica, o que a história da filosofia regista são modos e variações sobre o transcendental ou a, mais ou menos vã, tentativa de sua negação<sup>4</sup>.

---

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

<sup>3</sup> Como é óbvio, a água de que Tales fala, não deixando de ser o nosso cientificamente dito H<sub>2</sub>O, é muito mais do que isso: é isso que é a base ontológica de todo o ser possível, quer dizer, é fundamentalmente a sua arquetipicidade metafísica como possibilidade e fundamento transcendente; só depois é manifestamente a água que se sensibiliza no contacto com a humana sensibilidade. O mesmo pode e deve ser dito, com as necessárias diferenciações de pormenor, das «arkhai» dos restantes filósofos pré-socráticos. Esta transcendentalidade ontológica basal reaparece no «to agathon» platónico e no ato-puro/motor-imóvel de Aristóteles, que servirão de modelos de basamento ontológico para toda uma tradição filosófica realista.

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

Apostada em não querer intuir para além da possibilidade material de exercício da humana inteligência, uma certa forma de racionalidade, deixando por resolver a questão da necessária passagem da irreduzível – assim a defende – materialidade dos dados sensíveis à forma lógica pura do sentido – irresolução que arruína, à partida, todo o programa –, anulou a possibilidade de a transcendentalidade ontológica principal se referir a algo mais do que aos mesmos dados materiais sensíveis e sua forma estrutural, também necessariamente material, uma vez que, para tal posição filosófica, nada mais há do que matéria<sup>5</sup>.

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

Se, nos tempos míticos helénicos, nada mais havia do que a presença formal de uma erótica motora transcendental com origem primeira no Caos<sup>6</sup>, para o sentido transcendental materialista, nada mais há do que a mesma materialidade que a si própria se ordena, segundo modalidades que são

---

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

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

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

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

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

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

faz com que, de forma logicamente necessária, haja algo não incluído e não incluível em tal transcendentalidade imanente, implicando que um eventual infinito imanente estivesse privado de algo, da eventual realidade de isso a que a referência a uma transcendência possível precisamente se refere<sup>7</sup>. Para que uma tal posição redutora da transcendência pudesse ser, teria de nunca ter havido qualquer referência a uma transcendência, ainda que apenas como possível<sup>8</sup>. Mas tal não é o que aconteceu e acontece universalmente: esta referência, estranhamente, no contexto materialista, existe e tal é um irreduzível absoluto. Pode ser-se desonesto intelectualmente e ignorá-lo, mas não se pode anulá-lo no que é, como é.

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

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

---

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

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

Esta impossibilidade da diferença deve-se a, por razão de o universo em causa ser transcendentalmente imanente, isto é, absolutamente fechado sobre si próprio, toda a possibilidade da diferença ter de ser analepticamente retrotraída, ou seja, ao facto estrutural transcendental de toda a novidade ter de ser fruto de um movimento ontológico que se dá na forma sequencial do antecedente para o conseqüente. Tal implica que *toda* a possibilidade de diferenciação resida na anterioridade ontológica: tudo o que pode ser *de diferente* está já, de alguma forma, dado no que já é. O que já é, analepticamente, é o todo da possibilidade de poder-ser. Mais nada há, mais nada pode haver, pois mais não há do que a pura imanência. O que já é funciona necessariamente como o repositório – que quem assim pensa espera seja infinito, mesmo infinito em ato (contraditoriamente), ou não pode haver grande futuro, isto é, diferenciação ontológica, para tal universo<sup>9</sup> – de tudo o que pode ser.

Neste universo ontológico reduzido, o movimento<sup>10</sup> mais não é do que o desenrolar das possibilidades ontológicas deste mesmo universal e esperançosamente infinito repositório. Assim, toda a riqueza ontológica, real ou possível, *reside no que já é*, mas sempre na forma de um «isso que já foi» relativamente a toda a possível diferenciação e diferença futura. É esta a estratégia onto-lógica que está subjacente, por exemplo, a uma interpretação imanentista do famoso «Big-Bang» cosmológico contemporaneamente em

---

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

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

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

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

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

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

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

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

De notar que a mesma posição platónica acerca de uma transcendentalidade material independente e eterna, co-eterna como independente relativamente à forma de que necessita para que algo possa ser – e o algo é o todo do ser mundano –, não é compaginável com a metáfora, também platónica e de uma profundidade metafísica ímpar, da *Politeia* acerca da irradiação infinita do sol, imagem do bem, irradiação que não distingue, muito menos torna independentes, forma e matéria e que não é co-eterna com coisa alguma que não ela mesma. Neste patamar de reflexão metafísica-ontológica de Platão, nada é eterno senão o mesmo bem, *imediato* bem, isto é, bem sem mediações<sup>11</sup>.

Segundo esta grandiosa imagem da *Politeia*, a transcendentalidade ontológica mundana tem a sua origem num único metafísico ponto de absoluta irradiação, ponto transcendental<sup>12</sup>, como absoluta fonte de ser, mas também ponto transcendente a toda a transcendentalidade que promove. Assim analogamente a irradiação do sol.

---

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

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

É neste sentido de uma *outorga universal e necessária de possibilidade de ser* que se matricia a teoria da participação platónica, segundo a qual, sem magia e para evitar o recurso à magia<sup>13</sup>, cada ente recebe a sua possibilidade de uma fonte infinita, não se confundindo a fonte com isso de que é fonte, não se confundindo, na imagem da irradiação solar, quaisquer dois raios nesse infinito irradiar, não se podendo esgotar a potencialidade, pois a fonte transcende infinitamente em ato os raios que origina, que verdadeiramente cria<sup>14</sup>. Se é impensável que cada ente possa subsistir sem a necessária ligação à fonte de irradiação, não é também pensável que cada raio não seja propriamente o que é, irredutivelmente, mesmo à própria fonte, pelo que isso que é a sua mesma diferença própria, única, só sua, diferente de todas as infinitas outras, constitui também um outro absoluto, cuja presença diferenciadora não só ergue de um nada de isso mesmo anterior cada diferença que constitui e institui cada ser, como também, por tal realizar, faz parte inalienável do mesmo infinito ato que se opõe infinitamente ao nada e não suporta qualquer defeção.

A transcendentalidade ontológica infinita – logo, necessária e infinitamente universal<sup>15</sup> – implica que ao infinito nada possa faltar, sob pena de colapso no nada, pois a anulação do absoluto da diferença, que institui o ser próprio de algo, imediatamente equivale a um nada de isso, nada absoluto, que funciona como um infinito, ou algo com poder de anulação infinito, como o zero na operação de multiplicação, capaz sozinho de eliminar

---

<sup>13</sup> Entendemos por «magia» uma pseudoprática que reclama conseguir resultados sem meios.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

### **Ato e essência**

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

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

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

---

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

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

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

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

Esta preeminência da *atualidade do poder-ser* sobre o próprio ser no que diz respeito à ontologia do ente não atualmente infinito – que Fernando Pessoa tão bem intui e diz num seu poema<sup>21</sup> – é o cerne da descoberta platônica que permite a este filósofo atribuir à zona metafísica do ser – a parte ideal – as ideias como absolutos paradigmas de possibilidade do real finito, não esquecendo que o bem é transcendente a qualquer destes níveis, sendo hiper-ontológico e mesmo constituindo uma metafísica – hiper-metafísica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A ontologia aqui expressa é inapelavelmente uma ontologia teleológica, não uma ontologia etiológica ou, se se quiser, a etiologia da ontologia que Lavelle propõe é de tipo proléptico, não analéptico, como é comum. A construção ontológica dos seres finitos faz-se vocacionalmente, desde um possível que os convoca, e cuja realização constitui uma atualidade presente, nisso absoluta, mas que não deixa outro monumento ontológico que não coincida com a mesma pura atualidade desta absoluta presença<sup>22</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

É também esta transcendentalidade da possibilidade como vocação ontológica que permite o sentido providencial, presente diferentemente em cada um destes autores: puramente lógico, em Aristóteles, mas assim presente como necessária relação<sup>23</sup> entre o infinito atual que convoca e isso que é convocado: a natureza; relacional-participativa em Platão, uma vez que é pela presença real do modelo como matriz formal nas coisas que estas são e é pela presença do bem em tudo que tudo pode ser; já pessoal e resumindo as outras duas, em Agostinho, pois Deus é o absoluto da possibilidade como pura possibilidade e pura convocação, mas também como presença criadora e presença criadora que manifesta o ato deliberado de uma vontade pessoal que quer a possibilidade de bem para algo que não se confunde consigo próprio, com o mesmo Deus criador<sup>24</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esta infinitude que, após a realização das eleições, e perspectivado o trajeto geometricamente, parece assumir um caráter linear, como que percorrendo linearmente uma sucessão de pontos – cada uma das eleições possíveis –, é, na verdade, e do mesmo ponto de vista geométrico, de tipo esférico, pois, em cada possível eleição, o tesouro dos possíveis elegíveis é infinito em ato (de possibilidade), se bem que apenas uma de entre as infinitas possibilidades seja o valor, isto é, aquela que permite o acerto ontológico de cumprimento da vocação própria de cada ente eleito<sup>25</sup>.

---

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

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

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

### **Ato e fim**

O valor não é algo de passado ou de futuro, embora toda a realidade já realizada e toda a realidade realizável dependam do valor, isto é, o próprio futuro depende do valor, mas, não havendo, em absoluto, senão o presente, *o valor é o absoluto da possibilidade*, mas como presença atual de possibilidade na atualidade de todo o presente<sup>26</sup>, na relação única que há e que é a da eleição do valor a realizar. É esta relação não se dá senão no presente, melhor, é ela e apenas ela que constitui o presente. Se, em ato, e segundo a metafísica aristotélica, a relação não passa de uma simples categoria, isto é, um modo predicativo do ente, em Lavelle, é a relação que institui a ontologia própria

---

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

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

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

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

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

Nas palavras do Autor:

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

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

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

---

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

é passivo, que sofre a inteligência, mais do que a exerce, conformemente ao nível de inteligência que nele se manifesta) *é concomitantemente valor e ato de realização do valor*, numa dialética ontológica em que a relação entre o domínio metafísico de possibilidade e o domínio ontológico de realização é dada, no caso do ser humano, pelo mesmo ato do ser humano em auto-poiesis<sup>28</sup>. A construção da ontologia própria de cada ser humano é, então, uma dialética entre a atualidade que é – que já é –, que constitui o absoluto de uma diferença ontológica própria – que inclui a comunidade segundo o ser –, e a possibilidade, que também é, e que faz parte do ato não como coisa de origem analéptica, mas como coisa de origem proléptica (tomamos, aqui, obviamente «coisa» no sentido mais lato possível de «entidade» qualquer).

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

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

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

---

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

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

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

### **Valor como «o interesse que temos pelo ser»**

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

O valor, que não é o próprio Deus em si, é a descoberta, verdadeiramente interessada, pois dela depende o meu ser próprio, do melhor possível que há em Deus, dado à participação, como oferta para a possibilidade de meu ser. É o discernimento deste valor, como absoluto de minha própria possibilidade, que me permite ser e ser de uma forma mais ou menos livre, dado que a mesma liberdade<sup>31</sup> mais não é do que esta eleição entre possíveis, segundo a intuição do valor como este absoluto do melhor possível para mim. Neste sentido, nunca há eleição alguma entre possíveis que não seja, de alguma forma, livre, pois, com maior ou menor discernimento, há sempre uma escolha segundo o que é possível em ato ser discernido como o melhor. Tal implica que a liberdade tenha níveis não discretos, sendo a mais perfeita a que elege o melhor bem possível e a menos perfeita a que elege o menor bem possível. Mas o nada nunca é elegível, pois nunca é uma possibilidade, dado que não há, no seio dos possíveis, a “possibilidade” do nada.

---

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

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

Assim sendo, o papel da inteligência é literalmente fundamental, pois, quanto mais perspicaz for a inteligência, tanto melhor o valor – isto é, a possibilidade como possível próprio meu – me é dado, tanto mais próxima da realidade do possível está a intuição, tanto mais real como possível é o objeto intelectual<sup>32</sup> sobre o qual a vontade se pronuncia. Mas esta vontade não pode ser algo de estranho ao mesmo momento cairótico em que se encontra, quer dizer, isso que é o seu ato próprio não pode ser outra coisa que não seja a mesma adesão ao melhor possível para si. O problema que se pode encontrar neste movimento como um todo não diz respeito à perfeição dinâmica da vontade, mas à perfeição dinâmica da inteligência, na sua relação com a vontade: que valor «propõe», isto é, ante-põe, dá a ver, intui, a inteligência à vontade como melhor possível?

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

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

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

---

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

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

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

### **Valor como excesso cuja produção depende de nós**

Podemos, chegados aqui, interrogar, com toda a pertinência, se esta coisa da possibilidade e do valor nada mais é do que um exercício de salvação egoísta da pessoa?... Então, e a dimensão política, isto é, interpessoal da realidade humana? Não existe? Mas, se toda a restante obra de Lavelle encerra uma preocupação desvelada com o bem-comum, preocupação que encontramos logo nos escritos que compôs quando era prisioneiro de guerra, durante a Primeira Guerra Mundial<sup>33</sup>, terá havido uma evolução individualista na sua preocupação com o bem?

A resposta é claramente: não.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ora, sendo esta passividade a própria natureza, em sentido universal, pode-se dizer que há uma natureza no ser humano, mas que ela é pessoal, e apenas pessoal, sendo constituída pela sua mesma passividade, que assume um modo de integração monumental e memorial, constituída pela pura capacidade de sofrer atos e pela realização concreta destes. Não há uma natureza humana, pois não há uma integração ontológica deste tipo no que diz respeito à relação política entre os seres humanos. O que há é uma analogia entre todos eles, uma semelhança paradigmática incomunicante em si, mas protocolarmente comparável. Esta comparatividade e comparação é de tal modo poderosa que chegam os seus resultados a ser hipostasiados na forma de isso que se chama uma natureza humana universal<sup>35</sup>.

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

---

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

radicais que sejam, fazem parte do programa de evolução, programa que não tem quem o reescreva<sup>36</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Conclusão**

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

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

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





Centro de Estudos  
de Filosofia



Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Os textos que constituem este volume dedicado ao pensamento do filósofo francês Louis Lavelle (1883-1951) trazem a público o resultado final do trabalho de investigação desenvolvido no âmbito da primeira edição do Seminário de Estudos Aprofundados sobre a Ontologia de Louis Lavelle, realizado no Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. Originalmente apresentados num Colóquio, estes trabalhos de investigação encontram agora a sua expressão final integrando este volume de Atas. No entender de Jean École, «Lavelle esboçou uma doutrina do ser que, ao desenvolver-se, renovou a problemática de todos os grandes temas tradicionais». Encontramos aqui trabalhados os temas do mal, do sofrimento, e da possível superação de ambos, num horizonte ontológico em que a ação humana é informada por uma intuição do valor que descobre o absoluto da radical diferença entre o ser e o não-ser. Num mundo cultural necessitado de uma renascida atenção ontológica ao real, o estudo do pensamento deste autor contribui para uma nova consideração da mesma essência e substância desse real.