A PRESENÇA TOTAL



Louis Lavelle

Tradutor:
Américo Pereira

www.lusosofia.net



FICHA TÉCNICA

TÍtulo: *A Presença Total*

Autor: Louis Lavelle

Tradutor: Américo Pereira

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008

ADVERTÊNCIA

A presença Total *é uma exposição nova, concebida segundo um plano diferente, das teses essenciais contidas no nosso livro* de l'Être, *o qual constitui o primeiro volume da* Dialéctica do Eterno Presente. *Esta obra tinha parecido difícil a um certo número de leitores: encontrar-se-á aqui a mesma doutrina, reduzida a uma linha mais simples e, por assim dizer, ideal, aliviada de todas as questões particulares que se arriscavam a dividir a atenção, de todas as questões técnicas que a obrigavam a estender-se. Quisemos apenas isolar algumas condições elementares inseparáveis de toda a investigação filosófica e da experiência mesma da vida, que frequentemente se esquecem, mas nunca impunemente, e das quais prosseguiremos o desenvolvimento dialéc-tico no estudo do* Acto, *do* Tempo, *da*Alma *e da* Sabedoria.

INTRODUÇÃO

O pequeno livro que vamos ler exprime um acto de confiança no pensamento e na vida. No entanto, em épocas conturbadas, os homens na sua maioria não se deixam comover senão por uma filosofia que justifique o seu padecimento perante o presente, a sua ansiedade perante o futuro, a sua revolta face a um destino que são forçados a sofrer, sem serem capazes de dominar. A consciência busca uma amarga fruição nestes estados violentos e dolorosos, onde o amor-próprio está bem vivo, que pelo próprio impulso que imprimem ao corpo e à imaginação, nos dão, por fim, a ilusão de termos penetrado na raiz mesma do real. Não é senão aparentemente que se aspira a sair do seu cativeiro; temer-se-ia antes que não fossem suficientemente agudos, como um punção cujo movimento se quedasse incompleto.

Então a consciência lança-se na solidão, de modo a melhor se sentir entregue à infelicidade do abandono; obriga-se a si mesma a descer a esse abismo de miséria onde o nada a envolve, onde nenhuma voz lhe responde, onde as forças da natureza parecem coligar contra ela a sua indiferença e a sua brutalidade. Quer-se que haja uma espécie de impotência, de desespero e de maldição que sejam inseparáveis da reflexão. Para a libertar, nada mais se lhe pode pedir do que renunciar a si mesma, escutar a voz do grupo, tornar-se a serva do instinto de dominação e colaborar numa tarefa temporal que, permitindo-lhe ultrapassar-se, a faz esquecer a inquietação da sua vocação eterna.

É verdade que a consciência não tem outra escolha senão entre a infelicidade lúcida da sua existência separada e essa abdicação cega pela qual pede emprestada à disciplina da acção o impulso que já não encontra em si mesma? Quereríamos mostrar que o que é próprio do pensamento não é, como se crê, separar-nos do mundo, mas nele nos estabelecer, que em vez de nos encerrar sobre nós mesmos, nos descobre a imensidade do real, da qual mais não somos do que uma parcela, que é mantida e não esmagada pelo Todo, onde é chamada a viver. Nela e no Todo é o mesmo ser que está presente, sob uma forma tão participada quão participante; é a mesma luz que nos descobre ora a sua face iluminante ora a sua face iluminada; é o mesmo acto que se exerce ora em nós, ora sem nós e que nos obriga a prestar contas e a ser responsáveis em cada instante pela nossa própria existência, ao mesmo tempo que pela existência do Todo.

É, parece-nos, uma espécie de postulado comum à maior parte dos espíritos que a nossa vida se esvai no meio das aparências e que não saberemos jamais coisa alguma do próprio Ser: assim, como não teria esta vida aos nossos olhos um carácter de frivolidade? Faz de nós os espectadores de um mundo ilusório que não cessa de se formar e de se dissolver face ao nosso olhar e atrás do qual nós suspeitamos um outro mundo, o único que é real, mas com o qual não temos qualquer contacto. Então, é natural que a consciência, segundo o seu grau de profundidade, se contente com o cepticismo ou se deixe invadir pela inquietude. A vida não pode retomar a confiança em si mesma, não pode adquirir a gravidade, a força e a alegria, se não for capaz de se inscrever num absoluto que nunca falhará, dado que lhe é presente todo inteiro e no qual ela abre para si mesma uma perspectiva, traça um sulco, os quais são a marca e a medida dos seus méritos. Não perde *essa angústia de existir,* que é inseparável de uma existência que cada uma das nossas acções nos deve dar a nós mesmos: mas esta angústia exprime apenas a tensão suprema da sua esperança. Pensamos então que é numa ontologia, ou, mais radicalmente, numa experiência do Ser, que o pensamento mais tímido e a acção mais humilde bebem a sua origem, a sua possibilidade e o seu valor. Mas conhecemos bem todas as suspeitas nas quais a ideia de uma primazia do Ser, em relação com todos os seus modos, não deixará de tropeçar: pois, antes do mais, olha-se quase sempre o Ser como estático, terminado e totalmente concluído, como um objecto puro que o eu poderia, talvez, contactar, mas de modo algum modificar, nem penetrar. No entanto, se a lei de participação nos obriga, pelo contrário, a inserirmo-nos no Ser por intermédio de uma operação sempre limitada e imperfeita, a qual faz aparecer, sob a forma de um objecto actual ou possível, justamente o que lhe responde, mas também o que a ultrapassa: é que o Ser total não pode ele mesmo ser definido senão como um sujeito puro, *um Si universal,* um acto que não encontra nem em si, nem fora de si, a limitação de um estado ou a de um objecto. Longe de ser a morte da consciência, é a sua vida in-divisivelmente transcendente e imanente. Não há, também, outro para além de Deus que possa alguma vez ter dito : “Sou aquele que é.”

Perguntar-se-á ainda com que direito um tal *acto* pode ser posto, uma vez que a experiência nada mais nos dá, em nós, senão um mundo de estados, fora de nós, senão um mundo de objectos. Mas é dar aqui um sentido demasiadamente restrito ao termo “experiência”. A consciência é sempre consciência da consciência: capta o acto no seu próprio exercício, não de modo algum isolado, sem dúvida, mas sempre ligado a estados nascentes e a objectos em aparecimento. Está sempre situada no ponto mesmo onde se produz a

participação, quer dizer no ponto onde, através de uma dupla iniciativa de consentimento e de recusa, unidos a Deus e no entanto separados dele, nos damos a nós mesmos o nosso ser próprio e o espectáculo do mundo.

Dir-se-á que é por uma extrapolação ilegítima que ultrapassamos a correspondência actual entre tal operação e tal dado, que nada nos autoriza a pôr um acto perfeito que funda em si todos os dados, e que esse acto primeiro não pode ser mais do que, relativamente à nossa consciência, um acto de fé? Mas estamos aqui para além de todas as oposições que se podem estabelecer entre a experiência, a razão e a fé, no seio mesmo de onde brotam. É nele que a consciência se constitui, descobrindo concomitantemente a indivisibilidade do acto que a faz ser e a exterioridade de todos os dados que não são subsistentes por si e supõem sempre uma relação com um acto limitado e tolhido; criando ela própria um traço de união entre essas duas infinitudes, a da fonte onde se alimenta e a do objecto para o qual tende; tornando possível e realizando a comunhão de todos os seres particulares na unidade do mesmo universo, e a solidariedade de todos os fenómenos na unidade do mesmo pensamento; redescobrindo a presença actual e inevitável da totalidade do ser em cada instante e em cada ponto. E aceita-se de bom grado que este acto universal, de que falamos, mereça ser denominado um acto de fé, sendo verdade que não pode jamais tornar-se um puro objecto de conhecimento, que ultrapassa sempre tudo o que nos é dado, que nunca é captado, salvo pela nossa vontade de consentir em cooperar com ele, de tal modo que, se bem que seja em si mesmo a condição de tudo o que pode ser posto, não pode ser posto em nós e por nós senão na proporção da nossa própria potência de afirmação, medindo sempre o impulso, o ardor ou o desfalecimento da nossa atenção, da nossa generosidade e do nosso amor.

Sabemos todas as reservas e todas as suspeitas que fará nascer o nosso esforço para levar de repente a consciência ao nível do Ser. Mas, sem a consciência, não seríamos mais do que um objecto, quer dizer existiríamos somente para um outro, e como uma aparência na sua própria consciência. De qualquer modo, não se deve também considerar a nossa consciência pessoal como a simples espectadora de um mundo relativamente ao qual permanecesse estranha. Apenas nos revela o nosso ser verdadeiro, e, ao mesmo tempo, o interior do ser total, ao qual é consubstancial e no qual nos obriga a penetrar e a empenhar o nosso destino. A atitude fenomenista é, ao mesmo tempo, *uma recusa do ser e uma recusa de ser.* Mas, graças à consciência, cada um de nós, identificando-se necessariamente com o acto interior que realiza, descobre, realizando-o, o mais

profundo e o mais belo de todos os mistérios que é o “de ser criado criador”.

Sentimo-nos, assim, expostos à acusação de panteísmo, precisamente porque não queremos jamais rasgar a parte do Todo e porque a própria parte, no momento em que crê fundar a sua independência, não pode consegui-lo, segundo nós, a não ser através de uma união mais estreita com o Todo do qual retira ao mesmo tempo a existência que a suporta e a luz que a ilumina. Mas procurar-se-á onde está hoje o perigo mais grave para *a salvação da pessoa,* se é em entregá-la à separação e a todas as delícias do amor de si e do juízo próprio, ou em buscar sujeitá-la a uma realidade infinita da qual não se separa sem recair no nada, realidade que a chama à vida, na condição de escutar a sua voz e de lhe responder com docilidade, e da qual a inesgotável abundância suscita, sacia e excede sempre nela a potência mesma de desejar. Tranquilizar-nos-emos sobre este ponto, vendo o próprio Lachelier consolar Boutroux, que tinha incorrido, na sua tese, na mesma censura: “A sua conclusão era sem dúvida panteística; mas parece-me que presentemente se está muito enganado ao ser-se tão escrupuloso sobre este artigo; o que é de temer, não é o panteísmo, mas é, sob o nome de positivismo, o puro fenomenismo que retira toda a realidade à natureza, e com mais forte razão a Deus, de tal modo que, aquilo que, da sua parte, escandaliza alguns dos seus juizes, pelo contrário, edificou-me.” E não receava acrescentar com uma bela e lúcida coragem: “Continuo a ver, como Malebranche, todas as coisas no absoluto, mas num absoluto imanente e idêntico à razão.”

No entanto, parece-nos que deveríamos estar ao abrigo de toda a suspeita de panteísmo e que a nossa doutrina pudesse ser olhada, em certo sentido, como o inverso desse panteísmo objectivo, no qual reinando necessariamente a lei do Todo nas partes, as próprias ideias do Todo e das partes se encontrariam abolidas. Pois, se bem que as partes não possam existir sem o Todo nem fora do Todo, devem receber, uma certa independência, se se quer que cooperem com ele e que recebam dele uma existência e uma potência que, no entanto, lhes é própria. Ora, como é que poderia não ser assim dado que o ser total é definido como um acto sem limitação ou, noutros termos, como uma liberdade pura? Toda a criação é para ele uma comunicação do seu ser mesmo, isto é, não pode criar senão liberdades. Não pode chamar ao ser senão seres que chama a fazerem-se. Mas ele próprio nunca os frustra: e, se bem que cada um deles pareça a cada instante sair do nada e estar prestes a aí recair, é no Todo que se estabelece, e o Todo nunca cessa de o prover. Assim, compreende-se que cada consciência choque a cada instante com a sua própria limitação, e que em cada

instante faça um esforço para a superar; encontra nela um abismo de miséria se se sentir reduzida às suas solitárias forças, e a alegria de uma libertação se reconhecer na sua obra mais ínfima uma justa participação na fecundidade da acção criadora: e não há nela alegria que não esteja prenhe de todos os sofrimentos que aceitou e que venceu para aí chegar.

Será também surpreendente que um acto eterno e omnipresente, no qual nós próprios não participamos a não ser no instante, possa deixar o mínimo lugar à nossa existência temporal, fora da qual a nossa independência parece destruída. Mas o instante é precisamente *o cruzamento do tempo com a eternidade,* é nele que agimos, é nele que o real toma para nós a sua forma sensível, é nele também que a matéria não cessa de nos aparecer e de nos fugir. Mas toda a acção realizada livremente por nós no instante é imorredoira; tinha necessidade do instrumento e do obstáculo do corpo para se exercer e cessar de ser relativamente a nós uma simples potência; mas liberta-se logo do corpo, que morre logo após ter prestado serviço; espiritualizando-se, recolhe-se na eternidade. Assim, o tempo é-nos necessário para nos permitir constituir a nossa essência intemporal.

Experimentar-se-á, por fim, alguma inquietude face a esta visão do universo que nos descobre uma espécie de compensação entre todas as acções particulares? Dir-se-á que introduzindo assim no mundo um equilíbrio móvel semelhante ao do caleidoscópio, o reduzimos a um puro mecanismo, pelo qual um Deus avaro parece aprisionar de antemão, num círculo intransponível, a sua própria potência de invenção e a de todos os seres que criou? Tal não é, no entanto, o nosso intento. Sem dúvida que não temos complacência alguma para com esse sonho milenário de uma humanidade que se encaminharia, através de um progresso contínuo e necessário, para um mundo sempre melhor e rejeitaria, num futuro ao abrigo de qualquer perigo, essa união actual que cada um de nós deve em cada instante manter com Deus. Não há para nós períodos que possam ser olhados como períodos de preparação ou períodos de transição; não há de modo algum gerações nem indivíduos cujo papel seja serem sacrificados, ou, pelo menos, é preciso pensar que através desse mesmo sacrifício, realizam no presente a completude do seu próprio destino. Pois cada consciência pessoal possui ela própria um valor absoluto. A lei de uma universal compensação de que falamos tem somente como objecto salvaguardar sempre a totalidade do ser, a sua perfeita indivisibilidade, a sua continuidade sem corte e a solidariedade plenária de todos os espíritos; mas a infinidade de uma participação sem cessar oferecida basta para nos preservar contra essa blasfémia que diz que o bem, aparecendo num

qualquer ponto, faria surgir o mal em qualquer outro. São os bens materiais, e apenas quando se olham como já adquiridos e não como devendo ser criados, que produzem o enriquecimento de uns com a miséria dos outros. Mas os bens espirituais são inseparáveis do acto que os faz ser: é por isso que se propagam sempre sem jamais diminuir. O que é próprio da compensação, é apenas exprimir esta lei de justiça que, semelhante ao determinismo no mundo dos corpos, exige, a cada instante, a manutenção de uma harmonia entre todas as formas particulares do ser realizado, nos sujeita, inscrevendo a nossa própria figura na trama do universo, a modificar, num mesmo acto, a figura do universo na sua totalidade, nos interdita qualquer recomeço, mas nos obriga, no entanto, a perceber em cada um dos nossos actos uma ressonância infinita, de tal modo que nenhum deles se perde, não havendo mérito algum que não encontre algures a sua eficácia, nem falta alguma que não convoque algures a sua reparação — possam eles permanecer para sempre, para nós, desconhecidos, um e a outra.

A filosofia, da qual apresentamos aqui os princípios essenciais, nada inova. É uma meditação pessoal para a qual a matéria é fornecida por essa *philosophia perennis* que é a obra comum da humanidade, da qual todas as consciências devem, por seu lado, tomar posse, e que cada uma delas, dando e recebendo ao mesmo tempo, aceitando ser indivisivel-mente, relativamente às outras, “mediatizada e mediadora”, deve continuar simplesmente a promover. Se acontece desviarmo-nos, é porque sucumbimos devido a qualquer curiosidade particular, ou a essa necessidade de divertimento que não pode ser satisfeita senão com uma aparência de novidade, ou a essa falta de força e de coragem que nos impede de captar as verdades mais simples e de lhes conformar a nossa conduta. O homem crê sempre poder inventar o mundo: mas então abandona-o e deixa de o ver. Se o ser nos é sempre e todo inteiro presente, o orgulho das mais belas invenções deve curvar-se diante da humildade da mais pobre descoberta. A nossa existência própria, que é ao mesmo tempo distinta da totalidade do real e em comunicação incessante com ela, não pode realizar-se senão na luz: as trevas abolem-na, o conhecimento liberta-a e multiplica-a. Aqui está a verdade eterna do intelectualismo. Mas a luz não é dada senão àquele que a deseja e a busca. Não é conservada senão por aquele que a incorpora na sua potência de amar e de querer. E o intelectualismo é estéril se não é permeado de espiritualidade.

É difícil admitir que os homens possam entrar em dissenção sobre a prossecussão de um tal ideal. Mas a verdade, que é comum a todos, produz em cada um deles uma revelação particular, e nós entramos em querela porque

queremos que essas revelações se assemelhem e não que convirjam. No entanto, a guerra não pode reinar senão entre os corpos, onde a destruição do adversário assegura a hegemonia do vencedor. Pelo contrário, cada espírito tem a necessidade de todos os outros para o sustentar, para o esclarecer, para prolongar e completar a visão do universo que ele próprio obteve. Os diferentes espíritos não se sentem rivais senão através de um amor-próprio carnal do qual não conseguiram ainda despojar-se; é para o defender que cada um pensa ser o único a servir a verdade; à medida que se purificam, aquietam-se, reconciliam-se, e põem todas as suas forças em comum. Cada um deve fixar o olhar com a maior firmeza sobre a verdade que lhe é dada, sabendo que nunca é mais do que um aspecto da verdade total; se a comunica a qualquer outro, é necessário que o faça com prudência, de modo a propor-lhe e a pedir-lhe uma ajuda, e de modo algum para o contradizer ou para o escandalizar.

Nas páginas que se seguem, esforçámo-nos por manter um contacto vivo com uma realidade no interior da qual nos parece que o eu deve penetrar para compreender a sua própria natureza, os seus limites, e a possibilidade do seu crescimento: se se caiu nalguma ilusão, foi devido a não nos termos sabido aí estabelecer.

Os erros que possamos ter cometido não serão inúteis se contribuírem para evitar que outros, sem este exemplo, possam, espontaneamente talvez, ter para com aqueles a mesma complacência.

PRIMEIRA PARTE - A DESCOBERTA DO SER

1. O Eu reconhece a Presença do Ser

Há uma experiência inicial que é implicada em todas as outras e que dá a cada uma delas a sua gravidade e a sua profundidade: é a experiência da presença do ser. Reconhecer esta presença, é reconhecer ao mesmo tempo a participação do eu no ser.

Ninguém pode, sem dúvida, consentir nesta experiência elementar, tomando-a na sua simplicidade mais despojada, sem sentir uma espécie de estremecimento. Cada qual reconhecerá que é primitiva, ou antes que é constante, que é a matéria de todos os nossos pensamentos e a origem de todas as nossas acções, que todas as iniciativas do indivíduo a supõem e a desenvolvem. — Mas, feita esta constatação, rapidamente é esquecida: de ora em diante basta que permaneça implícita; e deixamo-nos atrair seguidamente pelos fins limitados a curiosidade e o desejo nos propõem. Assim, a nossa consciência dispersa-se; perde a pouco e pouco a sua força e a sua luz; é assaltada por demasiados reflexos; não consegue agrupá-los porque se distanciou do foco que os produz.

O que é próprio do pensamento filosófico é vincular-se a esta experiência essencial, afinar-lhe a acuidade, retê-la quando está prestes a escapar-se, retornar a ela quando tudo se obscurece e são necessários um marco e uma pedra de toque; é analisar o seu conteúdo e mostrar que todas as nossas operações dependem dela, encontram nela a sua fonte, a sua razão de *ser* e o princípio da sua potência.

Mas é difícil isolá-la de modo a considerá-la na sua pureza: é necessário para tal uma certa inocência, um espírito liberto de todo o interesse e mesmo de toda a preocupação particular. Saber que existe, não é ainda realizar-lhe a plenitude concreta, não é actualizá-la e possuí-la.

A maior parte dos homens é arrastada e absorvida pelos acontecimentos. Não tem o vagar bastante para aprofundar esta ligação imediata do ser e do eu que

funda cada um dos nossos actos e que lhes dá o seu valor: não a sentem, antes pressentem a sua presença; nunca é para eles objecto de um olhar directo, nem de uma consciência clara; e se por vezes o seu pensamento acaba por a aflorar, mais não é do que um contacto passageiro e do qual a lembrança depressa se apaga.

Mas aquele que, pelo contrário, já apreendeu, num puro recolhimento e como *o acto mesmo da vida*, a solidariedade do ser e do eu, já não pode destacar dela o seu pensamento: a recordação deste contacto renova-lhe a presença, que não cessa jamais de fazer vibrar o seu espírito e de o iluminar. Que não se diga que esta experiência é evidente e deve ser feita, mas que é estéril se não for superada imediatamente: contém em si tudo o que podemos conhecer. Desde que é dado, a nossa vida reencontra a sua seriedade essencial, reatando os seus laços com o coração do real, o nosso pensamento, em vez de, como se crê, se empobrecer e se esvaziar, adquire a certeza e a eficácia, descobrindo, em cada um dos seus passos, a identidade do ser que possui e do ser ao qual se aplica.

2. A vida do espírito é uma cumplicidade com o ser

Descrever os termos desta primeira experiência pela qual o eu se inscreve a si mesmo no ser e mostrar a relação que os une, é prosseguir uma acção dialéctica que, sem nada acrescentar a essa experiência, permite medir-lhe a riqueza e a fecundidade. As etapas desta investigação não têm apenas um interesse puramente especulativo, dado que o eu ele mesmo constitui a sua própria natureza no decurso deste debate permanente que a consciência, para nascer e para se desenvolver, mantém com o *ser absoluto.* Se esta iniciativa é bem sucedida, deve sentir-se a cada momento o carácter necessário das diligências intelectuais que se efectuam: para que apareçam como necessárias, basta que se possam efectuar, e que, de antemão, se aceite experimentá-las.

Pois a necessidade que se tem em vista não é nem uma necessidade exterior que nos constrange sem nos satisfazer, nem essa necessidade puramente lógica que, tendo por objecto o simples acordo das noções, quer dizer, dos possíveis, não é uma necessidade inerente ao próprio ser e fica sem eco na personalidade, uma vez que não interessa nem a nossa vontade nem o nosso amor. Estas duas espécies de necessidade têm um papel limitado e derivado: a primeira supõe o aparecimento da sensibilidade e a segunda a da razão; baseiam-se numa distinção das faculdades. Mas a necessidade que encontramos aqui é anterior e

mais profunda. Não força a nossa adesão de fora, seja pela passividade dos sentidos, seja pela disciplina da razão. Nasce no nosso interior e não implica somente uma coincidência entre o nosso pensamento e a essência das coisas, mas uma verdadeira cumplicidade entre o nosso pensamento e as próprias coisas. Tem um valor ontológico porque acompanha uma operação que é ao mesmo tempo reveladora e formadora do nosso próprio ser. Atesta, realizando-a, a realidade essencial do ser puro e do nosso ser participado. O conhecimento mais profundo que possamos adquirir do ser consiste no *nosso próprio consentimento em ser.*

Assim, para que a nossa análise possa ser justificada, basta que as operações que descrevemos sejam operações reais, isto é, que possam ser realizadas: mas é necessário que o possam; e se o podem, estamos seguros de que nos trarão a presença constante do ser, e por isso toda a luz e toda a alegria que acompanham a nossa actividade, consciente da sua essência e da perfeição do seu exercício.

Cada qual deve intentar colher a natureza do ser verificando a realidade de certos actos espirituais que ninguém pode realizar em seu lugar. Um autor não pode senão sugeri-los e facilitá-los, e aquele que cumpre melhor a sua tarefa é aquele que sabe fazer-se esquecer, desvia de si o pensamento do leitor, deixa este em presença de si mesmo e lhe permite reconhecer através de uma espécie de descoberta pessoal, uma verdade que já tinha pressentido muitas vezes e que nunca tinha deixado de trazer no seu próprio âmago. É que todos os homens contemplam o mesmo ser: a cada um deles cabe ser desperto por um outro para o pensamento ou acordar, por sua vez, um terceiro. Não podem comunicar uns com os outros senão através de uma comunicação de cada um deles com o mesmo objecto.

3. A posse do ser é o fim de toda a acção particular

Quando dizemos que o ser é presente ao eu e que o próprio eu participa no ser, enunciamos o tema único de toda a meditação humana. É fácil de ver que este tema é de uma riqueza infinita. É o fundamento de todos os nossos conhecimentos particulares que nele se encontram antecipadamente envolvidos: mas eles são para nós apenas meios para realizar, numa espécie de nudez, a confrontação da nossa própria intimidade com a intimidade mesma do universo.

É evidente que a presença do ser deve ser objecto de uma intuição e não de uma dedução: pois não se poderia encontrar um princípio mais alto de onde pudesse

ser derivada. Todas as deduções se apoiam sobre ela, se cumprem nela e encontram nela a sua verificação. Mas ela é ao mesmo tempo o fim de todos os nossos passos particulares, de todas as operações do pensamento e da vontade. Pois cada uma delas não pode bastar-se a si mesma: não tem para nós valor a não ser que, através da sua mediação, possamos obter uma posse do ser, na qual se resolve e que a torna, doravante inútil.

Sem dúvida, nunca conseguimos apreender o ser senão numa das suas formas individuais. Sem dúvida, a consciência nunca nos dá mais do que um dos seus estados momentâneos. Sem dúvida, ainda, admitindo que a consciência seja capaz de entrar em relação com o ser, é de tal estado de consciência que é preciso mostrar a coincidência com tal forma de ser. Mas cada uma destas observações, das quais não podemos não reconhecer a verdade, implica a solução de um problema mais vasto e sobre o qual é impossível passar em silêncio: é o problema de saber o que nos permite dar a seres diferentes o mesmo nome de ser, fazer entrar estados diferentes numa mesma consciência e, através das relações diferentes entre tal objecto e tal estado, conceber que entre o que é e o que pensamos possa haver ao mesmo tempo uma distinção e uma ligação. Por detrás de todas as questões particulares que podemos pôr-nos, o problema do ser e do eu é o único que nos interessa profundamente: percorremo-lo em todos os sentidos, acossamo-lo de todos os lados, esperando encontrar no fim qualquer situação privilegiada na qual, esquecendo todos os ensaios infrutuosos que preencheram a nossa vida, encontraremos a sua razão de ser, tomando consciência tanto da sua essência quanto do seu lugar no universo.

Aparentemente, uma tal busca não pode fazer progresso algum: é que não pode senão aprofundar-se e alargar-se. Pois é da presença do ser que partimos: mas ela não é ainda mais do que uma experiência confusa e que devemos analisar; esta análise comporta uma série de operações, no decurso das quais a nossa personalidade se vai constituir; e assim que esta descobrir a sua verdadeira essência, unir-se-á de novo ao ser, mas desta vez num acto inteligível no qual a experiência inicial encontrará a sua explicação e a sua perfeição.

O indivíduo tem uma tal confiança em si mesmo que, quando se perde, é sempre porque a fantasia da sua imaginação ou o seu gosto das construções abstractas o impedem de manter um contacto assaz estreito com a realidade. É então necessário voltar sem cessar a esta experiência do ser na qual obtemos, ao mesmo tempo, todos os nossos materiais e todas as nossas provas. Não obstante, é uma experiência puramente espiritual: consiste em determinadas operações do

pensamento, que devem ser necessariamente adequadas, dado que esgotamos todo o seu conteúdo no momento em que as realizamos e que podemos, de cada vez, verificar a sua verdade, quer dizer a sua eficácia. E esta experiência pura é ao mesmo tempo uma criação, pois a contemplação do ser é indiscernível do movimento pelo qual o nosso espírito se engendra a si mesmo.

4. A descoberta do Eu contém já a descoberta do Ser

Nunca encontramos o eu numa experiência separada. O que nos é dado primitivamente não é um eu puro anterior ao ser e independente dele, mas a existência mesma do eu, ou ainda *o eu existente*, o que significa que a experiência do eu envolve a do ser e constitui uma espécie de determinação desta.

Mais ainda, o eu não pode ter a intuição do seu próprio pensamento senão aplicando o seu pensamento a um objecto. E este objecto, se bem que estando em relação com este pensamento, não se confunde com a sua operação: torna-a possível, mas distingue-se dela e num certo sentido opõe-se-lhe. O objecto do pensamento e o seu acto estão compreendidos ambos no interior do mesmo ser. Limitam-no, mas de um modo que é próprio de cada um deles. É mesmo uma condição de toda a participação, que estes dois termos contrastem de antemão, a fim de precisamente poderem seguidamente pôr-se de acordo.

Assim, a própria noção de ser é muito mais clara e fácil de apreender do que a do eu. Pois o eu escapa-nos logo que tentamos fixá-lo: é móvel e evanescente; é que está em progresso incessante e constitui-se somente pouco a pouco; tememos sempre dar dele uma definição demasiado estreita e confundi-lo com um dos seus elementos, ou uma definição demasiado larga e confundi-lo com um dos objectos aos quais se aplica, mas dos quais se distingue. Inconvenientes deste género não se produzem quando se trata do ser: pois o ser é sempre presente todo inteiro, e não há um único carácter nem um único elemento do real que lhe possa escapar, que não constitua um seu aspecto e que não caia sob a sua jurisdição.

Suponhamos agora que a experiência do eu é primitiva e independente.. Então, é-se naturalmente convidado a considerar o eu como sendo a origem mesma das coisas; e é preciso exigir dele que faça esforço para engendrar esse ser total do qual, pensando-se, tirava já o seu ser limitado. Mas é pedir-lhe para refazer ao contrário o caminho que acaba de percorrer. Ora, esta empresa tornou-se

impossível: o eu está doravante condenado a ficar fechado nos seus próprios limites; se tem a ilusão de engendrar o ser, é apenas porque se tinha estabelecido nele anteriormente.

Não é através de uma dilatação do eu que se fará com que este se reuna ao ser, se dele se separou anteriormente. Mas se o eu é, desde a origem, anterior ao ser, tornando-se cada vez mais interior a si mesmo, poderá esperar descobrir o mistério do seu próprio advento, a lei segundo a qual deve colaborar na ordem universal e tornar-se o obreiro do seu destino individual.

Isto não pode impedir os espíritos que têm mais profundidade metafísica, do que ternura psicológica para consigo mesmos, de atingir o cume desta emoção que sentimos todos no nosso encontro com o ser, através da simples descoberta da sua presença, mais ainda do que através da consciência de nele participar.

5. O Conhecimento está ao mesmo nível do Ser

Se encontrássemos o eu numa experiência inicial, simples e capaz de se bastar, compreenderíamos sem dificuldade que o eu fosse em seguida impotente para sair de si mesmo. Desde então nenhuma forma do ser seria conhecida senão na sua relação com o eu, e seria o próprio ser que se tornaria necessariamente um estado do eu e por consequência uma aparência.

Mas supõe-se então implicitamente que a existência de qualquer objecto de pensamento é uma irradiação do sujeito pensante. No entanto, se não se esquecer que pôr a sua própria existência é, para o ser pensante, situar-se a si mesmo no ser sem condição, compreender-se-á porque é que os objectos de pensamento que põe por relação consigo gozarão no entanto da mesma existência plenária que ele deveria anteriormente ter atribuído a si mesmo. Pode-se dizer que lhes comunica essa existência ao mesmo tempo que lhes é devedor reciprocamente da sua existência própria, dado que sem eles o seu pensamento não encontraria modo de se exercer. Enquanto aparências do sujeito, ocorrem na existência absoluta do mesmo modo que o próprio sujeito.

É que, com efeito, na ordem lógica, o pensamento não pode aparecer senão como uma especificação do ser que o engloba, se bem que, na ordem psicológica, o ser não possa revelar-se-nos senão através do pensamento que se limita para se pôr ao nosso alcance.

É evidente que nada pode haver no pensamento que não esteja no ser, uma vez que fora do ser nada há e por consequência nenhum pensamento nem objecto de pensamento algum. Mas é também evidente que o ser ultrapassa infinitamente o nosso pensamento, e se não todo o pensamento, pelo menos o nosso pensamento actual, a fim que este se possa enriquecer sem interrupção. Se guarda sempre um carácter limitado, é para ter acesso, através de uma iniciativa pessoal à totalidade do ser, que por consequência não deve jamais cessar de o transbordar.

Assim, a consciência não se distingue do ser do qual exprime um aspecto senão pelo carácter finito deste mesmo aspecto que dele nos revela. A consciência é interior ao ser e não inversamente. Mas se o ser não pode ser atingido senão na sua relação com uma consciência, a necessidade de pôr a existência mesma dessa consciência, assim que esta se nos revela, coloca-nos imediatamente no coração do próprio ser: a teoria do conhecimento tem por objecto analisar este facto primitivo, mostrar a sua possibilidade e as suas condições. Pode-se prever desde já que o tempo, no qual o conhecimento se manifesta, deve bastar para dar conta da maneira como o nosso pensamento está ligado ao ser que, no entanto, o ultrapassa: obriga-nos a distinguir entre o nosso pensamento actual, que é ele próprio um ser, e o nosso pensamento em potência, que dele não difere senão no seu exercício, e que, se fosse plenamente exercido, coincidiria com o ser puro.

Para resumir o que precede nalgumas fórmulas simples, diremos que o ser não pode em grau algum ser considerado como um modo do pensamento, dado que o próprio pensamento deve ser previamente definido como um modo do ser. Imagina-se vezes demasiadas que o pensamento, pondo-se a si mesmo, põe o carácter subjectivo de tudo o que pode ser: mas, para se pôr, é necessário que ponha primeiro a sua existência, quer dizer *a objectividade da sua própria subjectividade.*

Assim o conhecimento participa no ser, se bem que nos ofereça uma forma imperfeita e inacabada. É necessário para a explicar, não adossá-la a um ser transcendente que permaneceria para ela decisivamente misterioso, mas, inscrevendo-o no interior do ser, pondo-o imediatamente ao seu nível. Dizendo, como faz o idealismo, que não conhecemos senão a nossa representação, evoca-se implicitamente a ideia de uma realidade de uma outra ordem que nos seria inacessível: não é, como se pensa, exaltar a representação, é chamá-la sem cessar à humildade impondo-lhe um carácter radicalmente ilusório. Não se lhe pode restituir a sua verdadeira função senão fazendo-a um modo do ser: é competente

para o conhecer porque se distingue dele pela sua limitação e não pela sua natureza.

6. A Presença do Ser cria a nossa própria intimidade ao Ser

Se todo o conhecimento e toda a acção são suportados por uma experiência que se pode chamar uma experiência de presença, esta, desde o momento em que se analisa, manifesta logo um triplo aspecto: dá-nos sucessivamente a presença do ser, depois a nossa presença ao ser, por fim a nossa interioridade em relação ao ser. Descrevendo-a sob a sua forma pura, estamos seguros de fazer aparecer as suas três faces associadas.

Em primeiro lugar, dá-nos *a presença do ser,* dum ser sem dúvida ainda indeterminado para o conhecimento, quer dizer não pobre, pois, aí onde está, está necessariamente todo inteiro, mas indiviso e podendo tornar possíveis todas as divisões ulteriores. Dir-se-á que, para ser conhecido, supõe já o eu, o qual está de antemão suspenso? Mas este eu não se descobre senão precisamente através de uma análise do ser, ao qual não se pode opor senão na condição de dele fazer parte: a originalidade do sujeito individual, é com efeito, não envolver o ser enquanto sujeito senão na condição de ser envolvido por ele enquanto indivíduo. Assim, o pensamento é um meio para o eu reconhecer a sua insersão no ser, mais do que para engendrar o ser, que esse mesmo pensamento supõe. Este permite-nos fazer constantemente prova da presença do ser; somente, como está comprometido no tempo, parece exigir a todo o momento que se considere a sua própria operação como um começo absoluto, uma primeira revelação, a partir da qual a génese simultânea do conhecimento e do ser se torna possível. É uma ilusão deste género que permitiu fazer do argumento cartesiano “penso logo existo” o fundamento do idealismo, se bem que o pensamento apareça aqui como uma determinação da existência, e não a existência como um produto do pensamento. De modo diferente, sendo a própria existência uma ideia, não haveria existência da ideia. Não há outro termo verdadeiramente primitivo senão o que, inteiramente presente em cada operação do pensamento, permite a este, sem sofrer ele mesmo qualquer enriquecimento, enriquecer indefinidamente o eu variável que obtém nele o seu alimento.

Num segundo andamento, a presença do ser torna-se *a nossa presença ao ser.* E

sem dúvida esta segunda fase da experiência inicial estava implicada na precedente mas ainda dela se não distinguia. Ser presente ao ser é apenas pôr uma marca, sem a qual a presença do ser não seria reconhecida. Com a nossa presença ao ser, a noção do eu aparece, mas ainda não sabemos o que ele é. É que ele não é senão aquilo em que se poderá vir a tornar. É essencialmente instável e sempre em vias de crescimento. Na origem, mais não exprime do que uma tendência e uma possibilidade. Procura também apoiar-se sobre um ser, do qual a presença superabundante é para ele penhor de um desenvolvimento indefinido. Compreende-se também porque é que a descoberta do eu precede logicamente a do seu conteúdo. É que este conteúdo é o efeito, como o vamos reconhecer numa terceira etapa, de uma escolha, e mesmo de uma apropriação prosseguida indefinidamente pelo eu no seio do ser total, graças à qual não cessa de constituir e de renovar sem trégua a sua própria natureza. Mas, a partir do momento em que distinguimos a presença do ser e a nossa presença ao ser, facilmente concebemos que o ser possa ser-nos sempre presente sem que nós mesmos lhe sejamos sempre presentes.

A mesma experiência comporta um terceiro grau: pois, após termos reconhecido a nossa presença ao ser, é-nos ainda necessário reconhecer *a nossa interioridade relativamente ao ser,* e, por isso, apercebermo-nos de que as duas observações precedentes mais não são do que uma só, — ou ainda que o ser do qual tínhamos descoberto a presença total e o ser que acabamos de nos atribuir a nós mesmos são um só e mesmo ser, considerado sob dois aspectos diferentes, — ou enfim que a noção mesma de ser é unívoca. Com efeito, a nossa interioridade ao ser não pode ser senão uma participação, e esta não é possível a não ser que o eu seja um pensamento homogéneo ao ser mesmo que pensa. Por consequência, as coisas devem passar-se como se fosse preciso pôr de antemão sob o nome de ser, o pensamento em geral, quer dizer, a realidade de todo o pensável, e captar imediatamente nela, sob o nome de eu, a condição actual sem a qual ser-nos-ia impossível exercer esse pensamento sob uma forma individual e limitada. Um todo que nos é presente e ao qual nós estamos presentes, sem sermos capazes de actualizar a sua presença sem forma de estados distintos senão por etapas — porque este acto recíproco de presença deve ser a obra da nossa natureza finita, — tais são os termos do problema que não é possível resolver senão assegurando a nossa intimidade ao ser através de um pensamento que, de facto, está sempre contido no ser, e, de direito, o contém sempre. Quanto ao intervalo entre o facto e o direito, é aberto pelo tempo que vai permitir à nossa individualidade realizar-se a si mesma pela sua própria operação.

Sem dúvida as três etapas que acabámos de distinguir são solidárias: o ser mostra-se primeiro ao eu que, descobrindo-se a si mesmo, deve necessariamente inscrever-se no ser. Mas é necessário preservar para cada uma delas o seu carácter original, se se quer que a formação da nossa personalidade, em vez de aparecer como uma criação autónoma, receba o seu sentido verdadeiro, que é sempre experienciado como uma participação.

7. A intimidade ao Ser não difere da intimidade para consigo mesmo

A presença do eu a si mesmo, ou a intimidade, não se distingue da sua presença ao ser. De facto, o eu não tem conteúdo algum próprio que não seja o conteúdo do ser, ou antes, este conteúdo é precisamente uma perspectiva sobre o ser total, de tal sorte que as duas operações pelas quais o eu se opõe ao ser e se inclui nele se identificam.

É pois um erro pensar que eu dou ao ser um carácter ilusório fazendo-o penetrar na minha própria intimidade. Pois a aquisição da intimidade, ou a descoberta do eu, consiste precisamente na sua penetração no interior do próprio ser. É que o ser não se pode distinguir da intimidade universal. Se nada pode haver que lhe seja exterior, nada há que seja para ele um simples espectáculo. Também é necessário confundi-lo com o exercício de uma pura actividade: e o eu não tem hipóteses de o encontrar a não ser que, em vez de se deixar dispersar pelo jogo das aparências, concentre a sua reflexão sobre o princípio secreto e invisível que lhe dá a si mesmo concomitantemente a agitação e o repouso.

Se bem que a interioridade do eu seja uma expressão adequada da sua interioridade ao ser, e, por via de consequência, uma participação na interioridade total do ser, é evidente que não pode esgotar esta última. Pois a nossa consciência não exprime senão uma das possibilidades de desenvolvimento que estão contidas no ser total: ora, todas elas fazem nascer uma consciência. No entanto, em cada consciência, a experiência do ser é de natureza exclusivamente espiritual: e basta que essa consciência seja obrigada a atribuir-se o ser a si mesma para que, desenvolvendo a sua acção no terreno mesmo do ser, descubra e demonstre ao mesmo tempo a sua competência para o conhecer. Daí, estas consequências aparentemente contraditórias mas que traduzem, no entanto, a mesma ideia: a saber, que nenhuma consciência pode transpor o seu horizonte individual, se bem que o possa fazer

recuar indefinidamente, e que todas as consciências podem, no entanto entrar em relação umas com as outras indo buscar alguns indícios à sua experiência comum e aprofundando, através de uma conversão interior, o sentimento da sua comum origem.

Mas a intimidade universal do ser dá a esta presença pela qual o ser se nos revela antecipadamente, a sua verdadeira significação e permite resolver uma dificuldade que faz nascer. Pois poder-se-ia alegar que nada mais há na presença do ser para além da presença do sujeito a si mesmo, ou ainda a presença ao sujeito dos seus próprios estados. Mas, desde logo, porque se atribui a si mesmo o sujeito limites? Porque, noutros termos, não pode, de imediato, actualizar e tornar consciente a sua própria presença a tudo o que é? Porque, por outro lado, não pode conceber o que o ultrapassa a não ser sob a forma de uma presença para um outro, quer dizer, de uma presença homogénea àquela em que ele se dá a si mesmo, mas que lhe é no entanto recusada? A experiência mesma do escalonamento da percepção no tempo, sem a qual nos seria impossível de representarmo-nos o nosso eu como distinto do ser total, sugere-nos já uma presença possível infinitamente mais vasta do que a porção do real à qual a nossa consciência está actualmente presente. Esta presença possível e escalonada tornar-se-ia uma presença real e simultânea para um pensamento muito mais potente do que o nosso. E então poder-se-ia conceber a presença do ser total como indiscernível do pensamento infinito.

Reconhecendo-se a possibilidade ideal de se dar a si mesmo toda a presença de que está actualmente privado, o eu reivindica um direito de incursão sobre todo o domínio do ser. Assim, nada se ganha pretendendo que a presença absoluta mais não é do que uma extensão da presença subjectiva, pois isso tem como resultado considerar esta como uma limitação da presença universal. É sustentar que a presença não muda de natureza quando o seu conteúdo aumenta. Assim, em vez de se limitar a dizer, com o subjectivismo, que não podemos sair de nós mesmos, é legítimo afirmar-se que *podemos penetrar em toda a parte,* precisamente porque, sendo interiores ao ser, temos de algum modo acesso a todas as partes da sua imensidade.

8. A Consciência é um diálogo com o Ser

O ser deve ser definido como a presença absoluta. Negando a presença absoluta, comprometeríamos no tempo o ser total bem como o ser finito, o que seria sem

dúvida uma iniciativa ilegítima, pelo menos se o tempo é uma determinação do ser e se se consente em admitir, em consequência que o tempo é interior ao ser e não o ser interior ao tempo: o tempo é somente a condição sem a qual o ser finito não poderia destacar a sua independência, fixar os seus limites e tornar-se ele mesmo o artesão da sua natureza.

Ademais, a presença total do ser está já implicada na simples experiência que o eu faz da sua própria existência. Pois, apesar do escalonamento dos seus estados no tempo, o eu está sempre presente a si mesmo, ou, noutros termos, não adquire existência senão inscrevendo-se por assim dizer em cada instante numa presença idêntica.

Mas alegar-se-á que toda a presença é mútua e que supõe, por consequência, uma distinção entre duas formas da existência já dadas que reúne de seguida através de uma relação. Que se tente, no entanto, conceber cada uma destas formas da existência isoladamente e anteriormente à ideia de uma presença absoluta, será impossível consegui-lo. A presença absoluta consiste precisamente no fundamento universal de todas estas existências separadas que se tornarão nela presenças mútuas, actuais e possíveis. É porque o ser finito não pode representar para si mesmo as coisas senão sob a forma da diversidade, que a presença absoluta deve necessariamente tornar-se para ele na omnipresença ou na *presença unânime*, belo termo pelo qual se exprime a colaboração espiritual de todos os seres particulares na manutenção do ser total, se bem que a actividade que põem em jogo para tal, longe de emanar de cada um deles se limite a remontar até à fonte onde nasceu.

Dado que a dualidade é a forma sob a qual a presença se manifesta, poderemos dizer do eu que está presente a si mesmo, quer dizer que os seus estados devem ser-lhe presentes. Assim, a vida do eu não cessa de se lhe opor e de o reunir a si mesma. Mas pode-se estabelecer entre o ser e as suas diferentes formas a mesma relação que entre o eu e os seus diferentes estados. Então, podemos dizer também, num certo sentido, do ser todo inteiro que é presente a si mesmo, quer dizer, considerando este ser como sendo formado por partes, que as partes estão sempre presentes ao todo e que o todo, se bem que sempre presente às partes, não o pode estar senão em potência relativamente à consciência de cada uma delas. Quem quer que medite no sentido destas fórmulas verá concordar nelas as exigências da lógica com os dados da experiência psicológica.

Se se mantiver alguma inquietude pretendendo que a presença totalmente pura, sem determinar de antemão a natureza do ser que está presente, não pode ser mais do que uma simples relação, responderemos que o sujeito finito se constitui efectivamente graças à relação que deve pôr ao seu alcance a natureza de um ser que ele não pode conhecer de outro modo: mas é a presença deste que dá à relação o seu verdadeiro fundamento. Se se insistir, sustentando que a ideia da presença absoluta não pode diferir da ideia da universal relação, concederemos com efeito que o ser se confunde com a soma de todas as relações que poderão alguma vez estabelecer-se nele: mas, pôr a sua presença absoluta, é sustentar que os actos vivos pelos quais todas essas relações são criadas devem solicitar-lhe, por um lado, o princípio da sua eficácia e do seu acordo, por outro lado, a condição que as torna possíveis e que exige que não fiquem jamais no estado de simples possíveis.

Por consequência, em vez de definir a consciência pela oposição do objecto e do sujeito, — o que arrisca a convidar-nos tanto, com o realismo, a fazer contraditoriamente do objecto uma realidade exterior à consciência, quanto, com o idealismo, a fazer dele paradoxalmente um simples estado do eu, — é necessário defini-la como um debate, um diálogo constante e no entanto infinitamente variado entre a parte individual e a parte universal da nossa natureza. Não somente é através deste diálogo que o ser revela ao eu a sua presença, mas é o próprio diálogo que faz nascer opondo-os e unindo-os concomitantemente os dois interlocutores; não existem antes dele, mas apenas nele e através dele. E, se bem que haja entre eles desigualdade e que um seja como um mestre e o outro como um discípulo, a ciência do discípulo não é diferente da do mestre: é ao mesmo tempo recebida e pessoal. Não se opõe à do mestre a não ser pela sua menor extensão. É mesmo o discípulo que num sentido cria o mestre e é a infinidade dos discípulos reais e possíveis que faz desta ciência uma ciência universal: esta não se realiza senão na totalidade dos espíritos, se bem que cada espírito lhe seja de algum modo interior.

9. A Presença do Ser ilumina a mais humilde das aparências

Nenhum pensamento pode ultrapassar em força, nenhum sentimento atingir em profundidade esta experiência perfeita em que o pensamento e o ser, o sentimento e o ser deixam de se distinguir porque se está em face de uma presença real. Quando esta presença é dada, é o esforço do conhecimento que

atingiu o seu ponto derradeiro, a nossa vida que encontrou a sua essência e a sua significação: fora desta presença, tudo permanece para nós em suspenso, tudo enfim acusa a fraqueza do nosso espírito e a miséria do nosso estado. E se se pretende que o que nos interessa, não é de todo esta presença pura, mas a natureza do objecto que nos é presente, invocaremos o testemunho de todos aqueles a quem esta experiência metafísica essencial é familiar, para sustentar que é a simples presença que releva o carácter de todo o objecto, que fora dessa presença o objecto mais não é do que uma sombra, um sonho ou anelo, que nela, pelo contrário, todos os objectos participam na mesma dignidade, porque cada um deles revela a sua participação no ser e que por esta participação comunicamos com o ser todo inteiro considerado na sua indivisível plenitude. Ora, como não teria esta comunicação infinitamente mais valor do que a posse de todos os objectos particulares? Como não daria a esta o seu ponto de perfeição inimitável?

Poder-se-ia pretender, é verdade, que, se a experiência que descrevemos é ao mesmo tempo universal e constante, se é implicada na apreensão de todo o objecto, e se é inseparável da actividade de todo o sujeito, é inútil insistir com tanta força e tanta complacência sobre um movimento tão comum, tão primitivo e inevitável. Mais ainda, não somos induzidos a pensar que as diferenças que existem entre os homens do ponto de vista da consciência, da acção ou da felicidade devem depender do conteúdo particular desta experiência mais do que da identidade da sua forma? Pensamos que não é assim. Pois trata-se, aqui como em toda a parte, do uso que devemos fazer da nossa atenção, naturalmente móvel e dispersa. Ora, se bem que a experiência em causa seja sempre actual, é-o a maior parte das vezes de uma maneira confusa e implícita: tende sem cessar a escapar-se-nos; e cabe-nos precisamente torná-la distinta e retê-la.

Entretanto, pode-se dizer que os homens em geral fazem o contrário. Estão preocupados sobretudo com preencher a presença, como se ela mesma fosse um quadro sem conteúdo. Assim, prendem-se ao objecto presente mais do que à presença desse objecto. Ora, sendo este objecto, para nós, o único meio de fruir da presença do ser, dá-nos, seja ele o que for, a realidade do todo, pois dela só se destaca porque é um seu aspecto. Pelo contrário, se a presença mais não é para nós senão um meio de obter a posse de tal objecto, nada poderá satisfazer-nos: pois esse objecto particular e fugitivo, tornando-se para nós num fim, não pode deixar de nos decepcionar; logo nos desvia imediatamente para outros objectos particulares e fugidios como ele e nos faz oscilar sem demora entre a impaciência do desejo e o amargor do arrependimento.

É uma observação familiar aquela que nos diz que não há situação, por mais humilde que seja, que não permita ao homem dar-se a si mesmo o mais alto destino espiritual; por outro lado, qualquer que seja a extensão sobre a qual a sua acção se manifeste, qualquer que seja mesmo a duração da sua vida, pode permanecer interiormente desamparado e impotente. É que nem a grandeza, nem a pequenez dos acontecimentos visíveis com os quais se encontra amalgamado não contribuem para acrescentar ou diminuir o seu bem verdadeiro, que reside na intimidade do seu contacto com o ser. Mais ainda, esses acontecimentos só têm grandeza ou pequenez segundo a escala da nossa ambição: tornam-nos igualmente descontentes se nos ligarmos apenas àquilo que os distingue, quer dizer, à sua realidade aparente, e se somos incapazes de captar neles a presença do todo, relativamente ao interior do qual nada há que nos não dê acesso. Mas é necessário então que deixem de ser para nós coisas, para se converterem nos instrumentos de uma operação que nos permite aguçar e aprofundar indefinidamente o sentimento da nossa comunhão com o ser e, por assim dizer, da nossa filiação relativamente a ele. Assim, como se vê, e por uma espécie de paradoxo, é a indiferença face a todos os objectos que dá a cada objecto o seu valor absoluto.

SEGUNDA PARTE - A IDENTIDADE DO SER E DO PENSAMENTO

1. O Pensamento não se distingue do Ser senão pelo seu inacabamento

Se bem que o ser envolva e ultrapasse de direito todo o pensamento actual, não se é obrigado de facto a encerrá-lo nos limites deste último? Como seria possível de outro modo ter-se dele a experiência e mesmo falar-se dele? Sem dúvida, parece, dado que o pensamento é uma determinação do ser, que o ser deve poder ser considerado como o género e o pensamento como a espécie. Mas então não deveremos dizer que estamos a lidar com um género do qual conhecemos apenas uma espécie? Mais, não pudemos pôr o género senão atribuindo-lhe imediatamente os caracteres da espécie, isto é, fazendo do ser um pensamento possível que é um pensamento não actual.

Entretanto, verifica-se que esta definição é justificada pela análise da operação mesma do conhecimento. Se, com efeito, no momento em que o pensamento se põe, aparece sempre como o acto de um sujeito finito, se é sempre fragmentário e inacabado, mas se é verdade que recebe o seu movimento de mais alto, mesmo quando busca e tacteia, se, por fim, se aperfeiçoa com o tempo conformando-se cada vez mais estreitamente com o seu objecto, perguntar-se-á como pode conceber esse objecto que distingue de si próprio e com o qual aspira a identificar-se. Dizendo que não pode considerar o objecto senão como a sua própria realização ou a sua própria perfeição, quer dizer-se que o objecto não está, relativamente ao pensamento, num universo separado, que não é dado ao pensamento tomar posse do objecto graças a uma espécie de repouso ou de renúncia deixando o último invadir a sua própria potência passiva e receptiva, como sustentam certos defensores da intuição, mas que, pelo contrário, o objecto não pode, no momento em que é atingido, dar ao pensamento uma satisfação plena a não ser porque se confunde com o seu puro exercício, de tal modo que, se o conteúdo do real parece ter-se tornado de uma transparência absoluta, é

porque de facto esse conteúdo desapareceu: só então não opõe ao espírito qualquer resistência, nem mesmo essa resistência puramente lógica que cria a dualidade.

Verifica-se assim, uma vez mais, que o nosso pensamento se encontra colocado a meio caminho entre um objecto ainda desconhecido, do qual destaca, por análise, uma série de aspectos que formam os estados da consciência subjectiva, e um objecto perfeitamente conhecido, que é o termo do seu esforço, que recobre o objecto primitivo ao qual se tinha inicialmente aplicado, e que deve ser concebido de ora em diante como uma ideia pura, se bem que a consciência, inseparável do indivíduo e distinta por essência do objecto que envolve, se retire necessariamente deste no momento em que, pela sua mesma plenitude, se vem com ele confundir. A distância entre o pensamento e o ser é pois a distância entre um pensamento inacabado e um pensamento acabado, entre um pensamento que se busca e um pensamento que se encontra.

Compreende-se, pois, porque é que há entre a ideia e o real ao mesmo tempo homogeneidade, distinção e ligação. Há entre eles homogeneidade, ou noutros termos apenas o semelhante pode conhecer o semelhante, pois o pensamento deve participar do ser e o ser ao qual o pensamento se aplica não pode ser ele mesmo pensamento senão como um pensamento sem limitação. Há entre eles uma distinção, pois esta distinção é a condição sem a qual um pensamento individual, limitado e imperfeito, mas capaz de progresso, quer dizer uma consciência, não poderia constituir-se. Por fim, a ligação entre estes dois termos é a lei segundo a qual, no seio de um pensamento total, se insere um pensamento particular que recebe do primeiro ao mesmo tempo a sua origem e a sua essência, mas que se move no tempo e que, para tornar sua a actividade primitiva na qual participa, deve romper a unidade desta opondo o ser ao pensamento e procurar seguidamente uni-los empiricamente num admirável circuito, sempre recomeçado e sempre incapaz de ser fechado, que constitui a comovente vida de todos os espíritos finitos.

2. O Pensamento do Ser traz já em si o Ser mesmo que pensa

No momento em que o pensamento se distingue do ser para no-lo revelar, é necessário, no entanto, que o consideremos como possuindo em si mesmo o ser, quer dizer, como sendo de antemão uma determinação do ser. Assim, dado que o

pensamento do ser é também ele um ser, deve possuir relativamente ao seu objecto uma competência e um privilégio que a ideia de homem nunca possuirá, não apenas no que diz respeito à ideia de ser, mas mesmo com respeito ao homem. É devido a esta característica que o pensamento do ser acusa de um lado a sua potência e a sua fecundidade de outro a sua distinção relativamente a todos os pensamentos particulares aos quais deve fornecer necessariamente uma garantia e um ponto de apoio.

Encontramo-nos aqui em presença do círculo vivo no qual o nosso pensamento se enclausura a si mesmo desde a sua origem e em cada um dos seus movimentos. Este círculo é o verdadeiro termo primitivo que toda a filosofia busca inicialmente para dar um fundamento sólido à série das operações do pensamento; mas é um termo que não convém esquecer uma vez encontrado, no momento em que se percorre sucessivamente no tempo os outros anéis da cadeia. Justifica todos os actos particulares do nosso espírito, que o implicam, mas que o dividem. Está constantemente presente em cada um deles. Pode-se enunciar sob a forma seguinte: o pensamento do ser é adequado porque é recíproco do ser do pensamento, ou, noutros termos, porque é necessário inscrever no mesmo ser a sua operação e o seu objecto.

No momento em que se insiste, como se faz sobretudo depois de Descartes, no interesse que apresenta a descoberta do pensamento por si mesmo, não se aprecia devidamente o verdadeiro alcance dessa descoberta, que não é tanto o de dar ao nosso ser próprio um carácter puramente subjectivo, mas o de lhe abrir um lugar, graças a essa forma subjectiva, no interior do ser absoluto cuja presença nos é então revelada pela revelação da existência mesma do nosso eu. É uma das ilusões mais curiosas da inteligência crer que, quando encontrámos o pensamento, precisamos de um novo esforço do próprio pensamento para que atinja o ser através de uma espécie de salto perigoso que daria para fora das suas próprias fronteiras. É igualmente impossível defender que o ser é transcendente ao pensamento e que o pensamento, permanecendo fechado em si mesmo, é incapaz de encontrar alguma vez o ser, dado que o pensamento não se pode pôr sem pôr o seu ser, quer dizer, sem pôr o ser indivisível que determina.

Entretanto, a maior parte dos homens considera uma existência de pensamento como não sendo existência alguma; e busca o verdadeiro modelo da existência na limitação que o pensamento recebe no momento em que choca com os dados da sensibilidade. Mas o carácter distintivo de um espírito filosófico é sem dúvida o de ser capaz de considerar as ideias como tendo uma existência no

entendimento, o qual, se bem que estando ligado à existência que os objectos possuem na sensibilidade, não lhe é inferior em dignidade: outrossim a função do pensamento é exclusivamente a de distinguir as opiniões individuais das ideias verdadeiras, isto é, universais. Em vez de opor a fugacidade da ideia à estabilidade relativa do objecto, aperceber-se-á então que, se bem que a ideia seja um acto e sem dúvida porque é um acto, ultrapassa infinitamente todos os objectos em resistência e em duração. Prova o seu ascendente sobre todos os que, não somente na operação pela qual tenta apreendê-los, mas mais ainda na operação pela qual nos permite modificá-los e mesmo engendrá-los, evocando assim naturalmente no nosso espírito a imagem admirável pela qual Platão queria que os ob-jectos fossem como sombras e as ideias como os seus corpos.

Uma vez pois que se consolidou esta certeza que o pensamento ou a ideia é uma existência real, digamos simplesmente uma existência como as outras e nem mesmo uma existência privilegiada, — pois é uma algo de singular que a existência privilegiada do pensamento não seja utilizada senão para destruir, em vez de fundar, a noção de existência em geral, — uma vez que, revertendo o argumento familiar a todos os pensadores idealistas, haja o hábito de considerar não somente todos os seres como pensamentos, mas todos os pensamentos como seres, não nos contentaremos com pôr o pensamento do ser no mesmo plano de todos os outros. Reconhecer-se-á que tem um valor absoluto e que é a única ideia que é necessariamente adequada ao seu objecto. Toda a ideia geral possui, com efeito, um excesso de potência que lhe permite exceder o seu objecto e um defeito de riqueza, pelo qual permite ao objecto, por sua vez, transcendê-la. Mas é contraditório que a ideia simples do ser possa exceder o ser, pois nada o excede, ou ser por ele excedida dado que ela mesma o contém: desempenha, pois, relativamente ao ser, ao mesmo tempo, o papel de continente e de conteúdo; há entre ela e o seu objecto uma espécie de reciprocidade, o que significa que é de entre todas as ideias a única que é ao mesmo tempo uma intuição.

Todas as outras ideias evocam, distinguindo-se ao menos teoricamente do seu objecto e por maioria de razão do ser do seu objecto, uma margem entre o possível e o real que a ideia do ser total abole necessariamente. Mas, se as ideias tomadas em si mesmas são seres, este mesmo carácter basta para que a ideia do ser adquira um privilégio ao qual as outras não podem pretender, pois ao dizer que a ideia de ser é um ser, obtém-se entre a representação e o objecto uma exacta sobreposição, que não poderia ser realizada nem pelo pensamento do azul, nem pelo próprio azul, nem pelo pensamento da árvore, que não é em si

mesmo uma árvore.

Sabemos, por outro lado, que nada se ganha ao dizer que o ser ao qual o pensamento se aplica é diferente do próprio ser desse pensamento. Onde quer que se encontre o ser, encontra-se todo inteiro porque a sua noção é simples e indecomponível. E como não se pode distinguir o ser e o todo, é evidente que o ser do pensamento, mesmo se é qualificado num segundo momento como o acto de um sujeito, devese identificar com o ser sobre o qual se aplica o pensamento, mesmo se é qualificado correlativamente como o objecto desse acto ou como um estado desse sujeito.

3. A ideia do Ser contém todas as ideias particulares

Dir-se-á que, qualquer que seja o modo como o ser possa ser considerado, é sempre o pensamento que o considera e que este não deve por consequência atingir sob esta designação mais do que uma ideia e mesmo a mais abstracta de todas? Assim, atribuindo ao pensamento uma espécie de ascendente em relação ao ser, do qual se faz um objecto para o pensamento, é-se levado a olhar o ser como uma ideia particular entre muitas outras. O problema metafísico põe-se então sob a forma seguinte: entre todos os termos possíveis do pensamento, há um que mereça propriamente o nome de ser, qual é este termo e que direito temos nós de o pôr?

Para que o ser se torne numa ideia particular é necessário defini-lo, quer dizer limitar a sua ideia de qualquer modo, opondo-o a qualquer outra ideia que seria limitada de modo diferente. Mas esta iniciativa choca com dificuldades inultrapassáveis. Pois se se tenta apreender o ser sob a forma de uma ideia independente, distinguindo-a de todas as outras ideias que formam justamente o seu conteúdo, vê-se essa ideia empobrecer pouco a pouco, depois volatilizar-se e desaparecer. Tornase impossível determiná-la, dado que todos os caracteres que se tentaria atribuir seriam objecto de qualquer outra ideia particular. Assim a ideia de ser seria a mais deficiente de todas e, por uma espécie de paradoxo, seria a mais distanciada do seu objecto e a mais próxima do nada.

No entanto, não é por isso que se deixa de opor o nada ao ser. Mas isto não pode ser feito senão conferindo agora àquele qualquer realidade, ao menos como objecto de pensamento: torna-se, assim, o acto positivo pelo qual a ideia de ser é negada. E, desde logo, é-se naturalmente inclinado a introduzir entre o ser e o nada uma série de termos intermédios que exprimem precisamente toda a

riqueza do mundo. Entre a simples afirmação e a simples negação, vêm posicionar-se todas as operações mistas que participam de um e do outro e pelas quais apreendemos todos os objectos particulares.

Mas isto são artifícios da lógica pura destinados a dar-nos a ilusão de reconstruir o mundo no abstracto, quando nada mais fazemos do que introduzir nele a nossa actividade concreta e participada. É evidente que não nos devemos espantar se numa tal concepção nenhuma ideia assim isolada possa coincidir com o ser, a ideia do ser menos ainda do que todas as outras, se bem que todas, mesmo a ideia do nada, participem do ser. É que, na realidade, é necessário distinguir tantas formas do ser quantas os termos aos quais o pensamento se aplica. Neste sentido, todo o objecto de pensamento é em si mesmo um ser, mesmo o nada: dado que não se pode nomear sem ter dele uma ideia actual, havendo contradição em querer opô-lo ao ser e por conseguinte em querer pô-lo fora dele. De um modo mais geral, todos os termos que se distinguem do ser são seus aspectos. Todas as ideias abstractas são obtidas por uma análise do ser, mas o ser que as contém todas e que é o princípio vivo da sua separação e do seu acordo é também a única ideia que não é nem separada nem abstracta. Assim, perguntando qual é o termo ao qual o ser convém, inverte-se de uma maneira ilegítima o verdadeiro problema: pois o ser não é um termo especificado, mas cada termo é uma especificação do ser total.

Se o ser não pode ser considerado como uma ideia separada é porque seria necessário para a obter repartir previamente pelas ideias particulares todos os seus atributos. Mas então qual poderia permanecer como seu atributo próprio? É por esta razão que é mais fácil recusar-lhe qualquer atributo do que reservar-lhe um privilegiado; por mais pobre que se possa imaginá-lo, ser-se-á incapaz de o caracterizar. Mas pode-se recusar-lhe sem inconveniente qualquer atributo na condição de ser através de uma operação positiva e não negativa que permita considerar todo o atributo possível como contido nele, desde que se começa a determiná-lo. É o sinal de que a verdadeira ideia do ser não se distingue do próprio ser e de que, em particular, em vez de pôr o pensamento previamente ao ser com o fim de lhe permitir, de seguida, pôr a sua noção — o que não consegue fazer então senão de um modo puramente nominal — é necessário inscrever primitivamente o pensamento no ser de modo a que todas as determinações que o pensamento opera, no momento em que surgem, apareçam também como determinações do ser.

Nada espanta agora que a ideia de ser possa ser considerada como sendo de

todas as ideias aquela que tem ao mesmo tempo o máximo de generalidade e de riqueza. É que precede ao mesmo tempo a divisão do mundo em indivíduos independentes e a sua divisão em ideias distintas: é a fonte comum de onde bebem estes dois tipos de divisão. Poder-se-ia defini-la tanto como uma ideia perfeita, isto é, a única ideia que é capaz de se juntar ao concreto, quanto como um indivíduo perfeito, quer dizer, o único indivíduo capaz de gozar de uma independência absoluta. É que a ideia de um ser puro é precisamente a ideia de uma actividade cuja operação, não recebendo limitação alguma, não se oporia a qualquer outra, dado que contém na sua unidade a eficácia de todas com a lei mesma da sua oposição, e não conheceria portanto qualquer recomeço uma vez que, desde que se exerce, atinge imediatamente a perfeição plenária do seu exercício.

Dizer agora que esta ideia é minha, é dizer não apenas que é o princípio actual que permitirá ao meu pensamento individual renovar infinitamente a sua operação participada, mas que o meu pensamento se individualiza através da sua ligação a um corpo privilegiado que lhe fornece ao mesmo tempo o centro original da sua perspectiva e a sua coloração afectiva, — de tal modo que não podendo eu pensar algo que não seja o ser, é também necessário que, em cada instante, eu sinta que sou eu quem o pensa.

4. O Ser é a totalidade do possível

É necessário definir o ser não como o que é conhecido, mas como tudo o que pode sê-lo, ou ainda como o objecto absoluto de um pensamento adequado e, porque este pensamento se confunde com o seu objecto, como o Pensamento perfeito. (Apreende-se bem aqui a originalidade dos dois termos *absoluto* e *perfeito* ao mesmo tempo que a sua relação. O absoluto é anterior ao pensamento individual, mas funda-o e é por esta razão que este é relativo. A perfeição é o termo para o qual tende o mesmo pensamento individual através da série infinita das suas operações, que não poderia terminar senão desaparecendo ele mesmo: permanece imperfeito tanto tempo quanto tiver uma existência separada).

Mas uma tal concepção não se confina a uma realização prévia ilegítima e puramente verbal de todo o possível? Não consiste em recolher e em solidificar num termo único e transcendente, ser absoluto ou pensamento perfeito, todos os actos de conhecimento que todos os seres limitados poderão alguma vez

realizar? O que mais choca os empiristas nas Ideias de Platão ou na Substância de Espinosa é sem dúvida que estes dois filósofos, em vez de tomar como modelo do ser o fenómeno, apoiaram este numa realidade mais estável mas também mais rica e mais fecunda, se bem que não ultrapasse no entanto todos os fenómenos senão apenas pela superabundância das possibilidades, da qual cada fenómeno exprime uma manifestação particular e isolada. Evita-se assim fazer do ser um termo abstracto obtido por um processo de generalização, com o fim de nele acumular, em virtude de uma simples operação de linguagem, todas as propriedades que a experiência nos revelará nele, sucessivamente.

Entretanto, o possível está ligado ao ser mais intimamente do que se crê. Em primeiro lugar, é um ser de pensamento, o que quer dizer não que não é um ser verdadeiro, mas que é um ser do qual o pensamento mal começa a tomar posse. É mesmo porque o pensamento mais não faz do que aflorá-lo que é considerado como uma pura criação do pensamento, opondo-lhe o ser actual, quer dizer, um ser mais bem determinado e do qual o pensamento já reconheceu alguns caracteres essenciais. Pois o pensamento sente-se mais livre no seu primeiro ímpeto do que no seguimento das iniciativas necessárias pelas quais se decalca sobre o real para o recobrir com fidelidade: parece, à medida que se enriquece, que procura repelir e perder pouco a pouco, pelo excesso próprio da sua actividade, a subjectividade que era inseparável do seu primeiro acesso à existência.

Há mais: o possível não é somente um acto de pensamento indeterminado e que se encontrará esquecido quando o pensamento atingir o real; não somente este acto inicial permanece presente em todos os actos ulteriores que o desenvolvem, mas estes mesmos actos ulteriores exprimem, cada um por sua conta, um sistema de possibilidades mais complexo. No momento em que o pensamento capta um objecto, a operação pela qual este objecto é apreendido, enquanto se distingue deste objecto, constitui precisamente a possibilidade deste objecto. Assim o possível revela-se-nos através da actividade do pensamento considerada tanto no seu movimento como na multiplicidade indefinida das suas operações. Confunde-se com a existência mesma de um pensamento total, seja tendo em vista a integralidade da sua potência, seja encarando-se todo o detalhe das manifestações pelas quais aquela se exprime. Mas então a distinção entre o ser e o possível é abolida.

No ponto a que chegámos, pôr o ser é pôr todo o possível. Este possível não é de modo algum um abstracto, dado que é idêntico à universalidade do acto puro:

não se torna um possível imperfeito a não ser pela participação imperfeita de determinado ser finito, se bem que dando o ser a todos os indivíduos, a todas as suas operações, a todos os seus estados, a todos os fenómenos aos quais se aplicam, não lhes dá senão um bem do qual goza eternamente.

A oposição do possível e do ser, como a do objecto e do pensamento, é pois produzida pela individualidade, e o intervalo que os separa pode ser considerado como a condição do seu nascimento: em si não tem significado. Mais ainda, como se poderiam conceber os ob-jectos não percebidos senão como os objectos possíveis de um pensamento que no instante não se exerce, e por consequência o pensamento que não se exerce senão como capaz de actualizar todos os objectos reais para além da esfera do pensamento que se exerce? Aconteceria mesmo, se se quisesse confundir o ser, como se faz frequentemente, com a actualidade do dado, que tudo seria então representado de um modo mais adequado pela ideia do possível do que pela ideia do ser; mas esta representação não seria, no entanto, válida senão aos olhos de um indivíduo finito, e este não deixaria de reconhecer que todo este possível, que marca relativamente a si os limites da sua participação, possui face ao seu ser participado uma dignidade e uma eficácia singulares, pois é nele que bebe o ímpeto da sua actividade e a matéria do seu porvir. Há mais: poder-se-ia dizer, por uma espécie de inversão, que se, no que respeita ao ser finito, o ser total parece uma pura possibilidade, inversamente, no que diz respeito ao ser total, o qual permanece sempre inalterado, qualquer que seja o destino dos seres finitos que abriga no seu seio, estes permanecem, mesmo quando se actualizam, possíveis sempre disponíveis e que podem sempre ser repostos em jogo.

Mas admitindo, como se faz frequentemente, que o possível é mais rico do que o ser, deixa-se entender que o ser pode ser considerado como exprimindo somente um aspecto do possível. É o contrário que é verdadeiro. Os possíveis particulares são sempre tirados do ser, são obtidos pela subtracção das suas determinações. Não são distinguidos uns dos outros senão para permitir ao indivíduo participar no ser através do duplo jogo da sua inteligência e da sua vontade, constituindo livremente a esfera do seu conhecimento ou a da sua acção. Mas isto mesmo obriga-nos a afirmar que todos os possíveis reunidos não se distinguem já do próprio ser. E pode-se dizer então que o carácter mais profundo do ser é precisamente a possibilidade viva pela qual não cessa de se realizar.

5. O Ser de uma coisa é idêntico à reunião de todos os seus atributos

Pode-se recear que os caracteres que atribuímos ao ser não pareçam de todo respeitar a distinção clássica entre a noção de existência e a de realidade. Com efeito, pensa-se em geral que se a existência é sempre idêntica a si mesma, é porque é abstracta e a mais pobre de todas as noções, enquanto a realidade, que ao contrário é plenamente determinada e indiscernível da totalidade do concreto, deve receber uma infinidade de formas diferentes todas irredutíveis umas às outras. Assim, a existência poderia ser aplicada, como todas as noções gerais, a uma multiplicidade infinita de objectos, mas não poderíamos apreender tal objecto real senão numa experiência particular especificamente diferente de qualquer outra.

Ora o que procuramos atingir com efeito, é a noção de existência pura, mas cremos que, aí onde a existência é dada, a realidade também o é. E sobre este ponto estamos de acordo com o senso comum contra a especulação. Não se pode falar da existência de uma coisa sem ao mesmo tempo admitir a presença nela da totalidade das suas determinações. Ora, se se supõe contrariamente que a existência é um simples esquema conceptual ao qual é necessário juntar, para lhe dar um valor concreto, um conjunto de qualidades, admite-se de um modo contraditório que se pode pôr uma existência pura que não seria a existência de coisa alguma — nem mesmo a existência de uma ideia, dado que uma tal existência seria concreta e plenária na sua ordem, — mas uma pura existência em ideia, à qual se conferiria de seguida uma espécie de existência nova que seria a única existência real, no dia em que se enriquecesse com atributos que, sem participar primitivamente no ser, seriam capazes no entanto, unindo-se àquela existência abstracta, de engendrar a existência concreta.

Mas quem não vê que a existência, em vez de ser uma espécie de esquema abstracto e por assim de quadro nocional de todas as outras noções, exprime, pelo contrário, a plenitude perfeita de cada uma delas? Com efeito não é senão quando um acto intelectual está inteiramente determinado e quando nada mais há nele de abstracto, quer dizer de inacabado, que coincide com a realidade. Até então, a distinção persiste sempre entre o conhecimento e o ser: mas a perfeição de um conhecimento retira àquela o seu carácter subjectivo, despe-a das orlas nas quais a encerra a perspectiva de cada consciência e permite-nos por consequência confundi-la com o próprio ser. E se se pretende que

essa perfeição não pode ser senão ideal, estamos prontos sem dúvida para o reconhecer, mas perguntamo-nos como, num conhecimento imperfeito, se realiza a distinção entre a representação e o objecto, senão considerando o objecto como uma representação que seria perfeita. Não nos devemos espantar, em seguida, se a noção de consciência implica sempre uma limitação do ser pensante sem a qual a representação e o objecto representado seriam indiscerníveis. Mas desde logo dá-se conta de que o ser é sem dúvida a mais rica de todas as noções, dado que não podemos empregar este termo legitimamente senão quando o conhecimento nada mais encontra para acrescentar à imagem que realiza do real. É que então, em vez de nos encontrarmos em presença de uma imagem, nos encontramos em presença do próprio real.

Objectar-se-á que, se esta ideia da completude se confunde com a ideia mesma do ser, não há uma só ideia do ser mas uma infinidade, tantas espécies de ser quantos os objectos diferentes formados por um conjunto definido de atributos particulares. Mas não se pode desconhecer que a noção de completude permanece a mesma quaisquer que sejam os diferentes elementos cuja reunião constitui precisamente aos nossos olhos cada objecto individual. E este paradoxo recebe uma justificação se nos apercebemos, por um lado, que no interior de todo o objecto há uma riqueza inesgotável de atributos, por outro lado, que cada objecto se encontra de facto religado a todos os outros, de tal modo que os diferentes objectos contêm em si o mesmo todo e que não se distinguem senão pela visão ou perspectiva original que cada um nos abre sobre si mesmo. Vê-se pois que, se é através da sua ligação com todos os outros que cada objecto se realiza e se completa, a noção de ser ou de completude é em toda a parte a mesma. Confunde-se com a própria noção deste universo indivisível, no interior do qual cada termo particular está suspenso dos mesmos fios inumeráveis que vêm entrecruzar-se nele e em nós.

Em resumo, apreender o ser de uma coisa, é apreender a sua perfeição própria, que não difere da perfeição do todo de que faz parte. E por consequência esta noção da existência, que é na aparência a mais exígua de todas, exprime ao mesmo tempo o último ponto que pode atingir o enriquecimento de uma noção qualquer, assim que deixa de ser abstracta. No ponto ao qual se acabou de chegar, a existência não é mais uma coisa, retoma a identidade com o acto infinitamente fecundo com o qual se tinha identificado antes de a análise ter posto ao nosso alcance a diversidade dos aspectos do mundo. Pois é somente a um acto que se pode pedir que apresente essa unidade de uma indivisível acuidade no interior da qual é necessário tornar mais íntima a

infinidade das determinações pelas quais, em cada instante, actualizamos, sob a forma de um dado particular e limitado, as diferentes etapas da nossa vida participada.

6. O Pensamento Total e a Totalidade do Ser são indiscerníveis

Sabemos que o pensamento do ser se confunde com o próprio ser: de facto, o argumento fundamental que prova que a noção de existência é rigorosamente adequada ao seu objecto, e que por isso nos situa de imediato no centro de toda a especulação filosófica, é o que se retira da existência necessária do próprio pensamento, no momento em que ensaia assegurar-se da existência do seu objecto. Com efeito, no acto mesmo pelo qual o nosso pensamento tenta em vão pôr a existência de um objecto que existiria independentemente dele, não pode senão pôr a sua própria existência. Ora, a originalidade e o valor do pensamento do ser devem resplandecer face a todos os olhos assim que se apercebam de que o pensamento do ser possui ele mesmo inevitavelmente o ser. Esta observação explica-nos, mais ainda do que a simplicidade da sua noção, porque é que o ser é, de entre todos os pensamentos que podemos ter, o único que é adequado.

Mas há aqui o indício de uma relação mais estreita e mais radical ainda entre o pensamento e o ser. Pois, se o pensamento do ser parece ser um pensamento privilegiado, é porque não se distingue do pensamento universal, no interior do qual todos os pensamentos particulares estão contidos. Por consequência, é conveniente observar, não somente que, por detrás da distinção de facto entre o pensamento e o seu objecto, uma identidade de direito deve necessariamente ser presumida, — sem o que o pensamento não poderia jamais actualizar em si o seu objecto, — mas ainda que o pensamento contém em si todo o pensável, do mesmo modo que o ser contém em si tudo o que é. Não nos podemos contentar com pretender que a universalidade destes dois géneros provenha apenas da sua extrema abstracção e que é pelo seu próprio vazio que coincidem, pois que, pelo contrário, é o acto universal do pensamento que é o fundamento de todo o pensamento concreto, assim como é a participação no ser universal que dá um direito de acesso ao mundo a todos os indivíduos particulares.

Assim, se de um lado nada há de estranho relativamente ao ser e o pensamento é ele próprio um ser, se de outra parte nada há de estrangeiro ao pensamento, e o

próprio ser é um objecto do pensamento, é a prova de que o pensamento e o ser devem necessariamente confundir-se aí onde, fazendo abstracção da sua limitação mútua ou, o que dá o mesmo, tomando-os em conjunto, considerarmos o pensamento e o ser, não propriamente na sua soma, mas no princípio comum que funda, graças à sua própria oposição, a realidade original de cada um destes dois termos.

Se há pois identidade entre a totalidade do pensável e a totalidade do ser, não se estranhará mais que os caracteres mais íntimos da existência possam tornar-se-nos acessíveis no próprio pensamento, sem que corramos por isso o risco de tornar a existência subjectiva desde o princípio. Igualmente se compreenderá porque qualquer ideia particular não se pode separar de um objecto sensível, ao qual ultrapassa em generalidade e que a ultrapassa, por seu lado, em riqueza, pois sem esta distinção o sujeito não poderia encontrar um termo ao qual se aplicasse e a consciência não poderia nascer; mas compreender-se-á porque, ao mesmo tempo, a ideia de ser, que contém em si concomitantemente todas as ideias e todos os objectos, não deixa subsistir distinção alguma entre si mesma e o seu próprio objecto. O mesmo é dizer que, enquanto há uma oposição entre os caracteres do objecto particular e os caracteres do pensamento que o apreende, é preciso admitir que o pensamento que busca o ser possui em si primitivamente o ser mesmo que procura.

Entretanto, chocamos com uma nova dificuldade; com efeito, o pensamento do ser, captado no próprio ser do pensamento, não será uma pura ilusão, ou pelo menos um pensamento sem consciência? Pois a dualidade do acto e do objecto é, parece, uma condição sem a qual a consciência deva desaparecer. Assim, ver-se-ia o ser escapar ao pensamento em razão da sua própria presença no acto de pensamento, tão seguramente quanto lhe escapava no objecto de pensamento tornando-se, segundo o idealismo, uma pura representação.

De facto, não se trata mais aqui, para o pensamento, de buscar aproximar-se mais e mais de um ser distinto de si e com o qual não pode sem dúvida jamais identificar-se, sob pena de se dissipar. Se a experiência de um objecto nunca é distinta desse mesmo objecto, e se é o pensamento desse objecto que se distingue da sua existência, vê-se imediatamente que se pode aplicar facilmente o primeiro princípio ao pensamento, que não pode ser distinguido da existência do pensamento: quanto ao segundo princípio, não é possível que haja um pensamento do pensamento diferente da existência do pensamento (nem por consequência da existência em geral), pois este pensamento é

necessariamente o mesmo que o pensamento que pensa. Se há aqui entre os termos que se opõem uma reciprocidade, um círculo, ou uma regressão que vai idealmente até ao infinito, é porque entre o pensamento pensante e o pensamento pensado há uma distinção de razão, mas não há qualquer distinção real.

É pois o indício que o pensamento pensante e o pensamento pensado se recobrem do mesmo modo que o ser do pensamento e o pensamento do ser. Por conseguinte, poder-se-á dizer ainda, em certo sentido, que o pensamento adequado ao ser é um pensamento sem consciência, mas é porque, ultrapassando com efeito a consciência, se bem que implicado por ela, é idêntico ao próprio ser, quer dizer a esse termo comum do qual toda a consciência recebe ao mesmo tempo a eficácia da sua operação e o objecto ao qual se aplica.

É pois porque o ser está demasiado próximo do pensamento, pois ainda faz parte dele no momento mesmo em que dele se distingue para o envolver, que lhe parece que este último não o percebe. E, de facto, o pensamento não poderá nunca ter do ser uma representação que possa realmente projectar defronte de si. Mas é o indício da sua potência a respeito do ser e não da sua enfermidade. Pois o conhecimento é um esforço para possuir o ser e, se não pode nascer de outro modo que não seja parecendo distanciar-se para o contemplar como a um espectáculo, morre do excesso mesmo da sua perfeição, pois que atingindo o seu objectivo é necessário que venha de novo a confundir-se com ele.

No entanto, esta oscilação infatigável e este perpétuo movimento de vai-e-vem entre um pensamento que nunca se esgota e um objecto que não cessa jamais de o prover, permitem precisamente introduzir entre estes dois termos, que de direito se recobrem, as operações particulares de uma consciência que opõe a e sobrepõe em cada ponto a ideia, pela qual o objecto é apreendido, ao objecto, pelo qual a ideia recebe uma determinação e um conteúdo.

7. O Ser é um Acto omnipresente não uma soma

O ser pode ser considerado de dois pontos de vista segundo se intente abarcá-lo na multiplicidade infinita dos objectos aos quais a sua noção se aplica, ou segundo se intente captar em cada um deles a multiplicidade infinita dos caracteres que o pensamento aí descobre, sucessivamente. Nestas duas operações afirmar-se-á que se trata apenas de uma passagem ao limite, — pelo menos se se partir da experiência do particular —, e que uma passagem ao limite é sempre

hipotética, poder-se-á mesmo dizer quimérica. Também não é juntando, por um lado, objectos finitos que se atingirá o ser total, ou a própria existência do universo, nem juntado, por outro lado, os caracteres particulares que se alcançará jamais o ser individual, ou a plena realidade de uma parcela qualquer do concreto.

Mas esta impossibilidade de alcançar o ser através de operações de totalização, e, no entanto, a necessidade de o pôr, provam precisamente que a sua noção é primitiva e que a descoberta dos seus diferentes aspectos é um efeito da análise. Ora, não há vários modos de entrar no ser, e a identidade da noção de ser, que permanece sempre misteriosa se o ser for definido através de uma síntese de termos, todos diferentes, destinada a dar conta do seu advento, explica-se melhor se a existência de cada termo aparece como uma delimitação do mesmo todo, quer dizer, como um testemunho da presença de todos esses termos num universo único. Assim, não há diferença de natureza entre o todo do universo, que chama à existência todos os indivíduos que o realizam, e o todo do indivíduo, que não somente deve inscrever-se no todo do universo, mas que o exprime à sua maneira e o convoca à existência para se manter.

É a razão pela qual os filósofos estão de acordo em admitir que o todo se encontra presente em cada uma das suas partes, o que pode ser tornado inteligível, na consideração do universo material, observando que cada ponto é um nó de relações que reúnem esse ponto a todos os outros e, na consideração do universo espiritual, observando que nenhum pensamento particular se basta e que cada um deles implica todos os outros.

Está aí o indício de que, se o ser deve ser necessariamente identificado com o todo, o todo de que falamos não é uma colectividade, pois supor-se-ia então um qualquer termo anterior ao todo que, multiplicando-se, fundaria a sua realidade; é necessariamente dado em cada ponto na sua integralidade como uma verdade única e plenária, da qual todas as determinações particulares exprimem a riqueza, mas limitando-a e sem jamais a esgotar. Este todo deve ser concebido como uma unidade anterior a todas as análises e que funda a sua possibilidade. Se a síntese pela qual buscamos reconstruí-lo chegasse um dia a cumprir-se, atingiria o ponto derradeiro onde a veríamos resolver-se num acto único de pensamento, o único capaz de dar uma existência perfeita e indivisível ao universo inteiro e a todos os indivíduos que envolve e que contribuem incansavelmente para o formar.

Mas se é útil considerar sempre a ideia do todo, de modo a que a unidade do ser não cesse de nos ser presente, não seríamos capazes, no entanto, de não reconhecer que a mera consideração da extensão do universo arriscaria dispersar-nos, ao convidar-nos a abandonar cada uma das formas particulares do ser, desde o primeiro encontro, a fim de correr sem descanso de umas para as outras. Também é bom lembrarmo-nos logo após que o todo está presente em cada uma delas e que se trata para nós de poder encontrá-lo aí graças a um olhar assaz penetrante. Neste sentido, poder-se-ia dizer que os espíritos mais fortes são aqueles que captam o ser na sua simplicidade mais do que na sua variedade, que buscam não um conhecimento em largura, que se obtém percorrendo para os reunir o maior número possível de aspectos do real, mas um conhecimento em profundidade, que se obtém banindo toda a vã curiosidade, permanecendo numa espécie de imóvel actividade que nos permite, por debaixo de cada aspecto do real, mesmo o mais humilde, atingir a origem concreta e a raiz comum de toda a diversidade. Assim que um contacto sempre idêntico e sempre novo, e que, se não é mantido por uma incessante operação, se abole imediatamente, é mantido entre a nossa consciência e a unidade da presença universal, a contemplação das formas múltiplas da existência dá-nos uma alegria plena de segurança que, sem nos perturbar e sem nos divertir, põe ao alcance da nossa sensibilidade esta abundância infinita que a primeira experiência intelectual do ser nos tinha feito pressentir e, de direito, dado já integralmente.

Aquele que espera alcançar o ser fazendo recuar indefinidamente, através de um movimento impaciente, os limites do seu horizonte, embrenha-se numa série indefinida de aparências que o decepciona e o torna escravo. Mas cada um de nós encontra o ser em cada ponto, se consente em exercer um acto com o qual lhe cabe identificar-se e que o torna indiferente aos estados, se bem que cada estado receba deste acto toda a sua recompensa e ilustre, cingindo-o sempre entre limites, a sua fecundidade sem medida.

8. Mais do que conter todas as diferenças, a Presença funda-as

Definindo o ser pela pura presença expomo-nos à censura de lhe recusar qualquer determinação particular: mas toda a determinação é abstracta e não se realiza senão inscrevendo-se, no meio de todas as outras, no interior de uma presença idêntica. Por consequência, parecendo esvaziar a noção da presença de todo o conteúdo, em vez de fazer dela a presença de nada, faz-se dela, ao

contrário, a presença de tudo. Pois o todo não pode ser distinguido da própria presença, do mesmo modo que dela podem ser distinguidos os seres particulares. O todo é a presença totalmente pura: esta não se lhe junta; basta que a presença seja dada para que o ser seja também dado todo inteiro na simplicidade perfeita da sua posição, assim como na riqueza infinita das suas determinações possíveis. Mas é necessária uma firme entrega a esta presença para dela ver emergir por análise todas as formas do real. Se se crê poder alegar contra o valor objectivo da simples ideia da presença, a impossibilidade de a separar de qualquer termo definido, é porque dá a existência a todos os termos definidos. Assim é necessário justamente que dê a ilusão de inicialmente não ser a presença de coisa alguma, a fim de poder vir a ser a presença de tudo, assim que as operações particulares do conhecimento tenham começado a exercer-se. Como poderia, com efeito, vir a ser a presença de tudo se originalmente fosse preciso limitá-la determinando a natureza do ser ao qual convém? Vincular-nos-emos, pois, a manter o carácter vazio da presença, a fim de não confundir o ser com uma coisa, mas de poder explicar através dele como todas as coisas vêm a ser de facto coisas.

Compreender-se-á também porque não se vê a existência, mas apenas os seus aspectos. O erro comum à maior parte das teorias do ser provém precisamente de que se quer realizar o ser num objecto distinto de todos os objectos particulares o qual seria manifestamente desprovido, em si mesmo, de toda a realidade. Mas esforçámo-nos por mostrar que o ser é o carácter idêntico que faz com que existam objec-tos. E se este carácter é também o acto pelo qual se encontram postos, compreende-se que só será visível o aspecto variado que poderá revestir este acto para seres limitados que, mantendo com ele uma multiplicidade de relações, nunca coincidem com ele. É no entanto notável que cada ser individual, precisamente porque participando sempre no ser permanece sempre em contacto com ele da mesma maneira, não deixa jamais ferir a sua fé na simplicidade perfeita dessa noção, no momento em que dela percebe, na experiência, as manifestações mais heterogéneas.

Diremos então que a presença do todo é anterior à distinção do sujeito e do objecto, mas que os compreende em si, ou ainda que lhes permite nascer, opondo-os e pondo-os de acordo. Entretanto, para tal é necessário que se considere o todo como vazio de todos os caracteres particulares que nele descobre uma análise sempre inacabada. É preciso que estes não estejam de modo algum nele sob uma forma separada, de modo a permitir a todos os indivíduos, discernindo-os, constituir nele a sua própria natureza. O todo é

também a raiz de onde brotam todas as qualidades, como um feixe infinito, no interior do qual cada ser finito assegura o seu próprio desenvolvimento autónomo, isolando algumas de entre aquelas com as quais se identifica.

9. O Ser puro, é que tudo, nada é de particular

A noção do todo não pode ser formada por uma acumulação de elementos finitos à qual seja possível pôr fim; e não é também um infinito que nos extravasa e nos escapa. É o fundamento e não a soma dessa multiplicidade de objectos, que só se descobre tardiamente, pela análise, e que nunca se acaba de enumerar. Na realidade o ser contém todas as diferenças e abole-as todas.

Recorde-se, a este propósito, a oposição clássica entre a teologia positiva e a teologia negativa. A primeira obriga-nos a afirmar de Deus e a segunda a negar d'Ele todos os caracteres que podem ser observados em cada uma das formas particulares do ser. Pois tudo o que nelas há de real deve estar em Deus, como no princípio que o funda; e tudo o que nelas há de finito, — e sem o qual é impossível distingui-las umas das outras e por consequência defini-las dando-lhes um conteúdo, — deve ser excluído da natureza divina, de tal modo que a ideia de Deus poderá ser considerada, relativamente ao mundo onde se encontra, a nossos olhos, toda a realidade cognoscível, tanto como uma totalidade infinitamente preenchida quanto como uma vacuidade infinitamente fecunda.

Há mais: a antinomia do ser e do nada deve encontrar aqui a sua solução. É evidentemente absurdo querer fazer entrar o nada num juízo de existência. E a única afirmação metafísica que talvez seja impossível de contestar seja a de Parménides: que o ser é e que o nada não é. Do mesmo modo todo o juízo negativo é um juízo positivo dissimulado: ao dizer que A não é, queremos dizer que há um termo que não tem as propriedades que se lhe atribuíam, mas que tem outras. Se agora é verdadeiro dizer-se do todo que não tem carácter algum daqueles que podemos atribuir aos objectos particulares na nossa experiência finita (se bem que os contenha indivisivelmente na sua unidade, como o princípio que permite à análise descobri-los e, por assim dizer, formá-los, opondo-os), não se estranhará que nele as duas ideias de ser e de nada pareçam identificar-se, uma vez que é necessário negar dele cada uma das formas do ser para que possa igualmente dar o ser a todas.

É assim que o contraste entre as qualidades sensíveis pode ser olhado como a ruptura de uma indiferença qualitativa, que não é de modo algum enriquecida,

mas limitada, pelo aparecimento de cada qualidade particular: esta seria aliás impossível de conceber em si mesma se não convocasse correlativamente todas as outras.

Tomando um exemplo ainda mais restrito, o silêncio será definido como uma espécie de síntese compensatória de todos os ruídos. Cada ruído romperia o silêncio, rompendo por assim dizer a sua unidade. É pela sua distinção relativamente a todos os outros ruídos, é opondo-se-lhes, que poderia ser recolhido pelo ouvido, que é, também ele, um instrumento de análise. Mas a soma de todos os ruídos, a essência comum da qual foram retirados e que dividem, ultrapassa ela mesma infinitamente a capacidade do ouvido e deve ser necessariamente para este indiscernível do silêncio.

E pode-se imaginar também um estado de indiferença afectiva, que não é negativo, que é talvez ao contrário a verdadeira condição da serenidade e da força, que contém em potência todos os prazeres e todas as dores e que precisamente não as deixa coar de um modo separada senão no momento em que este sucesso excepcional, este equilíbrio perfeito e frágil deixa de poder ser mantido.

No mesmo sentido, enfim, os místicos descrevem o êxtase como uma eliminação de todas as diferenças, mas que as compreende a todas e que é de algum modo a sua fonte e a sua confluência.

TERCEIRA PARTE - A DUALIDADE DO SER E DO PENSAMENTO

1. O pensamento discursivo inscreve no Ser todas as suas operações

Há uma homogeneidade de natureza entre o ser e o conhecer. Com efeito, se a existência possui uma extensão rigorosamente universal, compreende em si o conhecimento de si mesma. Ninguém pode pôr em dúvida que o conhecimento seja uma forma da existência, ou que o pensamento faça parte das coisas, ou ainda que a consciência seja um aspecto do universo, quer dizer do todo. A homogeneidade do ser e do conhecer aparece então com uma claridade singular, assim que se nota que estas duas noções são recíprocas, que há um ser do conhecer, como há um conhecer do ser, e que estas duas formas do ser, tomadas na sua natureza própria de ser e, por consequência, abstracção feita de todo o conteúdo particular, são idênticas e indiscerníveis.

Admite-se facilmente que o conhecimento é um esforço para atingir o ser. Mas como o conhecimento se desenvolve no tempo e é, por consequência, sempre imperfeito e inadequado, conclui-se que este esforço é impotente e mesmo contraditório: pois parece contraditório imaginar um esforço que não obtivesse sucesso senão aniquilando o ser que se esforça, dado que exigiria precisamente a esse ser que ultrapassasse então, ao mesmo tempo, a sua natureza e os seus limites. Pode-se responder, é verdade, que todo o esforço, e mesmo toda a forma de actividade, supõe que o eu saia de si mesmo para se enriquecer: esta observação aplicar-se-ia do mesmo modo aos actos da vontade e aos actos da inteligência. De tal modo que a contradição que se assinala é talvez a lei mesma de toda a actividade posta no tempo: pois quem pode contestar que conhecer seja incorporar na sua inteligência ideias que não pareciam de modo algum lá estar anteriormente, e que querer, seja, exercendo a sua potência, adquirir qualquer bem que nos era primitivamente estranho.

Entretanto, este progresso da inteligência ou da vontade não é possível senão para uma actividade discursiva que não se exerce jamais plenamente e que passa indefinidamente de um termo particular a outro. Ora, neste esmigalhar não se pode encontrar senão uma imagem fugitiva do ser. Mais, tentar compreender este, multiplicando as operações separadas, é interditar-se de o conseguir, pois ele é concomitantemente um termo primeiro e último, para aquém e para além do qual nada há. A tarefa do pensamento é criar um intervalo entre o ser, que é o seu ponto de partida, e o ser que é o seu ponto de chegada e intercalar neste intervalo todas as suas realizações. Mas é rapidamente tentado a esquecer que o ser está atrás de si tanto quanto à sua frente e cai imediatamente na ilusão de crer que, em vez de simplesmente o reconstruir à sua medida, o engendra absolutamente, apenas com os seus recursos. É natural que o ser pareça então escapar-lhe de um modo decisivo. Mas bastará lembrar-se de que, desde a sua entrada em jogo, o pensamento deve possuir o ser, para ser constrangido a pô-lo imediatamente no seio de próprio ser. Ora, dado que onde o ser está presente está presente inteiramente, o problema consiste em saber não como o conhecimento pode unir-se a esse ser que lhe está indivisivelmente ligado, mas como este pode oferecer sucessivamente ao conhecimento a multiplicidade indefinida dos seus aspectos, na duração.

Entretanto, se é impossível conceber o pensamento a não ser como a potência de tudo conhecer, pode-se dizer que a pura presença do pensamento atesta, mesmo no ser finito, a indivisibilidade mesma do todo e a simplicidade do ser.

Esta potência, exercendo-se de uma maneira imperfeita, faz aparecer em nós uma multiplicidade de estados que mais a exprimem do que a limitam: um tal exercício do pensamento enriquece, pois, o nosso ser finito, mas não o ser total. Como poderia este crescer, dado que não se desenvolve no tempo e que compreende o próprio tempo, no interior da sua própria esfera? Por aqui se vê como o pensamento nos faz participar numa actividade que subsiste independentemente de nós e cuja penetração em nós, medida pela nossa abertura, regulada pela potência da nossa atenção e da nossa simpatia, explica o desenvolvimento da nossa vida e a constituição da nossa natureza.

O conhecimento é uma propriedade do ser finito. Descartes define legitimamente o eu como um pensamento. Mas o eu não é o objecto do seu próprio pensamento, pois este objecto é o universo. Será necessário dizer que é o acto deste pensamento? Reencontrar-se-ia a mesma dificuldade, dado que este acto, tomado enquanto acto, isto é, fora de toda a limitação, é coextensivo a todo o

objecto e por consequência à totalidade do ser. Assim sendo, para que haja uma distinção entre o pensamento e o ser, é necessário ter oposto já o ser finito e o ser total: a partir deste momento o pensamento transforma-se precisamente na operação pela qual o indivíduo, incapaz de se identificar com o todo, ensaia, no entanto, apreender-lhe todos os aspectos sucessivos através da representação. Se a distinção do pensamento e do ser não pode fazer sentido senão para um ser finito, é, pois, porque o ser finito deve distinguir, evidentemente, do todo no qual está situado as operações através das quais empreende captá-lo. Mas estas operações são em si mesmas uma existência. E, assim, podemos considerar o realismo absoluto e o idealismo absoluto como duas expressões da mesma verdade: pois é igualmente verdadeiro dizer-se, de um lado, que o todo subsiste fora do pensamento individual e que este não conseguirá jamais a identificar-se com ele, e, de outro lado, que o nosso pensamento, se fosse levado até ao seu ponto de perfeição, quer dizer se pudesse cumprir-se, viria coincidir rigorosamente com o seu objecto, de tal modo que, como se viu, o próprio objecto poderá ser definido como sendo um pensamento perfeito, mas um pensamento sem dualidade e por consequência sem consciência.

2. O advento do particular é um efeito da análise

É porque a existência não pode ser atribuída senão ao que é completo e acabado, ou àquilo que se basta, que a noção de existência não pode convir primitivamente senão ao todo; e porque fora do todo não pode haver coisa alguma, esta noção é perfeita e imutável, não pode sofrer nem acréscimo, nem diminuição. Esta observação conduz-nos a duas consequências: a primeira, é que a existência não pertence aos seres particulares, senão na medida em que fazem parte do todo, a segunda é que o único método legítimo do qual a inteligência se pode ser vir é o método analítico. É, pois, no todo completo que devemos distinguir todas as formas da incompletude, quer dizer todos os modos particulares do ser, opor os modos objectivos aos modos subjectivos e introduzir o próprio tempo, que é o instrumento da análise do todo e um elemento integrante deste mundo do conhecimento, ou da experiência, que mais não é do que o todo analisado.

Mas há duas concepções bem diferentes do todo. Se se adopta como origem a parte, olha-se necessariamente o todo como um termo colec-tivo, quer dizer abstracto; mais, como é impossível atingi-lo através de uma simples justaposição de elementos, torna-se aos nossos olhos um ideal indeterminado, um indefinido.

Se se medita, pelo contrário, na função analítica da inteligência, — da qual o movimento precedente não pode senão tentar totalizar a cada instante os resultados, — percebe-se que dar-se o todo, é pôr a possibilidade mesma desta análise, é descrever-lhe, por assim dizer o exercício, é exigir não que se termine, mas que possa começar, é apreender, na unidade subjectiva da sua operação, o carácter inteligível desta mesma totalidade, da qual se persegue ainda a miragem, na dilatação indefinida de um mundo composto por partes.

Indo mais longe, diremos que a presença de um objecto não é somente o ser próprio desse objecto, mas que é o ser mesmo do todo no interior do qual este objecto se vem inscrever, o qual determina de um modo original, para o integrar na perspectiva de tal sujeito: o ser total não é, pois, apenas necessário como suporte puramente abstracto de todos os seres particulares, mas como condição actual e concreta da sua presença. E, sob uma forma um pouco diferente, diremos ainda que não pode haver presença recíproca, senão onde há uma dualidade, mas que esta dualidade supõe um acto de análise, relativamente ao qual a unidade não é senão a expressão subjectiva da unidade primitiva do objecto analisado.

Assim, é inevitável que o ser apareça ao mesmo tempo como uma perfeita unidade e como uma perfeita totalidade. Mas estas devem recobrir-se com exactidão. Se se distinguem, é porque entre elas se introduz a multiplicidade, cuja unidade é considerada como a origem, e cuja totalidade como a consumação. Deste modo, está-se naturalmente inclinado a pensar que, assim que se expande no múltiplo, a unidade enriquece-se em vez de se quebrar. No entanto, pode-se observar na unidade aritmética alguns dos caracteres e a mesma ambiguidade que acabamos de reconhecer na ideia de ser. Pois pode-se fazer da unidade um número entre os outros, o mais simples de entre eles e que se encontra em todos os outros, se bem que no seio de sínteses muito mais complexas, que fazem aparecer propriedades novas que não podiam ter-lhe sido atribuídas. Será considerada como geradora de todos os outros números, graças a operações sintéticas não restritas à composição consigo mesma: pois, para repetir a unidade, é necessário também, por assim dizer, destruí-la, afirmar que já não se basta e que pode enriquecer-se chamando à existência os outros números, onde parece ainda presente, mas apenas como um dos termos de uma relação, e onde por consequência é incessantemente ultrapassada.

A tese que defendemos é muito diferente: consistiria antes em fazer derivar todos os números da unidade através de uma operação de subdivisão, de tal modo que

cada número, se bem que contenha a unidade e que seja ele mesmo uma unidade na sua ordem, possuiria apenas algumas das propriedades contidas na unidade, que se revelariam precisamente no seu contraste com as propriedades de todos os outros números.

Assim, pode-se dizer, se todas as ideias são particulares, que o ser é uma ideia e que não o é, como a unidade é um número e não o é. As ideias são engendradas pelo ser, como os números pela unidade: mas longe de o acrescentar, dividem-no, fazendo aparecer a sua riqueza e a sua fecundidade.

3. O ser finito cria-se a si mesmo por um acto de participação

Para ser, o nosso pensamento deve apreender, fazendo-o seu, um dos aspectos do ser total, o que lhe permite distinguir-se do ser e no entanto dele fazer parte: e como este aspecto do ser que apreende convoca solidariamente todos os outros, reconhece a competência para os abraçar, se bem que não possa fazê-lo senão sucessivamente. Deste modo, a identidade do ser e do pensamento é, ao mesmo tempo, suposta e progressivamente realizada.

Mais ainda, na operação derivada pela qual o pensamento cria o seu próprio objecto, encontramos uma imagem e um efeito deste acto intemporal pelo qual o ser total cria eternamente a sua própria presença a si mesmo.

Entretanto sendo a existência do sujeito uma operação, o sujeito está num estado perpétuo de transição e de realização. Daí as dificuldades que se experimentam para o apreender: antes de a sua actividade se exercer, não se destaca da existência impessoal da qual retira a sua origem, e, assim que essa actividade se exerce, transforma-se num estado em que não consentirá jamais em deixar-se reduzir. Ora, todos os seres finitos são sujeitos, com efeito, a nascer, precisamente porque participam num ser absoluto ao qual permanecem constantemente unidos, o qual é ele mesmo estranho à morte e ao nascimento, e que prova a sua realidade pelo próprio modo como os seres finitos destacam dele a sua existência própria. Assim, o acto do pensamento é para nós, em cada instante, um nascimento de nós mesmos e do mundo.

Mas pode-se prever agora como se realiza sob uma forma imanente a ligação do individual e do universal. Se bem que o conhecimento do sujeito seja sempre

limitado, porque sendo obra sua, esta exerce-se necessariamente no tempo, aquele atribui-se de direito a potência ilimitada de tudo conhecer, ou, noutros termos, exige, sob pena de destruir a validade do seu conhecimento no momento mesmo em que acaba de o obter, que haja uma identidade de forma e uma simples diferença de conteúdo entre aquilo que já sabe e aquilo que ainda ignora. Confunde, pois, aquilo que conhece com um aspecto do ser e recusa-se a conceber o ser na sua integridade a não ser como a totalidade daquilo que poderia conhecer. Assim, o eu coincide com o ser pela potência que tem de o compreender e distingue-se dele pelos seus estados, que medem o afastamento entre o exercício possível desta potência e o seu exercício realizado. No entanto, é tão vão querer representar-se o ser segundo o modelo dos estados quanto segundo o modelo da potência. É a fonte sempre presente, anterior à oposição dos estados e da potência, e que, graças a esta mesma oposição, permite a todas as formas do ser adquirir, por meio de uma iniciativa que lhes é própria, a sua essência particular.

Dizer que o ser é totalmente interior a si mesmo, é dizer que a sua natureza é exclusivamente espiritual: é necessário pois que seja um acto puro. Só esta ideia nos permitirá explicar porque é que o ser está sempre presente ao eu, sem que a recíproca seja sempre verdadeira. Pois não basta definir o eu pela participação no ser; é preciso ainda compreender porque é que existe participação alguma, isto é, porque é que há seres finitos. Ora, se o ser é acto, devemos ver constituir-se nele a própria participação graças à realização pelo sujeito de um acto imperfeito, relativamente ao qual a dialéctica descreve os diferentes graus: que o eu deva, ele mesmo, passar da passividade à actividade, isso não prova que o ser em si cesse jamais de ser um acto; mas, na medida em que permanece passiva, a existência do eu é então uma existência que lhe é de algum modo imposta: longe de ser ainda uma pessoa, o eu não possui, até então, existência para si; mesmo então não pode atribuir-se a passividade do seu estado, a não ser pelo acto que o apreende. Os recursos infinitos, a finura e o delicado contacto inseparáveis da análise psicológica têm justamente por objecto guiar-nos no estudo das relações entre o acto puro e o eu. Pois este nada mais faz no decurso de todo o seu desenvolvimento, através da sequência renovada dos seus esforços, graças, ao mesmo tempo, à atenção e ao amor, e numa actividade que tão depressa esmorece quão se exalta, que buscar-se a si mesmo, ensaiando descobrir a presença do acto puro. Sem dúvida, não lhe é possível encontrá-lo senão durante raros momentos, cuja lembrança ilumina seguidamente todos os acontecimentos da sua vida. Mas toda a ambição do homem se concentra em tornar constante esta experiência perfeita; quer dizer em divinizar-se, vendo

numa única e mesma operação a sua personalidade abolir-se e realizar-se soberanamente.

4. A participação produz o aparecimento da consciência

Com demasiada frequência se considera a oposição entre o objecto e o sujeito como uma oposição primitiva e irredutível, da qual todas as formas de existência devem ser derivadas. Mas a noção de existência precede e sobrepuja essa mesma oposição: pois, definindo a existência pela presença, vemos nela os dois termos objecto e sujeito, sem deixar de manter a sua originalidade, fundir-se numa unidade mais alta. Ora, a noção da presença do ser não nos torna apenas aptos para contemplar um espectáculo que nos é estranho: faz do espectador e do espectáculo partes de um mesmo conjunto. Aprofundando mais a análise, poder-se-á dizer, por um lado, que não pode haver espectáculo exterior senão para um espectador que para si próprio o figure interiormente, por outro lado que o espectador não se pode atribuir a si mesmo a existência interior, e, por consequência, esta consciência sem a qual não poderia mesmo, sequer, tornar-se num espectador, senão na medida em que se reconhece como uma parte privilegiada do universo, com o qual o resto das coisas entra necessariamente em relação, na sua própria representação.

O ser não pode ser um puro dado. Pois se é tomado na sua totalidade, não existe, de modo algum, para um outro que ele mesmo. Mas esta existência em si e para si não é a existência de uma consciência. Entretanto, toda a consciência, sem sair de si mesma, supõe a dualidade totalmente interior de um acto e de um estado, isto é, uma unidade que romperia a unidade do ser puro. Mais ainda, toda a consciência exclui a sua adequação actual relativamente ao todo, se bem que se esforce para a realizar, e que haja nela uma aptidão ideal para a produzir. A consciência não pertence senão ao ser finito e a interioridade absoluta do todo face a si mesmo não poderia ser imaginada senão sob a forma de uma consciência que, tendo atingido o seu derradeiro ponto, se consumaria e se desvanecesse na perfeição do seu exercício, isto é, na identidade com o seu objecto. Mas isto mais não é do que um limite e, se fosse alcançado, poder-se-ia dizer, com a mesma legitimidade, que a própria actividade, que é característica do ser, deixaria de se exercer. Que restaria então da essência do ser? Se o ser é essencialmente dom de si, exige, dado que nada há fora de si, que haja em si partes às quais se dê. Por outro lado, se é acto, não se pode dar senão na

condição de fazer participar os seres particulares, aos quais se dá, na sua própria operação. Por consequência, para que permaneça unívoco, é necessário que se constitua a si mesmo, constituindo em si uma infinidade de centros de existência independente nos quais estará presente sob duas formas: *por um lado*, como um acto abundante em possibilidade infinita, mas que não pode marcar a sua distinção face ao estado ao qual se aplica senão na condição de ser perfeito apenas na sua mesma possibilidade, e*por outro lado*, como um estado que limita a totalidade do real, mas que a implica, se inscreve nela, e, logo, a exprime confusamente; assim, o acto, recebendo, precisamente, a limitação do estado, afasta-se dela e supera-a, pensando-a. O tempo é o instrumento sem o qual a interioridade mesma do ser, inseparável da existência das consciências individuais, quer dizer da distinção entre o acto e o estado, não se poderia realizar.

Com efeito, para que a noção de ser testemunhe da sua interioridade perfeita e, por consequência, da sua inteira suficiência, é necessário que a objectividade e a subjectividade venham a identificar-se nela. Dizemos ao, mesmo tempo, que o ser é presente absolutamente, quer dizer que é presente a si mesmo, que nos é presente e que lhe somos presentes. Mas todas estas fórmulas recobrem uma única e mesma afirmação, a saber, que, para que o ser seja, isto é, para que se baste, é preciso que a sua interioridade relativamente a si mesmo ou a sua omnipresença seja realizada, o que não é possível, a não ser que cada um dos seus elementos, envolvido na objectividade do todo, envolva por sua vez o todo subjectivamente. A presença pura do ser em geral deve flectir, uma sobre a outra, para as confundir no interior de uma mesma unidade, a subjectividade do objecto em cada consciência e a objectivi-dade de um sujeito universal que compreende, ultrapassa e funda todas as consciências particulares. Apenas deste modo se pode legitimar a reciprocidade da presença do universo e do eu. Uma tal reciprocidade cria, é verdade, uma ambiguidade aparente, dado que a presença não se realiza do mesmo modo nos dois casos; de qualquer modo, esta ambiguidade é neutral e mesmo instrutiva se se reparar que estar presente a qualquer acontecimento significa também ser-se o espectador, quer dizer transformá-lo para nós numa representação nela tomar parte, isto é, transformá-la no objecto mesmo da nossa operação, por uma espécie de participação no acto criador.

5. A consciência escava um intervalo entre o Acto e o dado

Todo o pensamento consciente supõe necessariamente uma dualidade entre o sujeito e o objecto do pensamento. Pois é precisamente o intervalo que separa o sujeito do objecto que faz nascer a consciência. Todo o conhecimento perfeito, confundindo o sujeito e o objecto, aboliria, portanto, a consciência e a própria individualidade. Pode-se exprimir a diferença de natureza entre o sujeito e o objecto, seja pela distinção entre um termo passivo, que é um puro dado, e uma actividade espiritual que o ilumina e o envolve, com o fim de o dar a si própria, seja pela distinção entre uma multiplicidade não organizada e uma potência temática que reúne e sistematiza elementos dispersos. Mas esta diferença encontra-se confirmada pela impossibilidade em que estamos de qualificar com o mesmo atributo o objecto do pensamento e o pensamento desse objecto; assim, dizemos de um pensamento que é confuso ou distinto, superficial ou penetrante, brando ou vigoroso, sem que estes caracteres diferentes engendrem a menor modificação no objecto ao qual o pensamento se aplica; e do mesmo modo, dizemos do objecto que é colorido, grande, resistente, sem que o pensamento pelo qual o apreendemos possa ele mesmo ser dito grande, colorido ou resistente. Estas observações devem pois conduzir-nos a separar mais rigorosamente do que geralmente se faz o pensamento, enquanto potência universal, da diversidade dos termos que abarca sucessivamente, sem ser, em si mesmo, alterado. Ora, uma expressão tão comum quanto esta: “O mundo é minha representação”, favorece precisamente a confusão entre o que se representa e o acto mesmo de se o representar.

Para compreender a oposição entre o acto e o dado parece que é necessário remontar até à fonte mesma de toda a participação. Se o ser é a presença eterna, esta presença encontra-se transferida para o eu, assim que, discernindo nela algum dos seus aspectos, o eu se solidariza com este último: torna-se então na presença do eu a si mesmo. Mas há, no entanto, uma grande diferença entre a presença primitiva e a presença participada. A participação, é verdade, efectua-se através de um acto, mas é um acto constantemente impedido e retido que, para se exercer, deve apoiar-se sobre o próprio obstáculo que procura vencer, e que, precisamente porque toma a sua origem no todo, deve reencontrar, sob a forma de uma influência face à qual permanece passiva, quer dizer, sob a forma de um dado, aquilo que; no todo, escapa momentaneamente à eficácia da sua operação. Apenas assim a distinção entre o indivíduo e o todo poderá ser mantida. Poder-se-à admitir, num certo sentido, que a presença do eu ao ser se realiza de um modo inadequado, se bem que total, pelo seu estado, e de um modo adequado, se bem que parcial, através da sua operação.

Mas compreende-se deste modo que o eu permaneça um e idêntico a si mesmo devido ao facto da sua participação, se bem que o seu conteúdo se renove sem cessar como sendo a porção do real que esta participação, em virtude do seu carácter limitado, obriga a apresentar-se-lhe sob a forma de um dado ou de um estado. Compreende-se também que este dado seja inesgotável, pois, uma vez que é, ao seu nível, figurativo do todo, é necessário que nele haja tanta riqueza quanta fecundidade há na actividade que procura reduzi-lo, e que no entanto seja limitado, no instante, tanto quanto a operação actual que o apreende. O encontro do acto e do dado dá-se numa linha de fronteira entre a indeterminação do acto não exercido e a indeterminação complementar do dado não apreendido.

Na realidade, a oposição entre o acto e o dado é necessária para permitir ao sujeito aparecer: é no intervalo que separa estes dois termos, e que resulta precisamente da sua inadequação, que introduz o seu ser próprio. Entretanto, o ser total é unívoco e pode ser representado tão bem na linguagem dos dados quanto na do acto. É por isto que se pode indiferentemente defini-lo como um acto universal, o qual é limitado por dados particulares, ou como um imenso dado limitado por actos imperfeitos: é o confluente actual destes dois movimentos, que procuram em vão esgotá-lo e, por consequência, unir-se-lhe através da infinitude da duração.

Apreendemos a natureza do ser no acto recebido e derivado pelo qual nos damos o ser a nós mesmos. Este acto possui uma potência de renovação indefinida. Mas é preciso, para que seja nosso, que não seja plenamente exercido no primeiro momento, que apareça sempre limitado e como que aprisionado por um dado. Sendo assim, deve estar associado a um corpo. Este corpo é a morada da afectividade. Só que é ainda o acto do nosso pensamento que fixa os seus limites e que os ultrapassa para o religar a todos os outros objectos dados que preenchem com ele a capacidade infinita do espaço.

6. O inteligível e o sensível envolvem-se um ao outro

Nenhum acto de pensamento particular esgota a essência do pensamento, pois no momento em que o pensamento se põe, põe necessariamente a sua indivisível unidade, dado que é um acto puro. Por conseguinte, todo o acto de pensamento particular, quer dizer todo o conceito, supõe uma limitação interna do pensamento. Esta limitação deve responder à presença de um objecto pensável,

se bem que não pensado, com o qual este acto contrasta, mas ao qual se aplica, que é ao mesmo tempo, em relação a si, envolvente e envolvido e com o qual no ser total não é senão um: tais são, com efeito, os caracteres do objecto sensível. Na solidariedade do conceptual e do sensível, a oposição do pensamento e do ser manifesta-se e resolve-se. Pois há no conceito uma infinitude que marca os seus laços com o acto universal do pensamento, mas que indica também que este acto não é plenamente exercido. Por conseguinte, deve parecer chocar com um obstáculo que ilumina e que, sem ele, não receberia luz alguma, mas que, contendo em si todas as determinações que faltam ao conceito, deve ser o único capaz de o actualizar. Daqui a correlação rigorosa que se manifesta entre o conceito e o dado, cada dado respondendo à forma limitativa característica de cada conceito e inscrevendo esta no ser, ao mesmo tempo que a infinidade das determinações que ultrapassam o exercício actual do pensamento conceptual. Mas os nossos sentidos não discernem disso senão alguns aspectos. Assim também a fenomenalidade do objecto é a contrapartida da abstracção do conceito.

Vê-se por consequência como, se é justo atribuir o ser ao fenómeno, mas na condição de fazer dele apenas um aspecto do ser obtido por análise, já não o é querer recusá-lo ao conceito, para dele fazer um simples possível que não tem existência senão no entendimento, sob pretexto que exprime somente a operação de análise e já não o elemento que ela apreende: pois esta operação não tem menos ser do que este elemento, nem o entendimento menos ser do que a sensibilidade. Mais, se, num ser finito, o acto do pensamento é susceptível de se diversificar sem descanso, não é porque encontra fortuitamente objectos sempre novos; melhor dizendo, esse encontro exprime apenas o mútuo apelo de todos os ensaios sucessivos pelos quais procura saciar a sua própria capacidade. Realizam todos uma participação na interioridade mesma do ser. Assim que observamos como se distinguem e como se completam, ligando-se uns aos outros, sentimos bem que cada um deles é um ramo de um ser mais vasto do qual todos os nossos pensamentos particulares fazem parte. Assim, mostrou-se que a totalidade dos possíveis constitui o próprio ser.

Um fenómeno isolado não tem mais valor ontológico do que um conceito isolado. Mas este valor adquire-o também assim que é reunido a todos os outros fenómenos no sistema do mundo. O fenómeno e o conceito não existem um e o outro senão pela sua oposição mútua e pela sua solidariedade. Cada um deles sustenta o outro e dá-lhe o que lhe falta. O fenómeno sem o conceito não seria nem actualizado nem religado à unidade interior do ser. Do mesmo modo e

segundo uma relação inversa, é graças ao fenómeno que o conceito é ao mesmo tempo determinado e inscrito no interior de um universo dado. Esta é a razão pela qual o movimento do pensamento filosófico jamais deixou de oscilar entre duas teses contraditórias, mas que são no entanto impossíveis de separar: uma que, impressionada pelo carácter ilusório do puro fenómeno, procura o ser do lado do conceito, a outra que, atenta ao carácter vazio do puro conceito, busca o ser do lado do fenómeno.

De facto, destacados um do outro, o dado e a operação que o apreende aparecem ambos como irremediavelmente subjectivos: é por isto que se pode igualmente recusar o ser ao primeiro, dizendo que é um simples estado de consciência e ao segundo, dizendo que é uma simples possibilidade. Mas do seu encontro nasce o milagre da objectividade: o acto de percepção e o objecto percebido confundem-se; o mesmo termo faz indivisivelmente parte da nossa consciência e do mundo. É que, se não há o direito de se pôr o pensamento individual independentemente do pensamento universal, nem tal experiência particular independentemente do conjunto das coisas, quer dizer, se não se pode pôr nem uma nem a outra independentemente do ser total, é necessário, no entanto, para pôr a primeira como individual e a segunda como particular, pô-las em relação uma com a outra. Aparecerá então como erróneo atribuir o ser antecipadamente ao primeiro, que o comunicaria seguidamente, graças a uma espécie de contágio, a todos os objectos que se representa, ou primeiramente ao segundo que, agindo sobre uma consciência passiva, convocaria seguidamente ao ser, do qual frui, o próprio pensamento que o apreende. Na realidade, é sempre necessário, por um lado, que tal objecto se ofereça ao pensamento, para que este receba uma determinação e, por outro lado, que haja no pensamento certa direcção privilegiada da atenção e do interesse, para que este mesmo objecto se lhe descubra distinguindo-se de todos os outros. Produz-se, assim, entre o pensamento e o objecto, graças à sua recíproca limitação, uma identificação provisória e sempre renovada, mas que não impede cada um destes termos de exceder o outro, sem o que renunciaria, no campo que lhe é próprio, à sua ligação com todos os termos que lhe são homogéneos (isto é, com o todo) e, por consequência, à sua própria existência.

7. O todo e a parte não podem ser dissociados

A reflexão filosófica chocou sempre com duas dificuldades contraditórias mas que são, no entanto, solidárias: se se parte do ser particular, como para tal parece

convidar-nos a experiência imediata, como é que é possível pôr o todo, que já não pode ser objecto senão de uma ambição ideológica? Pelo contrário, se, partindo do todo, como a lógica parece exigir, se dá, de imediato, a esta exigência uma dignidade ontológica, como se poderá em seguida encontrar os seres particulares? Que necessidade tem o todo de se limitar e de fazer aparecer partes no seu seio? Noutros termos, porque é que o todo é um todo e não uma unidade pura?

A oposição destas duas dificuldades exprime a possibilidade para, o conhecimento, de uma dupla operação de síntese e de análise. Mas estas duas operações são elas mesmas consecutivas ao aparecimento do tempo no interior do qual se manifestam. Por outro lado, têm no tempo um carácter de reciprocidade, o que é o sinal de que excedem a ordem mesma do tempo, quer dizer que utilizam o tempo como um simples instrumento de exposição, mas sem dar ao carácter sucessivo das suas iniciativas um valor ontológico. De facto, juntam-se e recobrem-se no presente onde encontram ambas o seu comum princípio e a sua significação. Pois, no presente, o todo e a parte são dados inseparavelmente e são evocados um pelo outro, segundo a direcção da atenção. Mais ainda, a experiência que dá a parte e a operação que põe o todo realizam-se ao mesmo tempo, pois é por um acto universal e indiferenciado que é necessário que apreendamos cada dado particular, o qual, é verdade, convoca uma infinidade de outros, todos diferentes entre si.

O problema das relações entre a parte e o todo é pois falseado pela aparente independência que estes dois termos diferentes introduzem entre conceitos relativos, que só fazem sentido um com o outro, e através do carácter reversivo do acto que vai de um ao outro. É, se se pode dizer, a sua união que é necessário pôr primeiro: esta união não cessa de ser mantida na operação mesma que parece quebrá-la. Esta, por outro lado é indiscernível da viva participação pela qual o sujeito constitui a sua própria natureza, e os termos parte e todo exprimem, ainda menos, as condições iniciais ou o mecanismo da própria operação do que o ponto onde provisoriamente ela se detém.

É por isso que o todo não é um colectivo, o que pareceria indicar que é uma justaposição de partes possuindo já o ser por si mesmas, quando é precisamente do todo que elas recebem o que as faz ser. Um termo colectivo não é um ser, mas uma determinação puramente ab-stracta dado que não assegura qualquer ligação real entre os membros mesmos da colecção. Pelo contrário, distinguir partes no interior do todo, é sem dúvida limitar o todo, mas de tal modo que a parte

permanece ainda uma imagem do todo, não apenas porque há entre si e todas as outras partes relações necessárias e recíprocas, mas ainda porque a sua própria existência como parte não é senão um efeito da imperfeição e do inacabamento no próprio conhecimento que dela temos. Se a análise pudesse esgotar a sua natureza, actualizar toda a sua riqueza interior, o todo manifestar-se-ia de novo nela. Vê-se pois que, se a parte está presente actualmente no todo, o todo está também presente virtualmente na parte, o que justifica o carácter indivisível do ser e faz da parte, como tal, um fenómeno através do qual o sujeito realiza a sua participação pessoal, mas escalonada, na totalidade mesma do ser. Assim, não há partes no todo senão para permitir ao sujeito formar-se a si mesmo, discernindo no todo o que lhe interessa a cada instante. Mas deve ainda ele mesmo assumir posição no todo: e não o pode fazer a não ser atribuindo a si mesmo o poder de o abarcar idealmente.

Assim o todo, que é a potência perfeita no interior da qual os indivíduos não cessam de ir buscar os recursos que lhes permitem realizar-se, não deixa ao mesmo tempo de se realizar a si mesmo através da colaboração ininterrupta de todos os seres que nele desabrocham.

8. A consciência é medidadora entre o todo e a parte

A oposição entre o todo e a parte não se pode tomar inteligível a não ser que se realize no interior de uma consciência. Com efeito, é apenas numa consciência que se pode ver estes dois termos convocando-se um ao outro e encontrando-se, pois a consciência exige, como condição da sua própria possibilidade, que tudo seja pensado, sem o que a parte não poderia ser posta, e que a parte seja posta, sem o que o todo não poderia ser pensado. O sujeito desempenha o papel de mediador entre os dois: não cessa de os opor e de os unir.

Com efeito, actualiza a parte graças ao exercício de um poder que é, de direito, universal: pois, como este poder é homogéneo e idêntico a si mesmo, qualquer que seja o modo como se exerce, obriga-nos a actualizar em operações particulares toda a riqueza que nele está, quer dizer a darmo-nos o espectáculo de um universo composto por uma infinidade de partes, em que nenhuma, por seu turno, pode subsistir independentemente de todas as outras. Entretanto, se bem que a consciência envolva o todo subjectivamente e que seja o instrumento da sua divisão em partes, o todo reside também num certo sentido em cada parte. É por isso que, juntando-se à parte, o sujeito parece receber dela a realidade que

lhe deu e que, limitando-a, acusa face a ela a sua própria limitação. É também por isto que todo o pensamento particular é inadequado a toda a coisa particular: devem ser ambos imperfeitos e inacabados, se bem que de uma maneira diferente, de modo a que precisamente a consciência possa nascer. É pois bem verdade dizer que cada acto de pensamento convoca necessariamente todos os outros, de modo a realizar a ideia do pensamento total, e que, por consequência, há nele uma potência e uma eficácia que ultrapassam infinitamente o termo que apreende no instante: também deve renovar-se e repetir-se sem cessar para além deste. Mas não é menos verdadeiro dizer que, para que cada termo tenha uma realidade actual, não basta que convoque, para o sustentar, todos os outros termos que formam com ele a totalidade do universo representado, é necessário que o todo esteja também presente nele, se bem que, sob uma forma imperfeitamente analisada, é necessário, por conseguinte que ele mesmo ultrapasse infinitamente o acto de pensamento que o apreende e que não esgotará jamais todo o seu conteúdo.

É que, se cada consciência dissocia o todo em partes para constituir o seu próprio horizonte, é na condição de fazer dele um conjunto de fenómenos que não têm existência senão para ela e que religa entre si, num todo subjectivo ou representativo, que é uma perspectiva sobre o todo onde ela própria toma assento. Mas como não poderia identificar-se com o verdadeiro todo senão abolindo-se, este todo, por sua vez, não pode ser definido senão como o ponto de origem e o ponto de convergência de uma infinidade de perspectivas particulares, em que cada uma é característica de uma consciência. Assim sendo, nenhuma parte se distinguiria mais do todo de onde se destacou, se se fizesse convergir sobre ela todas as vistas particulares que todas as consciências podem sobre ela ter. De facto, não poderia existir como parte senão através dos laços que a unissem a todas as outras partes, mas que tornavam já nela presentes todas as influências emanadas de todos os pontos do universo e que nela vinham cruzar-se.

Mais ainda, se, de uma parte, a consciência devia, para dela fazer um fenómeno, destacar, em certo sentido, cada parte de todas as outras, antes de a reunir a estas, no conjunto do mundo representado, se, de outra parte, uma análise exaustiva teria podido encontrar, nesta parte, a infinidade dos caracteres que tornam o ser idêntico a si mesmo em cada ponto, essa mesma parte adquire, no entanto, como parte, uma existência interior e independente: pois torna-se por seu turno o centro de uma consciência que se define pelo olhar original que é capaz de ter sobre todas as outras partes, transformando-as em fenómenos que não têm

agora outra existência senão nela e relativamente a ela.

Vê-se pois que cada parte do universo pode ser considerada em si mesma sob três aspectos diferentes: *primeiramente*, envolve em si a totalidade indivisível do ser, mas com a finalidade de lhe fornecer a origem de duas operações secundárias bem diferentes; *primeiro*, de uma operação analítica que, limitando-a, a faz penetrar sob a forma de uma representação não somente numa consciência particular, mas numa multiplicidade infinita de consciências que encontrarão no exercício desta operação o princípio da sua distinção e do seu acordo, *seguidamente*, de uma operação original de síntese, que, despojando-a de todo o conteúdo próprio, lhe permitirá tornar-se uma consciência e dar-lhe-á como conteúdo a totalidade do universo, sob a forma de uma infinidade de fenómenos ao mesmo tempo diferentes uns dos outros e inseparáveis.

Estas observações permitiriam sem dúvida resolver a questão de saber porque é que o ser do eu supõe necessariamente a associação da consciência com um corpo privilegiado. O corpo não se distingue em coisa alguma do eu considerado como um objecto para uma outra consciência, ou mesmo para a minha. No entanto, é também o ponto de ancoragem ou de referência da minha consciência particular que, é verdade, tem desta vez como conteúdo da sua própria representação todo o universo, com o meu corpo no meio.

9. Cada indivíduo imita o todo a seu modo

Nada a não ser o todo existe por si: dizer que um indivíduo existe, é dizer que faz parte do todo. Mas o todo é também ele um indivíduo.

É mesmo o único indivíduo verdadeiro, quer dizer que se basta plenamente a si mesmo, e não pode ser nem enriquecido, apelando a recursos exteriores, nem dividido em elementos capazes de subsistir fora dele.

Cada indivíduo particular, dentro dos limites em que o fechamos, imita-o à sua maneira. Mais: encontramos sem dúvida aqui o carácter mais profundo da existência; pois, se é sempre semelhante a si mesma e se a sua simplicidade impede que se distinga nela graus, o objecto ao qual se aplica é sempre único e individual, de outro modo a existência não seria senão uma ideia abstracta. Assim, pondo a existência, é necessário pôr também a individualidade de todo o universo ou, o que é o mesmo, *o carácter universal da própria noção de individualidade.*

Quer isto dizer que o todo não se realiza senão propondo-se a si mesmo como fim a uma infinidade de indivíduos, em que cada qual procura atingi-lo e contê-lo em si através do esforço do seu desenvolvimento autónomo, e que há entre todos estes indivíduos um equilíbrio tão admirável que a sua colaboração é suficiente para manter e actu-alizar em cada instante a identidade imutável do mesmo todo. Nesta reciprocidade da parte e do todo, importa não perder de vista no entanto a preeminência do todo. Pois, se bem que cada parte contribua para o formar, só é uma parte porque dele se destaca de certa maneira, permanecendo inscrita nele e dele retirando toda a matéria do seu devir.

Dizer que o indivíduo particular não é o todo, é dizer que procura obter a unidade de suficiência mais do que dizer que a possui, que há nele uma potência indeterminada que aspira, sem jamais o lograr, obter a perfeição da individualidade.

Todo o indivíduo limitado está ligado a um corpo. É por este corpo que é limitado. É também por este corpo que se distingue dos outros indivíduos. Mas este corpo não é, antes do mais, senão um espectáculo para os outros e para si. Não o confunde pois consigo mesmo, se bem que se lhe sinta estreitamente sujeito pela afectividade e mesmo pela constituição desse horizonte representativo relativamente ao qual é sempre necessário que o corpo seja o centro. Na realidade, o corpo pertence mais ao universo do que ao eu e atesta a subordinação do eu relativamente a este universo. Também é a este que pede a matéria que faz sua e as suas partes constitutivas guardam ainda a existência, se bem que sob outra forma, quando a morte, dissociando-as, as tornou independentes do eu.

Entretanto, não se deverá esquecer que, se cada parte do mundo tem necessariamente alguma relação com todas as outras, sem o que a unidade mesma do ser seria quebrada, esta relação encontra-se claramente exprimida pelo nosso corpo que, sem dúvida, não ocupa jamais senão um lugar em cada instante, mas que, atribuindo-se a mobilidade, atribui-se o direito ideal de ocupar, por uma circulação não interrompida no interior do espaço, a totalidade dos outros lugares.

Se o corpo, em vez de constituir a nossa existência própria, exprime somente a nossa existência como dado ou como objecto, quer dizer a nossa existência para um outro, convir-se-á que a essência da individualidade não se encontra realizada senão pela consciência. Encontra-se com efeito na consciência esta

intimidade e esta impossibilidade de sair de si que são as características do ser em si e para si; mas encontra-se lá também esta limitação e esta potência infinita de desenvolvimento que permitem distinguir o indivíduo de todos os outros, ligando-os inseparavelmente um aos outros. De facto, a consciência não se distingue do todo senão na fixação de limites à representação, mas não deixa no entanto de comunicar com ele, dado que é dele que esta representação se alimenta.

No entanto, para que o todo seja sempre actual é necessário que nenhuma das potências que estão nele permaneça sem ser jamais exercida. Se, por consequência, todas as consciências particulares parecem afastar-se dele pelo que lhes falta, é porque não cessa de dar a uma aquilo que parece recusar à outra. Mantém a sua perfeita imobilidade através de um justo equilíbrio e de uma rigorosa compensação de todas as formas particulares do ser. O ser total exprime assim a convergência e a reunião de todas as perspectivas que sobre ele tomam as consciências individuais. E estas, exercendo uma actividade que vem dele e que no entanto lhes é própria, encontram o princípio da sua renovação e do seu progresso: constituem a sua essência particular e acedem à luz e à felicidade segundo a sua capacidade, quer dizer segundo o seu mérito.

QUARTA PARTE - A PRESENÇA DISPERSA

1. A Presença total dispersa-se em presenças particulares

A experiência da presença real é ela própria de uma perfeita simplicidade. E é esta simplicidade que funda a unidade do ser. Dizer que somos presentes ao ser, que o ser nos é presente, que o ser (ou ainda o eu) é presente a si mesmo, são expressões destinadas a manifestar a universal presença assim que a análise se exerce e a diversidade das coisas começa a aparecer. Mas a presença pura precede e sustenta todas as presenças particulares: qualquer que seja o seu objecto, esta presença é pensada, sentida e vivida numa operação indivisível.

Dir-se-á que não se distingue do seu objecto e que pelo contrário é a ideia puramente abstracta da presença. Concedemos de bom grado esta ligação necessária da presença com um objecto. Mas é necessário no entanto reconhecer que, se, de um lado, nos é impossível pensar a existência de algum objecto a não ser imaginando a sua actual presença, não pode por outro lado haver diferença alguma na presença de todos esses objectos diferentes. Pois, através da renovação de todos os acontecimentos, a união de cada um deles com o presente efectua-se sempre do mesmo modo e é impossível supor que a presença não seja a mesma porque o conteúdo dessa presença é modificado. É justamente, pelo contrário, a identidade da presença na qual penetra que dá a cada objecto o seu carácter concreto e lhe confere um lugar no próprio universo: fora desta presença, não seria mais do que uma simples possibilidade, tomando o termo possibilidade no seu sentido mais deficiente. Assim todos concordarão que dar a presença a um objecto é dar-lhe o ser, longe de se poder olhar contraditoriamente um objecto que nada é antes de ser presente como capaz de acrescentar o ser a um presente sem realidade.

Mais ainda, não é apenas a presença de tal objecto, é a presença a tal sujeito que aparece como não sendo senão uma expressão limitada de uma presença sem limite. Se o sujeito reconhece no interior do universo uma multiplicidade de

objectos diferentes, é porque não pode constituir a sua essência original senão graças a uma análise do todo, é porque não se distingue da sua própria relação com esse distrito do universo relativamente ao qual é capaz de se tornar actualmente presente, é porque a ideia do eu reside numa certa perspectiva sobre o conteúdo do mundo, sem ter ela própria conteúdo separado.

Sendo o ser posto primitivamente sem restrição alguma, procuramos seguidamente qual o lugar que cada termo ocupa no ser, qual é a qualificação pela qual pode ser definido e como se comporta quer face ao todo, quer face aos outros termos particulares, quer face ao sujeito do conhecimento. Então somente pode começar esta dialéctica viva que nos permite definirmo-nos a nós mesmos como um ser pensante, indagar se o objecto do nosso pensamento é idêntico em natureza ao nosso pensamento ou se dele difere, determinar a parte de actividade e a parte de passividade que pertencem quer ao ser, quer ao eu: o tempo é o meio do qual para tal dispomos.

Pode-se por intermédio do tempo, tornar inteligíveis as diferentes formas do ser graças a uma dedução das funções psicológicas, sensibilidade e entendimento, memória e imaginação, desejo e vontade; é através delas que o eu se confronta progressivamente com o todo, a fim de destacar a sua originalidade própria e de nele inscrever o seu desenvolvimento autónomo.

Assim ver-se-á aparecer sucessivamente a variedade infinita dos modos segundo os quais a presença se realiza: directa e indirecta, parcial e total, possível e necessária, sensível e ideal, próxima e longínqua, imaginária e corporal; o objectivo da teoria do conhecimento será distingui-los e mostrar as relações que os unem.

Assim a experiência parece criada pelo sujeito, mas graças a uma análise do todo e sob a forma de uma representação correlativa de um exercício limitado das suas potências. O sujeito separa e escalona a presença, mas sem poder dela separar-se, senão renunciando ele mesmo ao conhecimento e à vida; filtra-a através do *postigo do instante*, mas num cômputo de entradas e de saídas que só a ele interessa. Todas as operações se fazem aí necessariamente no presente: se diferem entre si segundo o tempo, é pelo modo segundo o qual se aplicam, mas não pela sua virtude operatória, que exige que sejam sempre actuais dado que são uma participação no mesmo acto intemporal.

2. O Tempo é a chave da Participação

O problema da participação oferece-se-nos sob quatro formas diferentes na relação entre a parte e o todo, entre o eu e o não-eu, entre o conhecimento e o objecto, entre o presente e o tempo. Mas basta relembrar as condições segundo as quais se realiza a nossa presença a nós mesmos para ver que o tempo é ao mesmo tempo o instrumento subjectivo do método analítico e a chave da participação. Permite explicar porque é que a participação é uma operação que tem a sua origem no acto puro, mas que deve ser envolva de passividade, a fim de fazer aparecer na consciência, assim que se exerce, estados que a limitam e que formam precisamente o seu conteúdo. Apenas estes estados se desenvolvem no tempo. Mas não nos esqueceremos que, no entanto, não se evadem jamais do presente: pois se é no presente que o sujeito percebe aquilo que o rodeia, é também no presente que rememora o seu passado e que antecipa o seu futuro.

Compreende-se deste modo como o mundo, se considerado como um conjunto de aparências ou de coisas subsistindo por si mesmas, pode parecer em cada instante repelido para o nada do passado após ter sido retirado do nada do futuro. Mas a nossa concepção é bem diferente. As aparências onde as coisas não se comprometem no tempo senão separando-se do acto que as faz ser, ora como percepções, ora como imagens, e que se exerce sempre no presente. Devem inscrever-se no ser absoluto, mas fazem-no por intermédio da consciência individual. Ora é necessário que a percepção se possa transformar em imagem sob o nome de memória, e a imagem em percepção sob o nome de vontade, para que seja permitido ao indivíduo libertar-se do todo sem deixar de nele se saciar. Entretanto uma vez que a matéria de todas as aparências é haurida no mesmo todo, cada experiência, se bem que rigorosamente individual, deve estar de acordo com todas as outras.

Em resumo, tudo se passa como se se lidasse com uma confrontação perpétua entre aparências infinitamente variadas e um centro imóvel, núcleo de uma existência que, sem perder coisa alguma de si mesma, funda cada sujeito e irradia sobre cada objecto. Esta confrontação não é possível senão porque o ser é acto: uma participação imperfeita, mas que é a condição sem a qual um sujeito finito sempre colocado no presente não poderia ser, fará nascer as aparências que se desenvolvem sozinhas no tempo. Isto não quer dizer no entanto que permaneçam alguma vez por si mesmas num passado ou num futuro hipostasiado, a não ser por metáfora e para tentar receber ainda, para além do acto pelo qual o sujeito as evoca, uma existência que não lhes pode convir e que, fora da esfera da nossa participação, não poderia pertencer senão a um acto não participado. Que cada sujeito finito não possa sair do presente é a prova

suficiente da sua participação no ser absoluto: por outro lado, a multiplicidade infinita dos sujeitos finitos e a sua comunhão são justamente os meios pelos quais o acto puro realiza a sua perfeição e o seu ser mesmo.

Dir-se-á que esta distinção entre a presença real e o objecto presente é retirada da observação de uma simultaneidade do género da simultaneidade espacial, que querendo que a análise isole no interior de uma só e mesma presença todas as presenças particulares, pensamos obscuramente no espaço, no qual seria, com efeito, contraditório reconhecer tantas espécies de simultaneidades quanto os objectos simultâneos? Mas esta imagem seria singularmente enganosa. Pois se a presença que está aqui em questão é a de um acto, isto basta para nos preservar dessa idolatria que consistiria a considerar os estados particulares que nos não são presentes, como se o fossem face a uma consciência infinita, sob essa mesma forma de estados em que poderiam revelar-se face à nossa. Sem dúvida, num certo sentido, não temos mais direito de expulsar do presente os dados da nossa experiência do que o acto pelo qual no-los damos. Mas isso é a prova de que o tempo é puramente subjectivo, que está contido no presente em vez de o conter e que o presente, ao invés de ser um limite irreal entre o que já não é e o que ainda não é, — tese que não só tornaria o ser inapreensível, como o confundiria com o nada, — constitui a forma imutável que todos os modos finitos devem necessariamente revestir para atestar que são eles próprios aspectos do ser. O tempo não é mais do que a exigência, sem a qual a nossa personalidade não se poderia constituir a si mesma, de uma oposição e de uma transição sem cessar renovadas, no interior de uma presença eterna, entre o presente da percepção e o presente da imagem.

3. Há uma aventura temporal de todos os seres finitos

Se por um lado o tempo é a condição sem a qual nenhum indivíduo poderia constituir ele mesmo a sua própria natureza e se, por outro lado, é impossível que no decurso do seu desenvolvimento esse indivíduo se retire vez alguma do ser, se bem que a sua participação no ser seja sempre nova, é o sinal sem dúvida de que as etapas do devir temporal, mais do que romper a presença, a dispersam, a fim de que, passando de uma à outra, possamos inscrever, através de um acto autónomo, no interior do ser eterno, o nosso ser participado.

Admitir-se-á facilmente que a realidade do passado mais não é que a realidade presente da lembrança, na consciência que a evoca e que não coincide jamais

exactamente com a percepção abolida; que a realidade do futuro nada mais é do que a de um possível, quer dizer de uma ideia presente que é objecto da imaginação ou da vontade de um ser limitado e ignorante e que nunca coincide com o evento esperado. Noutros termos, a lembrança não é a percepção conservada, mas um estado novo que a sugere, como a antecipação não é o futuro mesmo já representado, mas um estado diferente que o anuncia. Assim, a passagem de um momento do tempo a um outro não nos arranca ao presente, mas permite-nos, ao mesmo tempo, constituir a nossa natureza e afirmar os nossos limites, convertendo incessantemente a presença desejada numa presença percebida e a presença percebida numa presença rememorada. Deste modo, deve aparecer a individualidade do nosso ser espiritual, que faz parte do ser total, mas do qual num certo sentido se liberta pela possibilidade de antecipar e de preparar subjectivamente o que deve perceber, de recordar e de eternizar subjectivamente o que percebeu.

A memória é uma vitória que alcançamos sem tréguas sobre os limites no interior dos quais se efectua em cada instante o nosso contacto sensível com o ser: dá a este contacto estreito e fugidio uma espécie de permanência espiritual. Assim, um contacto novo, em vez de fazer nascer uma forma do ser heterogénea relativamente àquela que tinha manifestado o contacto precedente, prolonga e assimila esta última, ilumina-as a ambas fazendo-as entrar numa consciência saída precisamente do contraste entre a idealidade de uma e a materialidade da outra. Poder-se-ia fazer as mesmas observações, devolvendo-as, relativamente à dualidade do passado e do futuro. Aqui é a ideia do fim e a realidade do estado que, pela sua oposição, se concedem uma mútua luz. Bastaria acrescentar que a própria representação do futuro é constituída por imagens passadas e que o poder que temos de as modificar ou de as combinar de um modo original permite-nos, até um certo ponto, ser o criador da nossa própria vida, antes de ser seu espectador e historiador.

Por consequência, que podemos nós atribuir a nós mesmos para além deste ser espiritual sempre presente que é feito exclusivamente das nossas recordações e das nossas aspirações? E de onde retira ele mesmo a matéria tanto das suas potências como dos seus estados, senão de um todo eterno que nunca o frustra, mas que, no entanto, não se lhe oferece senão segundo as leis da participação, que são também as leis do nosso universo físico e do nosso universo psicológico? Se este todo parece, entretanto, resistir-lhe em certa medida e recusar-se-lhe, é para lhe permitir manifestar a originalidade da sua natureza finita, para fazer seu tudo aquilo que conquistou, para ultrapassar o que tem

e para tender para o que não tem, numa circulação no seio do ser, que é ininterrompida, que não tem significado senão para ele e que constitui precisamente as diferentes fases do seu devir temporal. Mas o todo, que permite a aventura temporal de todos os seres finitos, não tem nela qualquer participação: basta-se a todo o momento, não necessita de adquirir coisa alguma; é estranho a toda a distinção entre a percepção e a imagem; é o fundamento comum de todas as formas da presença participada.

É pois porque o ser é a presença absoluta que o eu que participa na existência, mas que dela se distingue, estará sempre presente a si mesmo e será presente sucessivamente aos diferentes estados pelos quais a vida se realiza na duração. Assim, a noção desta presença absoluta não aparecerá mais como uma pura quimera, uma ostentação ilegítima na simultaneidade e mesmo uma espécie de espacialização intempestiva de todo o devir real e de todo o devir possível. A existência plenária e indivisível do todo não será menos inseparável da existência de cada objecto particular, se se identificar o ser com o acto puro: pois um tal acto não pode ser senão inteiramente presente por detrás de cada de cada um destes estados, que se convocam indefinidamente uns aos outros, e dos quais a variedade, a passividade e a continuidade exprimem a posição, os limites e a curva original de cada consciência finita.

4. O instante é a morada dos corpos ou das aparências

Se o tempo é a condição da imperfeição mesma de toda a participação e por consequência também a condição sem a qual o advento dos indivíduos seria impossível, como será permitido, a partir do momento em que o tempo apareceu, afirmar ainda a identificação do ser com o presente? E não há uma diferença de natureza entre o presente eterno, característica do ser total, e este presente móvel, limite do passado e do futuro, do qual a existência é evanescente e que parece ser, no entanto, a única morada de todos os seres limitados? A esta forma transitória do presente é preferível dar o nome de instante. *O instante é o cruzamento do tempo e da eternidade.* Mas, por um lado, o facto de a nossa existência própria não sair jamais do instante mostra que a nossa ligação com o presente do ser puro não pode ser rompida, ao passo que, por outro lado, a fugacidade mesma do conteúdo do instante e a impossibilidade que experimentamos de o captar, e por maioria de razão de o reter, mostra que o eu não é de modo algum um ser constituído, mas um ser que se constitui.

Apesar do carácter paradoxal de uma tal asserção, somos incapazes de apreender o eu, pelo menos primitivamente, porque não é, então, mais do que uma possibilidade pura. Ora, esta possibilidade envolve o todo e é suposto que o actualizemos, de imediato, como uma possibilidade real, qualquer que possa ser ulteriormente o seu conteúdo: tal é a experiência inicial do ser. Neste momento o eu não tem ainda conteúdo algum: este conteúdo não o fará sair do ser, mas permitir-lhe-á apenas apropriar-se dele. Assim, é apreendendo o ser por graus que o nosso eu se forma, a pouco e pouco, e, por consequência, se apreende a si mesmo, indivisivelmente com o ser, no próprio acto pelo qual se forma. Para explicar, mantendo a sua dualidade, a coincidência do ser e do eu, poder-se-á dizer que se nós coincidimos com o ser totalmente pelo instante, não coincidimos com ele senão parcialmente e mesmo tangencialmente pelo conteúdo próprio de cada instante.

É porque este conteúdo do instante exprime a nossa limitação que a nossa existência no instante afecta sempre um carácter sensível; implica pois concomitantemente a passividade e o corpo: a sensação é o sinal, no pensamento, da presença do corpo, faz entrar esta presença na consciência dilatando-a no tempo, associando-a a um rudimento de recordação e a um rudimento de tendência.

Dado que o corpo é limitado, é solidário de todo o universo; a sensação não pode pois dar-nos a conhecer o corpo em si, mas somente a sua relação com todos os outros corpos. De qualquer modo, isto não quer dizer que o conhecimento que nos dá do corpo seja fundamentalmente inadequada: pois não há corpo em si; o próprio corpo mais não é do que o ponto de chegada das influências que, vindas de todos os pontos do universo, nele se encontram. Assim, também os diferentes sensíveis nos revelam o universo, revelando-nos a nós mesmos.

Quanto ao corpo, revela ao mesmo tempo que é característico da individualidade e que pode servir de nó entre a objectividade e a sub-jectividade, graças à sua aptidão para entrar num duplo sistema de representações. Há com efeito uma ciência objectiva do corpo, mas faz dele um espectáculo para um outro e obriga-nos a tornarmo-nos para o nosso próprio corpo um espectador que lhe é estranho. O nosso corpo mais não é, então, para nós, do que um objecto no meio dos outros e todas as acções que deles recebe ou que a eles envia devem ser consideradas como actualmente exercidas. Mas a sensação envolve ainda o corpo de um modo muito diferente dando-lhe acesso à nossa iniciativa individual: aparece então como a condição desta. O espectáculo das coisas, em

vez de ser uma tela anónima em que ocupa um lugar variável, torna-se uma perspectiva original da qual é o centro. As influências que sofre da parte dos outros corpos ou que sobre eles repercute, ultrapassando em todos os sentidos o ponto e o instante onde se exercem, a consciência torna-se capaz de as guardar em reserva e de as antecipar, de delas sofrer ou fruir, de as utilizar e de as regular.

Entretanto produz-se no instante uma espécie de coincidência entre a presença da sensação e a presença do corpo: é esta coincidência que dá a cada uma delas a sua realidade própria dado que o corpo está ausente, se é pensado em vez de ser sentido, e que a sensação se converte em imagem uma vez liberta da presença do corpo. Assim, se bem que cada corpo sofra a influência de todos os outros corpos e implique a história de todo o universo, se bem que cada sensação, através dos estados que a preparam e através daqueles que suscita, empenhe a história de todo o eu, é no instante que a sensação e o corpo adquirem uma existência original que, para se exprimir e se fundar, deve desabrochar simultaneamente na existência objectiva do real íntegro e na existência subjectiva da consciência plena.

É também fácil compreender porque é que a maior parte dos homens identifica o ser com o sensível e com o corpo. Este preconceito é, num sentido, legítimo não apenas porque o eu, enquanto é um ser limitado, não pode representar para si mesmo, sob uma forma actual, o ser total e mesmo, numa certa medida, a sua própria natureza, senão como um dado passivo, mas ainda porque a recordação e o desejo, dirigidos um para o passado e o outro para o futuro, em vez de nos fazer comunicar, como o sensível, com um ser ainda exterior ao eu, mas com o qual o eu se assimila com o fim de ser ele mesmo qualquer coisa, apenas nos fazem comunicar com o conteúdo mesmo do eu no tempo, isto é, com aquilo em que nos tornámos e com aquilo em que nos queremos tornar.

5. Todas as aparências estão situadas no Ser Absoluto

A diversidade das presenças instantâneas e a impossibilidade de as esgotar parecem opor obstáculos intransponíveis à adequação do pensamento e do ser. Pois não se alega apenas que é impossível apreender o ser salvo num dos seus aspectos, de tal modo que, no fim, não retendo dele senão o próprio aspecto, cedo se esquece o ser desse aspecto, mas pretende-se ainda que o ser está decisivamente fora do nosso alcance e que o sujeito do conhecimento é incapaz

de atingir algo mais do que uma aparência.

Todos os esforços que se tentaram a fim de pôr em dúvida uma apreensão directa do ser reduzem-se, com efeito, seja, após ter-se negligenciado ser necessário pôr o ser para pôr a qualificação, a considerar o ser como um termo abstracto descoberto posteriormente pela reflexão, comparando uns com os outros os diferentes objectos qualificados, quando pelo contrário nenhum objecto qualificado possui para nós valor concreto a não ser através da sua primitiva inscrição no interior do ser sem condição, — seja relegando este para um mundo transcendente inacessível ao conhecimento, que parece então inevitável olhar como o único mundo real, com o qual é necessário no entanto que o mundo do conhecimento, dado que existe por sua vez, guarde uma homogeneidade existencial.

Mais ainda, como é possível empregar o próprio termo fenómeno ou aparência sem reconhecer deste modo a necessidade de pôr o ser, e, mesmo, de o pôr de três modos, pois, por um lado, dizer que há aparências é dizer, como o reconhece a maior parte das doutrinas idealistas, que há um ser, desconhecido, é verdade, do qual as aparências são precisamente as aparências, porque, por outro lado, o sujeito para o qual há aparências possui existência, sem a qual nada poderia aparecer-lhe e porque, por fim, dizendo que há aparências, atribui-se evidentemente à aparência como tal uma existência absoluta?

Assim, devendo todas as qualificações receber o ser da mesma maneira, e as aparências, supondo que não seja possível ultrapassá-las, implicam elas próprias o ser, vê-se bem que a ideia do ser não pode em caso algum ser passada em silêncio pelo conhecimento. E mesmo todos os esforços que se fazem para escapar a esta ideia provam decisivamente que ela está sem cessar presente ao pensamento: reaparece indefinidamente no termo de todos os argumentos através dos quais se esperava exorcizá-la. A distinção entre a existência do pensamento e a existência do objecto não é ela mesma uma distinção que diga respeito a duas formas da existência, mas acerca de dois termos diferentes aos quais a mesma existência se aplica.

Pretender-se-á então que aquilo que nos interessa não é já essa existência capaz de convir indiferentemente a todos os objectos, mas sim os caracteres reais dos próprios objectos. Assim, bem podemos dar ainda o mesmo nome de ser à aparência subjectiva e ao que se encontra por detrás dela; mas, dizendo que não atingimos o ser, queremos somente dizer que não conseguimos des-subjectivar a

aparência a fim de entrar em contacto com a realidade própria do ser em si, que é o fundamento de todas as aparências, tal qual é, antes de ser mutilada e deformada pelo sujeito das aparências. Entretanto, é o bastante reconhecer claramente que o ser, sendo uma noção indivisível, deve aplicar-se no mesmo sentido ao que aparece e ao que está posto atrás para deixar imediatamente de estabelecer uma oposição quimérica entre um ser verdadeiro, mas que não aparece, e uma aparência irreal, mas que é, no entanto, o único ser que podemos apreender.

A noção unívoca do ser convida-nos precisamente a descer até uma raiz comum de todas as aparências, quer dizer, a fazer das mesmas aparências não somente, segundo uma fórmula célebre, aparências bem fundadas, mas ainda peças reais de um universo variado nos seus aspectos, se bem que homogéneo pelo princípio que o faz ser e que não tem ele mesmo qualquer existência separada. E este resultado não seria medíocre se nos permitisse, partindo da noção do ser universal, encontrar nele um princípio sobre o qual pudéssemos apoiar já não uma distinção puramente verbal, como a que acabámos de definir, entre uma coisa de que nada se sabe e aparências relativamente às quais o carácter ilusório, por falta de um termo de comparação, não poderia jamais ser afastado, mas uma classificação sistemática das formas pelas quais o mesmo ser deve, para manifestar toda a sua riqueza, propor sucessivamente a presença inesgotável a uma infinidade de indivíduos finitos.

Basta, parece, para provar o carácter adequado da noção de ser juntar um ao outro estes dois argumentos: por um lado que esta noção se nos impõe de um modo necessário, mesmo se pretendemos encerrar-nos no mundo das aparências, e por outro lado, que em razão da sua perfeita simplicidade, é rigorosamente idêntica a si mesma, qualquer que seja o objecto a que se aplica. Mas assim o mundo das aparências torna-se singularmente realçado. Pois é-se obrigado a inscrevê-lo por inteiro no ser absoluto. O termo aparência perde então este carácter de limitação metafísica pelo qual se fazia dele a imagem infiel de uma realidade inacessível. Ou, antes, não há mais aparências, no sentido pleno e forte que se dava a este termo, mas apenas perspectivas sobre o real que se harmonizam e que se completam e das quais o real é de algum modo a integração. Rectificar uma aparência é sempre apelar a uma outra aparência mais coerente e melhor adaptada às nossas necessidades.

Além disso, a oposição decisiva entre o mundo do ser e o mundo do conhecer tem sem dúvida ela própria a sua origem num contraste hipostasiado entre este

mundo da percepção visual e este mundo da percepção táctil os quais a ciência não cessa de aproximar, sem conseguir jamais confundi-los. Mais tarde, a distinção entre a imagem e a percepção será utilizada para evocar uma distinção simétrica entre a percepção e um objecto que nunca se percepcionou.

6. A presença sensível alimenta a presença espiritual

Se o eu não sai do presente, dado que então deixaria de ser, em compensação todo o presente não é sensível: ora a independência relativa do eu face ao ser total realiza-se precisamente graças à oposição entre a percepção e a imagem. Quando a percepção ocorre, o eu coincide momentaneamente com um aspecto do ser: mas esta coincidência permite a determinação e a fixação de uma imagem que viverá doravante na consciência de uma vida subjectiva autónoma, oferecendo às criações da actividade espiritual uma matéria infinitamente variada e infinitamente dúctil. Se esta coincidência não fosse incessantemente nova, o eu não se destacaria do ser total. E se o eu não tivesse em si uma provisão de imagens adquiridas às quais se opõem as nossas incessantes descobertas no instante, estas não poderiam ser atribuídas a um eu possuindo já uma natureza definida, mas que é ainda capaz de enriquecer indefinidamente.

Assim o eu é um ser que imagina e que percebe simultaneamente. Ora a presença da imagem não pode ser confundida com a da percepção; mais ainda, parecem repelir-se uma à outra. É impossível que ambas tenham ao mesmo tempo o mesmo conteúdo. O mesmo objecto não é num mesmo acto percebido e imaginado. É necessário que seja excluído do presente da percepção para entrar no presente da imagem. E a teoria da vida interior consiste em mostrar como estas duas formas da presença são supostas uma pela outra, se bem que devam contradizer-se antes de se convocar e de se entrelaçar mutuamente.

As imagens permitem-nos, antes do mais, reconstituir no instante, de uma maneira sempre inexacta e parcial, um passado, de direito, ir-reformável, dado que foi vivido de um determinado modo e que não pode não o ter sido. Atestam por consequência concomitantemente a nossa libertação no que respeita ao sensível instantâneo e a nossa servidão relativamente a uma realidade vivida e doravante indelével. Mas há mais: estas imagens reviviscentes limitam e alimentam ao mesmo tempo a nossa actividade criadora; servem de matéria a essas imagens indeterminadas, muito mais maleáveis, que formam o objecto do

desejo e às quais o acontecimento que será o objecto do futuro da percepção permanecerá sempre desproporcionado. Assim o nosso eu é formado ainda menos pela originalidade qualitativa das nossas percepções e pela sua incorporação total na nossa natureza, que se efectua muitas vezes à nossa revelia, do que pelo duplo afastamento subjectivo e sempre renovado que separa as nossas percepções antigas das nossas recordações e os fins imaginados pelo desejo dos fins realizados.

A lembrança do nosso passado faz parte do nosso eu presente, do mesmo modo que o futuro em direcção do qual o nosso desejo nos encaminha, antes de se tornar num objecto actualmente possuído, não pode ser para nós senão uma imagem presente real ou possível.

Entretanto, a presença da recordação é uma presença subjectiva inconsciente, quer dizer, uma pura potência, até ao momento em que se torna na reminiscência, ao mesmo tempo subjectiva e consciente: a recordação parece sempre mutilada e deformada precisamente porque esta potência nunca é plenamente exercida. Assim, a relação que mantemos com o nosso passado imutável é análoga à relação que a percepção sempre variável mantém com um objecto pressuposto fixo, ou melhor, com o ser total que é o único que é fixo. Na conversão da percepção em recordação, a consciência forma-se ainda por limitação, como na passagem do ser presente ao objecto percebido.

Quanto à presença em nós do desejo, é também uma presença subjectiva inconsciente ou consciente (esta mesma sendo relativamente àquela posterior e imperfeita) e que, para além dos limites da participação realizada, dá testemunho, no sujeito que participa, de uma confiança numa presença que lhe é exterior, mas capaz, graças a novas coincidências, de enriquecer a sua natureza indefinidamente sem jamais se esgotar a si mesma. A imagem que é objecto do desejo não é enfim mais do que um ensaio puramente subjectivo realizado com o auxílio de elementos retirados do passado e pela qual a experiência da conivência desejada entre o eu e o ser se encontra antecipada. É evidente que, estando nós sempre presentes a nós mesmos, estamos sempre presentes às nossas recordações e aos nossos desejos, mesmo quando não são conscientes: mas é no instante em que se actualizam através de uma espécie de relâmpago passageiro em contacto com a percepção com a qual contrastam e à qual fazem entrar por sua vez na consciência, graças a esse mesmo contraste.

7. O Eu recebe do ser a Presença que parece outorgar-

lhe

Analisando a experiência da presença real, chega-se inevitavelmente a mostrar que a presença de um objecto é a sua inscrição no todo e que a ideia do todo é o fundamento de toda a presença particular, aí compreendendo a do eu a si mesmo.

Não há relação mais clara do que a relação de identidade entre o ser e o todo dado que, por um lado, o ser não pode ser posto senão na sua totalidade e que, por outro lado, é ao todo que se tem de dar primitivamente a existência, se a existência da parte é sempre participada. Como poderia com efeito um objecto ser, mesmo como um simples ser de pensamento, se não fizesse de algum modo parte do todo?

Mas como poderia ele, ao contrário, ser senão tornando-se presente, e se não há vários modos de ser presente, se os objectos mais diferentes devem penetrar na mesma presença, não é porque a noção de presença exprime a necessidade de pôr o ser indivisivelmente? A presença não pode pois ser senão total, e pôr a presença de cada objecto, é pôr a sua presença própria no interior de uma presença universal. O mesmo é dizer quer que a ideia do todo dá a presença a tudo o que é, quer que a presença pura deve ser identificada com a própria ideia do todo. É possível, entretanto, manter em todo o seu rigor este princípio segundo o qual se nada pode ser presente senão o que é, inversamente nada pode ser se não comportar uma presença real? Alegar-se-á, com efeito, que toda a presença é subjectiva e inseparável do acto de consciência que a dá a si mesmo. Mas é evidente que a presença subjectiva é a manifestação da presença mais do que a sua essência. Com efeito, se situa o ser representado no interior da consciência que o representa a si mesma, confere ao mesmo tempo à consciência o seu carácter de realidade e situa-a a ela mesma no ser sem condição. É por isso que ela mais não é do que um aspecto particular e limitado da presença total: dá desta testemunho sem esgotar o seu conteúdo.

A presença do objecto conhecido é actualizada pela presença da consciência da mesma maneira que a presença da consciência é actual-izada pela presença mesma do ser. Antes do mais, a presença própria de cada objecto é evidentemente uma presença relativa dado que nenhum objecto particular pode ser pensado em si mesmo independentemente dos outros objectos particulares com os quais mantém gradualmente novas relações, ao infinito. Mas vê-se imediatamente que essa presença mútua dos objectos uns aos outros, — ou a sua presença comum na mesma experiência — é obra da consciência, pois todos os

objec-tos particulares, sejam considerados na sua natureza original, sejam considerados nas suas relações, são inseparáveis de um pensamento discursivo e finito que funda a sua realidade. Confrontando-se sucessivamente com este mesmo pensamento, adquirem, poder-se-ia dizer, uma face subjectiva comum. E é porque é incapaz de sair de si mesmo que todo o pensamento discursivo e finito convoca a possibilidade ideal da presença de todo o dado na consciência do próprio sujeito.

Mas, do mesmo modo que um objecto, se bem que deva conter necessariamente a totalidade do ser se for analisado até ao derradeiro ponto, no entanto não se mantém na nossa experiência real onde reveste uma forma particular senão através da sua solidariedade com a infinidade dos outros objectos particulares, também uma consciência, se bem que exercendo todas as suas potências devesse acabar por coincidir com o ser total, exige, para que o seu desenvolvimento seja de facto limitado e de direito ilimitado, a colaboração de uma infinidade de outras consciências no interior das quais o universo inteiro será sempre adequadamente representado.

Por consequência, a possibilidade de uma presença mútua de todos os objectos numa mesma consciência é ela própria correlativa da possibilidade de uma presença comum de todas as consciências no mesmo universo, o que quer dizer que toda a presença particular de um objecto numa consciência ou de uma consciência no universo supõe necessariamente uma presença total à qual deve estar adossada e sem a qual não poderia ser. Sem esta diversidade infinita das consciências que se conciliam, mas que se completam, não se poderia compreender nem a possibilidade do progresso de cada uma delas, nem a distinção que todas fazem, no objecto que se representam, entre o conteúdo actual da sua representação e a realidade mesma do objecto representado que, na medida em que essa realidade não é actualizada pela minha consciência, não poderia, no entanto, ser pensada senão como actualizada por todas as outras consciências reunidas.

Não se pode pois conceber a presença do eu senão em relação com a do todo. E sem dúvida a maior parte dos homens não quer dizer outra coisa, quando diz que o eu está presente, senão que é uma peça do universo. Quanto ao privilégio do qual o eu goza no idealismo, funda-se sobre a impossibilidade de nada conhecer a não ser segundo a perspectiva de um eu. Mas o que é próprio do idealismo mais consequente é sustentar que o eu é idêntico ao todo: e esta identidade funda-se evidentemente sobre a propriedade que possui o eu de dar a presença a

todas as nossas representações. Ora, o mundo da consciência, que é sem dúvida um mundo fechado dado que constitui a nossa própria intimidade, dá-nos com efeito acesso, pondo-a ao nosso alcance e talhando-a à nossa medida, à intimidade universal do ser.

Vê-se agora até que ponto a presença do ser eleva este acima da pura abstracção. A presença é uma experiência do todo, ou antes, é o carácter que nos dá, na experiência de cada objecto, um contacto imediato com o todo. Faz da noção uma noção viva. *Pois o ser não pode ser distinguido da sua própria revelação.* É, se se quiser, um dado, mas que se dá a si mesmo, uma total e mútua apresentação de si a si apenas possível porque o ser é um acto: realiza-se eternamente pela infinidade dos estados que preenchem todas as consciências particulares; o estado não é em si mesmo senão um acto imperfeito e interrompido relativamente ao qual todos vêem que, na sua realidade actual, é ainda iluminado e envolvido por um acto que não somente o sustenta e o ultrapassa como também o actualiza e o faz ser.

8. Os nossos estados estão ligados entre si porque fazem parte de uma presença idêntica

Não perderemos de vista princípio algum dos já estabelecidos: a saber, que estamos sempre presentes a nós mesmos porque estamos sempre presentes ao ser absoluto, que a nossa existência, sendo em acto, não pode ser dada senão no presente, enfim que o ser total deve ser eternamente presente para que, participando da sua natureza o nosso eu permaneça sempre actual, apesar da incessante renovação dos seus estados. Sem esta identidade de uma presença eterna como poderíamos explicar a constância deste sentimento de presença que acompanha todos os acontecimentos da nossa vida? Dir-nos-ão sem dúvida que estes acontecimentos são todos diferentes e que o eu, sendo ele mesmo variável, apenas se identifica em cada instante com um de entre eles. Mas se estes eventos sempre novos estão no entanto ligados uns aos outros é porque são acolhidos por uma presença idêntica que não sofre ela própria renovação alguma. Que não se alegue que esta presença não é a mesma senão no abstracto, pois, ao contrário, é o carácter que dá a todo o aspecto do real a sua existência concreta, que lhe permite inscrever-se no ser e consignar-lhe neste ao mesmo tempo um lugar e limites.

Dir-se-á que se o eu se identifica sucessivamente com cada um dos seus estados,

parece que é necessário imaginar, para triunfar sobre a sua disseminação, um outro eu invisível que, sendo em si mesmo desprovido de toda a determinação, teria o encargo de realizar a síntese de todos estes estados, seja na simultaneidade, seja na sucessão, quer dizer, faze-los penetrar na mesma presença subjectiva? Entretanto, parece inútil, para dar a presença a todos os nossos estados, recorrer a este sujeito formal que seria o fundamento da fenomenalidade, sem ser um fenómeno, e o fundamento da individuação sem ser um indivíduo. Um tal termo não poderia ser distinguido do ser puro. Se o eu individual é incapaz de se pôr a si mesmo como um primeiro termo é porque retira a sua presença própria da sua inserção na presença in-condicionada.

É colocando-se, antes de tudo, no coração mesmo desta presença, quer dizer na abundância infinita e no entanto rigorosamente una do ser total, que é necessário explicar solidariamente, mas sem se deixar enganar pela sua aparente autonomia, de um lado as diferentes formas abstractas que correspondem no ser à análise da sua compreensão, de outro lado as diferentes formas individuais que correspondem à análise da sua extensão. A mesma presença eterna é concomitantemente necessária e suficiente para assumir, por intermédio da participação, a dupla função de ligar todos os nossos estados ao mesmo momento na nossa consciência e de os ligar através do tempo na nossa memória. A presença constante do eu a si mesmo não requer necessariamente a presença de um eu estranho à experiência do eu, mas somente a presença do eu, empírico e variável, a um ser que é constante. Este é um verdadeiro eu universal no interior do qual formamos o nosso eu individual que é o eu mesmo que conhecemos. Vimos já como é na eternidade do ser que se encontra em particular o fundamento da memória. Os diferentes momentos do tempo estão ligados entre si porque, sendo todos inseparáveis do ser, escoam-se uniformemente num presente do qual nunca saímos e do qual nunca poderemos sair. Mas em que consiste então este escoamento senão na transformação incessante de uma percepção presente numa recordação presente? Assim, o tempo aparece como uma ordem puramente subjectiva que permite ao eu coincidir sucessivamente com cada uma das faces do ser, mas convertendo de cada vez esta coincidência momentânea numa posse espiritual pessoal e durável.

Vê-se formar assim todo o campo da intimidade: compreende-se ao mesmo tempo porque é que não podemos jamais franquear os seus lim-ites. Mas se o eu, se bem que se constitua por análise, efectua necessariamente uma ligação entre todos os aspectos do ser nos quais participa, é porque estão ligados primitivamente na unidade mesma do ser, mas é sobretudo porque a intimidade,

quer dizer a nossa presença constante a nós mesmos, é indiscernível da nossa presença constante ao ser eterno que funda e que alimenta todas as formas temporais da participação.

Se bem que o sentimento da presença seja a própria experiência do todo, é natural sem dúvida, dado que esta experiência é simples e implicada em todo o conhecimento e em toda a acção, que se deixe prontamente de ser sensível à sua originalidade e de fixar sobre ela a atenção para se vincular ao seu conteúdo particular. Mas então também, cada acontecimento, desligado dos laços que o uniam ao todo, mais não é do que uma imagem flutuante, suspensa num vazio, onde se logo dissipa: pelo contrário, desde o momento em que se encontra obrigado ao todo do qual exprime um aspecto, encontra a sua solidez e a sua significação interior. Do mesmo modo, no que nos diz respeito, é-nos impossível obter a presença de nós a nós mesmos se nos separamos do todo: não vivemos então mais do que uma vida de aparência; é como se nos tivéssemos evadido do ser numa ausência solitária e plena de miragens. Apenas a meditação sobre a presença do todo assegura a coincidência concreta do nosso pensamento com o ser. Apenas o sentimento da presença do todo confere aos nossos actos o princípio da sua eficácia.

Em resumo, qual pode ser a experiência fundamental de um ser limitado senão a experiência do seu ser e dos seus limites? Mas pensar os seus limites é também ultrapassá-los, é mesmo ultrapassá-los infinitamente; e é aperceber no mesmo acto a identidade de natureza entre o ser que somos e o ser que nos ultrapassa. É pois necessário que cada ser particular se insira ele próprio num todo relativamente ao qual se reconhece como um elemento; e para tal é necessário ainda que o seu ser seja homogéneo e congénere com o ser do todo. Imediatamente o seu isolamento cessa: não apenas deixa de ser esmagado pelo todo, mas descobre no seu próprio pensamento, através do qual cria a sua intimidade para consigo mesmo, quer dizer a sua essência original, um acto consubstancial à operação mesma do todo e que, precisamente porque de direito abarca o todo, não cessa de receber dele um alimento que nunca lhe é recusado.

9. A presença de todos os nossos estados está suspensa da presença do mesmo acto

No instante, opera-se uma confrontação incessante entre a realidade sensível, de

uma parte e, de outra parte, as imagens que a memória dá e que o desejo sugere ou modifica: é o carácter concomitantemente díspar e solidário dos elementos confrontados que assegura a presença recíproca do eu ao ser e do ser ao eu. Mais ainda, o seu contraste é indispensável para definir o instante que é uma relação indefinidamente variável entre a presença permanente do eu a si mesmo e a presença eterna do ser. De um modo geral, a presença da percepção é uma presença ao ser que nos descobre a nossa presença a nós mesmos, e a presença da imagem é uma presença a nós mesmos que nos descobre a nossa presença ao ser. Sendo esta dupla relação característica do nosso ser próprio, vivemos sempre no instante, se bem que o conteúdo do instante nunca seja o mesmo, sem o que o eu não poderia crescer, nem por consequência distinguir-se do ser absoluto e constituir a sua natureza através de uma operação autónoma.

De entre as imagens, umas serão rejeitadas para o passado, quer dizer para um presente do eu que é ao mesmo tempo um presente do ser (dado que o eu não pode ser separado do ser), mas que permanece obscuro para nós até ao momento em que um acto de pensamento o ilumina de novo de um modo instantâneo. Do mesmo modo que o eu, para se distinguir do ser total ao qual no entanto está ligado, não pode coincidir com ele senão no limite evanescente do instante, assim, é através do acto instantâneo da recordação consciente que devemos coincidir com o nosso passado.

Mas se fôssemos, em acto, inteiramente idênticos a esse passado, já não teríamos necessidade de o convocar numa operação privilegiada, limitar-nos-íamos a suportar-lhe o peso, o eu seria um facto e não um acto e não seria possível explicar nem o seu impulso interior nem a espontaneidade da potência pela qual se renova. Também é necessário que nele existam outras imagens que sejam rejeitadas para o futuro, quer dizer para um presente do ser que ainda não é um presente do eu, se bem que, no instante, o eu a si o convoque, pelo desejo.

Na oposição destes dois grupos de imagens, das quais umas são tomadas a um eu já constituído pelo contacto com o ser, e as outras exigidas, por assim dizer, ao ser na operação pela qual o eu se enriquece, manifesta-se, tanto quanto no carácter sensível das nossas percepções, a limitação da nossa natureza, que é ao mesmo tempo facto e acto, que na sua passividade é limitada pelo seu passado realizado, e, na sua actividade mesma, pela distância que o tempo estabelece entre o desejo e o objecto desejado.

Assim, o indivíduo posto no instante, retira o alimento da sua própria vida tanto

no presente do eu, pela recordação, tanto no presente do ser pela percepção, bem como no intervalo que, separando do ser o eu realizado, permite a este fazer da sua própria coincidência com um novo aspecto do ser, sugerida é verdade pela sua experiência passada, o fruto da sua própria actividade. No instante produz-se, pois, para que toda a participação permaneça limitada, uma incessante conversão de uma forma do presente numa outra, da percepção presente na recordação presente, quando a percepção cai no passado, e da imagem presente na percepção presente, quando o desejo se realiza. O tempo supõe, pois, uma adesão permanente do eu ao ser no instante: este é uma ponta sem espessura cujo simples contacto actualiza imediatamente um sensível em vias de entrar no eu sob a forma de imagem a fim de aí se tornar um elemento permanente da sua natureza. Mas este mesmo sensível está sempre associado a certas imagens revivescentes, cuja presença consciente lhe dá o seu carácter subjectivo, permite operar uma distinção entre o ser e a percepção e torna possível a aparição do desejo que, nascido da insuficiência mesma daquilo que nos é dado, aspira a realizar uma coincidência sempre mais perfeita entre o eu e o todo.

Isto basta para mostrar que o eu não pode sair do presente. Mas o papel do tempo é fazer aparecer uma diferença entre o sensível presente, que é evanescente, se bem que exprima um aspecto do ser eternamente presente, a recordação presente também ela evanescente, se bem que exprima um aspecto deste passado que, integralmente conservado em mim sob a forma de uma potência adquirida, constitui de ora em diante a minha natureza permanente, e o desejo presente, ainda evanescente, se bem que se alimente das imagens acumuladas neste eu permanente e que presuma no ser eternamente presente a realidade do objecto que busca atingir. Do ponto de vista do ser total, a diferença entre as espécies da presença não tem sentido algum: não se pode já distinguir entre o futuro e o passado, e por consequência tudo está presente sem ser nele objecto de recordação, nem fora dele objecto de desejo. Nada para ele é instante, se o instante mais não for do que um limite entre um acto já cumprido e um acto que vai ser. Mas tudo é instante, se é no instante que o acto mesmo se cumpre.

Assim, a verdadeira presença consiste no acto. Como poderia ser de outro modo, se tivemos razão ao identificar o ser com o acto? É no instante e através de um acto que percebemos, que recordamos e que desejamos. Estes actos diferem uns dos outros por causa do seu objecto, isto é, não pela riqueza do seu conteúdo mas pela sua limitação. A percepção, a recordação e o desejo são permeados de passividade: é possível, pois, descrevê-los, até um certo ponto, como estados. Pois o ser todo inteiro está presente à percepção sem que o acto da percepção lhe

seja adequado; o eu passado está totalmente presente à recordação sem que o acto da rememoração lhe seja adequado; por fim, o ser e o eu, distintos e associados, estão presentes simultaneamente, e ambos totalmente, ao desejo que nasce da consciência da inadequação deste àquele. Apenas o ser absoluto é um acto puro, ao qual não se encontra ligado estado algum.

QUINTA PARTE - A PRESENÇA REENCONTRADA

1. A Filosofia é uma génese interior do Ser

Existe um acordo tácito entre as pretensões dos filósofos e as exigências do público a seu respeito. A filosofia não goza de prestígio junto de todos os espíritos senão porque nos promete uma explicação total do universo. Parece que o filósofo deve necessariamente, para cumprir a tarefa que assume, poder mostrar como é que as diferentes partes da criação aparecem sucessivamente segundo uma ordem inteligível. Pedimos-lhe que nos faça assistir à génese interior do real. As zombarias dos cépticos acerca de uma tal ambição, os protestos de humildade dos filósofos não devem impor-se-nos: o céptico segue os empreendimentos sempre renovados da razão com uma desconfiança que não exclui alguma emoção; não dissimula que existe na inteligência uma esperança infinita; mas pensa que não pode ser saciada; a sua renúncia é semelhante à de certos ascetas que se sobressaltam quando se alude perto deles aos objectos que abandonaram. Quanto à humildade dos filósofos, permitir-nos-ão dizer que é uma precaução que tomam antecipadamente contra os seus próprios desfalecimentos: a despeito de todas as ilusões que o seu amor-próprio lhes pode dar, guardam sempre no fundo mais íntimo da sua sinceridade a convicção de ter entrevisto, ao menos durante as horas em que o seu pensamento foi mais lúcido, o ritmo secreto ao qual as coisas obedecem.

O homem é um ser limitado que está posto em face de um todo ao qual se opõe, mas ao qual está unido. É esta uma experiência ao mesmo tempo inicial e eterna que é implicada por todas as outras e que todas as outras desenvolvem e especificam. Ora há entre o homem e o todo caracteres comuns. Há também caracteres que são próprios ao todo como todo e ao homem como parte distinta deste todo. A origem e o valor do conhecimento e da acção dependem do modo como se estabelecerá a comunicação entre o homem e o todo: se o homem se opõe ao todo e procura na sua natureza individual o princípio independente da sua conduta, sucumbirá neste esforço; ferido em todas as suas partes por tudo o que o rodeia, e que é infinitamente maior e mais poderoso do que ele, não encontrará no seu domínio próprio senão ignorância e miséria; e rompendo, tanto

quanto pode, os laços que, unindo-o ao todo, sustentam a sua própria existência, contribuirá com cada iniciativa sua para a diminuir e destruir: a sua destruição será o efeito necessário das leis às quais se tenta furtar. Se, pelo contrário, nutre o seu pensamento e a sua vontade na representação do todo com o qual faz corpo, as leis do todo lutarão consigo e já não contra si. O mundo tornar-se-lhe-á inteligível. Em vez de ser absorvido pelo todo, cumprirá nele a sua função particular. Na sua harmonia com o todo encontrará o equilíbrio e a força; fundará a sua existência individual cessando de pretender a independência, que é uma característica do todo mas que não pode pertencer a um ser limitado, para reconhecer as condições que o fazem participar no todo, no qual o seu desenvolvimento se enraíza e se alimenta.

Não é apenas, como se disse, descobrindo a presença do ser que descobrimos a nossa presença ao ser, mas ainda, o nosso ser próprio não se constitui senão através do conhecimento do ser do todo. Por conseguinte, o ser do eu não existiria sem este ser do todo onde se posiciona e com o qual mantém incessantes relações. Mais ainda, o ser do eu encerra em potência o ser do todo, mas é necessário, para que o actualize, que este ser do todo não cesse de o sustentar e de lhe fornecer, ao mesmo tempo, o impulso da sua operação e a matéria onde ela se sacie.

Assim, a reflexão filosófica não nos faz conhecer o mundo como um espectáculo, dado que nos faz assistir à própria formação deste espectáculo. É um conhecimento interior ao ser. Revela-nos uma activi-dade soberanamente eficaz na qual faz participar a nossa consciência. Permite-nos, graças a esta participação, criarmo-nos a nós mesmos, inscrevermos a nossa própria realidade no universo e produzi-la em vez de a sofrer.

2. Há uma compensação entre todas as acções particulares

Um todo que não é um total, um todo que é dado antes das suas partes, a fim de que as suas partes sejam descobertas em si graças a uma participação que torna possíveis, ao mesmo tempo, o progresso dos espíritos e a génese das coisas, não pode ser senão o acto que fecunda todas as participações. Ultrapassa sem dúvida a apreensão de todos os seres individuais e os limites nos quais se exerce cada uma das suas faculdades. É que estas faculdades são múltiplas e diferem entre si como diferem de um indivíduo para o outro. Mas estas diferenças provêm do

objecto ao qual se aplicam ou do fim que perseguem, quer dizer dos seus marcos ou ainda das condições sem as quais participação alguma seria possível: não provêm da fonte onde bebem todas as suas operações e que lhes dá a sua comum eficácia. Também nada permite distinguir deste acto universal a integralidade das suas formas participadas. É superabundante relativamente a cada uma delas: não o pode ser relativamente a todas. Nada há nele que permaneça em estado de pura potência. A potência marca, em cada ser individual, a sua solidariedade com o todo, a possibilidade de constituir para si mesmo a sua própria natureza, o percurso ilimitado aberto aos seus desejos e a extensão actual da sua não-participação; esta pode ser o efeito quer do grau onde a evolução deste ser se deteve, quer da insuficiência actual da sua vontade.

Mas o que mais não é num senão potência é sempre acto num qualquer outro. Isto permite-nos compreender como é que cada uma das nossas operações apresenta o carácter de uma escolha, se bem que a sua força operatória não provenha de modo algum de nós. É por nós apenas que advém a nós. Nós limitamo-nos a derivar uma corrente que, se não lhe tivéssemos oferecido asilo, teria encontrado alhures o seu escoamento.

É por esta razão que cada uma das nossas iniciativas, se bem que não acrescente ou retire coisa alguma ao universo, tem no entanto infinitas repercussões. Contribui para determinar não apenas a nossa essência e o nosso destino mas ainda o sentido mesmo de toda a evolução. Assim, reina no mundo uma lei maravilhosa de universal compensação, que encontra uma dupla expressão no determinismo dos fenómenos e na harmonia do mundo moral.

Pretender-se-á sem dúvida que toda a acção se torna doravante inútil, porque tudo o que se omite fazer se encontra necessariamente algures. Pelo menos parece que se está preso à alternativa seguinte: ou bem a nossa actividade será inspirada pelo egoísmo e pela avareza, dado que retira a outrem aquilo que nos dá, — ou bem, para que se torne altruísta, exigirá, num sentido muito mais profundo do que alguma religião o acreditou, não apenas um sacrifício perpétuo de si, mas ainda um tomar sobre si todas as dores, todas as faltas e mesmo todos os crimes que se podem conceber, sem que aquele que deles se encarrega possa jamais esperar ele mesmo alguma contrapartida. Há nesta interpretação de uma lei natural uma tentação tão forte que certos ascetas não conseguiram resistir-lhe. Mas a aposta não pode ser mantida até ao fim. E aquele que aceitasse entrar no inferno por puro espírito de sacrifício encontraria lá sem dúvida a mais pungente delícia.

Entretanto, não convém esquecer que a participação dos actos particulares no acto puro não se pode exprimir pela simples lei da concorrência, precisamente porque o tesouro onde mergulham é infinito e inesgotável, que o tributo que dele sacam não lhe provoca carência, que a sua separação é mais aparente do que real e que sendo solidários com o mesmo princípio são solidários uns com os outros, de tal modo que, cada um enriquecendo-se, enriquece todos os outros. Do mesmo modo, se há em cada instante um equilíbrio na distribuição dos bens materiais, o acréscimo dos recursos utilizáveis não pode, portanto, beneficiar um sem beneficiar todos os outros. E, no mesmo sentido, o equilíbrio entre as formas de ser no interior do universo é um efeito dos movimentos realizados por cada um deles. Assim, pode-se admitir, se o todo é uma soberana afirmação, que o desenvolvimento de uma das nossas potências faz aparecer, na nossa consciência e em todas as consciências, uma multiplicidade de potências correlativas, mas de modo algum privativas, como a aparição do azul na luz branca não destrói, de modo algum, nem empobrece, de modo algum, aquela, mas faz surgir nela um arco-íris indivisível e no entanto dividido.

Sem dúvida, o carácter original de cada individualidade exige que ela mesma determine a sua própria vocação, através de uma participação cada vez mais perfeita no ser universal. Mas as relações incessantes das diferentes individualidades entre elas fazem com que o progresso realizado por cada uma não deixe qualquer outra indiferente. É para todas uma sugestão e um exemplo. Ajuda-as e, num sentido, obriga-as a descobrir e a realizar o seu destino particular. É pois bem verdade dizer que as lacunas da participação num ponto serão preenchidas algures, pois nada pode faltar ao todo. Mas depende de nós que o sejam mais cedo ou mais tarde, que isso seja graças a nós ou sem nós. O todo é semelhante ao espaço que está sempre presente, que é indiferente aos movimentos que o atravessam e onde todos os movimentos possíveis serão mais tarde ou mais cedo realizados. Mas a realização de um só de entre eles condiciona aquela de todos os outros. Assim cada acção livre convoca uma infinidade de outras. Mas, no mundo moral, mais não são senão propostas que podem ser acolhidas ou rechaçadas. Se o universo é semelhante a um feixe, pertence a cada um de nós aumentar e multiplicar indefinidamente as espigas. Mas uma fecundidade perfeita e sem cessar renovada encontra-se sempre em cada grão.

3. O tempo é simultaneamente a melhor das coisas e a pior

Se se supusesse o tempo abolido, abolir-se-ia com ele a nossa independência e a nossa vida espiritual. Pois o tempo aparta-nos do universo do qual fazemos parte. Permite que nunca com este coincidamos, senão no limite sem cessar variável do instante. Faz do conjunto do nosso próprio desenvolvimento uma espécie de mundo fechado, unido sem dúvida ao universo envolvente pelos laços mais estreitos, mas que no entanto não pertence senão a nós mesmos. Graças ao tempo, o pensamento modela uma imagem do futuro a qual fornece uma finalidade à faculdade de desejar, e a acção, assim que é realizada, torna-se, na memória, um objecto indefinido de contemplação.

Mas, destacando-nos do todo para fundar a nossa individualidade, o tempo é a causa de todas as nossas misérias. Pois, desde que o ser concebe a sua separação, mesmo relativa, no que respeita ao todo, sente-se ao mesmo tempo pleno de audácia e de impotência. Reconhece as suas responsabilidades face ao futuro; e, como este futuro é sempre incerto, permanece ansioso diante dele; o mais das vezes, deixa-se seduzir por fins particulares que despreza; e é por esta razão que a recordação do seu passado se torna opressiva. Noutros termos, o tempo que é o meio no qual a nossa actividade se liberta, mas permanecendo ligada ao todo, torna sensível ao ser o mau uso que faz desta actividade quando, em vez de buscar o seu apoio na sua ligação com o todo, agrava o intervalo que dele o separa. Tornado então escravo de cada objecto, dissipa-se no jogo do sonho ou do desejo e depara-se com uma dupla decepção, quer seja quando, tendo posto a sua confiança em si mesmo, o acontecimento venha contradizer a sua esperança, quer seja quando, deixando penetrar em si a ociosidade, pede à ordem do mundo que produza para ele o milagre de uma satisfação interior para a qual ele mesmo não colaborou.

Entretanto, se é verdade dizer-se que, sem o tempo o indivíduo não teria existência, é no uso que faz desta independência por meio do tempo que pode conquistar a potência e a alegria. Os objectos particulares, em vez de o reter e de o dissipar, aparecem-lhe então como uma manifestação do todo, do qual ele mesmo faz parte, e com o qual pode, graças à sua mediação, associar-se de um modo sempre idêntico e sempre novo. De tal modo que, se a finalidade da nossa própria vida está na união com o todo e se essa união não se pode produzir senão pela nossa actividade, seria necessário que o tempo realizasse de algum modo a nossa separação material, a fim de, correndo o risco de tudo perder, a nossa reunião fosse para nós uma conquista espiritual de todos os instantes.

Assim, diremos que sem o tempo nada somos, pois nenhuma distinção pode ser

operada senão por ele entre o todo e as partes que o formam. Mas, assim que o tempo aparece, um duplo caminho se abre diante de nós: podemos permanecer no interior do todo como uma parte no meio das partes; estas mais não são para nós do que aparências variáveis; aprisionam-nos com elas nos laços da mais dura necessidade; o passado esmaga-nos com o seu peso; o futuro fascina-nos com as suas miragens. Eis o primeiro caminho. — Mas o tempo é também o meio da nossa libertação: e é o segundo caminho. A insuficiência de cada parte tomada em si mesma não convoca apenas uma perpétua mudança, manifesta também um parentesco e uma comunidade de natureza entre as partes, e, por consequência, entre cada parte e nós mesmos no interior do mesmo todo. Assim, reunimo-nos à unidade através da dispersão, não apenas apesar desta, mas, mesmo num certo sentido, por seu intermédio.

Concomitantemente ultrapassamos as aparências para entrar em contacto com o ser por intermédio de um acto voluntário. A nossa liberdade encontra-se fundada, não sobre a negação de toda a determinação no mundo, mas sobre uma distinção, no mesmo mundo, entre duas espécies de relações; as relações das partes entre si, que são reguladas pelas leis mais inflexíveis, e as relações de cada parte com o todo, que nos obrigam a considerar esta parte como uma imagem do todo, uma chama que o todo alimenta, uma fonte que parece nascer de si mesma no momento em que o todo nela verte inesgotavelmente a potência que a faz ser.

Longe de dizer que a necessidade e a liberdade, assim concebidas, permanecem opostas uma à outra, é necessário dizer, pelo contrário, que são inseparáveis, que são os dois nomes de uma mesma realidade. É porque as partes não se bastam a si mesmas, enquanto o todo onde se inserem goza de uma soberana independência, que a mesma parte sofre, como parte, constrangimento de todas as outras e participa na independência do todo, desde que a ele se une. O determinismo e a liberdade são a face material e a face espiritual da própria autonomia do todo.

Transpondo mais um passo, vemos que o tempo era necessário para que o pudéssemos ultrapassar a ele mesmo, por meio de um acto livre. Pensar o todo é libertar-se da servidão do instante. É mesmo num sentido produzir o advento do todo, se um todo não consiste numa justaposição de partes indistintas, mas no pensamento totalmente interior pelo qual uma parte, percebendo a sua própria originalidade, reconhece nela uma potência presente em todas as outras partes, a qual testemunha da sua identidade em cada uma delas e não pode animá-

las senão pedindo a sua colaboração.

4. O indivíduo é escravo do tempo logo que a sua actividade enfraquece

O tempo aparece como a condição de toda a participação, da suas insuficiências e da sua reparação. Não pode pois aparecer senão como uma forma de existência própria dos seres particulares. Não será surpreendente encontrar nele períodos de progresso e períodos de regressão e talvez mesmo uma espécie de complemento, em cada instante, dos ganhos e das perdas. Não haveria razão para guardar mágoa alguma no, que respeita ao amor-próprio, ao apercebermo-nos de que nenhuma das nossas aquisições é algo para o todo, se bem que possa ser proveitosa para os outros seres particulares.

Indo mais longe, far-se-á uma dupla observação: *a primeira* é que cada um de nós não realiza a sua essência senão na medida em que, ultrapassando os limites da sua natureza individual e renunciando a todo o vínculo próprio, descobre em si uma graça sempre presente que, assim, encontra nele mais resistência do que docilidade, procura algures outras passagens, mas que, assim que o toca, o convida a comunicar com todos os que são, como ele, aptos a recebê-la. Nada retendo para si mesmos, unem-se a Deus, deixando prosseguir entre as coisas materiais esse jogo das causas e dos efeitos ao qual, na parte íntima do seu ser, se tornaram de algum modo estranhos.

A *segunda* observação prolonga e completa a primeira. Pois, se o tempo é a forma da nossa experiência, deixamo-nos arrastar por ele, na medida em que a nossa actividade enfraquece e afrouxa; ultrapassamo-lo, na medida, pelo contrário, em que ela se concentra. Assim sendo, a estreiteza da participação obriga-nos a dilatar a extensão da duração para abranger o ser que, a cada instante, parece escapar-se-nos, ao passo que, contrariamente, a duração se restringe e se torna inútil para aquele que, desinteressado no que diz respeito a todos os modos, se vincula, em cada instante, ao princípio que os produz. Assim, é porque o tempo é subjectivo que cada consciência lhe fixa o ritmo acertando-o pelo intervalo que a separa do ser puro. Este ritmo é indefinidamente variado, mas não pode ser contraído na perfeição da unidade senão em certos pontos culminantes da nossa vida, dos quais não cessamos de decair, para de novo os atingir, pois o indivíduo não teve possibilidade de os encontrar senão ultrapassando-se a si mesmo e, se descobre uma actividade pura que triunfa do

determinismo, é necessário que nada guarde daquilo que acreditou ter adquirido, que renove indefinidamente aquilo que acredita possuir e que possa, em cada instante, tudo voltar a ganhar e tudo voltar a perder.

5. O instante é um meio de acesso ao presente eterno

Não é necessário sair do instante senão para entrar no presente.

Censura-se à maior parte dos homens não querer viver senão no instante, como se o passado não deixasse no seu pensamento lembrança alguma, como se o futuro não cessasse de os surpreender por causa da sua incapacidade de o prever. Viver no instante é pois, assim parece, viver insaciavelmente, deixar-se levar pelo curso dos acontecimentos, participar na mudança em vez de a dominar e recusar exercer essa prerrogativa essencial do espírito que, em vez de ceder, como a matéria, ao fluxo que a arrasta, tenta, segundo as suas forças, abarcar o conjunto do tempo, reter o passado que foge e antecipar o futuro, para o conformar, antecipadamente, aos nossos desejos. Ora se, como afirmamos, o ser finito não coincide com o ser total senão no limite evanescente do instante, e se é apenas nesta coincidência que podemos adquirir, com o ser, a potência e a felicidade, a doutrina que expomos não se torna na própria doutrina do instante, não nos devemos abandonar à instabilidade do devir, no momento mesmo em que buscamos um termo eterno e renunciar à obra característica do pensamento que é a de ligar entre si as etapas da duração, no momento onde, apreendendo este pensamento na sua essência, pretendemos levar o seu exercício até ao derradeiro ponto?

Entretanto, o instante pode ser considerado sob dois aspectos: se mais não é do que um lugar de passagem entre dois estados particulares, conduz-nos a rejeitar para o nada o que já não é mais e o que ainda não é, e não deixa nem fora de nós, nem em nós, objecto algum estável que possamos apreender. Então, aquele que quer viver no puro instante não o consegue, pois é expulso para fora de si mesmo, de um modo incessante, pela mobilidade do tempo. Distinguir-se-á uma multiplicidade contínua e indefinida de instantes sucessivos? Faria das etapas da nossa vida não uma posse transitória, mas um abandono perpétuo. Como evitar então este desgosto que mais não é ele mesmo do que uma esperança frustrada? — Mas o instante tem ainda um outro aspecto, pois é pela sua ligação com o instante que a percepção, a recordação e o desejo dão igualmente testemunho da sua realidade. Se a percepção parece aniquilar-se em

benefício da imagem, se o objecto do nosso desejo não se converte em percepção, é o nosso corpo que é enganado: deste modo, é verdade, o instante manifesta os nossos limites, mas porque é ao mesmo tempo o nosso ponto de junção com o ser, dado que é nele que se exerce um acto idêntico, cujo conteúdo se renova sem cessar, atesta também a eternidade actual, senão da nossa própria natureza, ao menos do seu fundamento espiritual. Nesta segunda interpretação, seria melhor dizer que se sai do instante propriamente dito para entrar no presente. Pois, se houver ainda algum vínculo à recordação e ao desejo, já não é para deplorar a sua irrealidade, porque aparecem, um e o outro, como elementos do nosso ser actual. Mas, para não ser de modo algum por eles desviado do presente, é preciso depurá-los o suficiente para os reduzir a um acto que se realiza, desinteressando-se da passividade dos estados que o acompanham ou dos objectos aos quais se aplica, quer dizer, libertando-o da ideia de uma percepção perdida ou esperada.

Deste modo, o presente, concentrando em si as imagens que parecem escapar-nos num longínquo passado bem como aquelas que nos atraem para o futuro através de miragens fora do nosso alcance, liberta-nos da servidão a que elas nos reduziam; permite-nos degustar o suco de cada uma delas e dá-nos um gozo espiritual. Em vez de sofrer a distância que as separa da realidade sensível, encontramos nelas uma luz nova à qual a sensação não poderia pretender aceder. E se a imagem aparece ainda como susceptível de ser projectada ora no passado ora no futuro, é apenas para que forneça um objecto idêntico à nossa contemplação e ao nosso amor. Mas as formas particulares do ser não nos interessam já pelo seu conteúdo, o qual procuraríamos vamente fixar ou reter. O seu papel é o de nos revelar a presença absoluta de um ser eterno; e é necessário que sejam sempre novas para que possam permitir-nos participar na sua essência, enriquecendo sem cessar a nossa natureza e fazendo do curso inteiro da nossa vida um nascimento ininterrupto.

6. Nada há de nosso, salvo o acto no instante em que se exerce

É no acto que se funda a nossa verdadeira realidade e o erro da maior parte dos homens provém de estarem mais atentos ao conteúdo, isto é ao limite do acto, do que ao próprio acto. É através de um acto que percebemos, que nos recordamos e que desejamos. E em cada um destes actos, considerado enquanto acto, a nossa participação no ser é presente, perfeita e indivisível. Todo o mundo bem o sente.

Mas, cegos pela limitação que o tempo produz na nossa natureza e persuadidos de que a distinção do passado e do futuro é característica do próprio ser, somos levados a identificar o presente, não com o acto, mas com o estado, e, por consequência, com o sensível. Daqui provêm todas as nossas desditas. Assim os homens sofrem contemplando o passado, se era feliz, porque lhes fugiu, se era melancólico, porque a sua imagem os persegue, mesmo na posse da felicidade presente. Tentando adivinhar o futuro, sofrem ainda de vir a ser privados das alegrias que esperam e temem sempre a ameaça de qualquer perigo. É que, transportando-se para o passado e para o futuro, que consideram como estados abolidos ou ainda por nascer, não podem senão desviar-se da realidade presente, comprazer-se num sonho impossível de actualizar e envenenar toda a sua vida com comparações que apenas aguçam a consciência dos seus limites. Pelo contrário, solidarizando-nos com o acto, permanecemos ligados ao presente do ser, reencontramos, com a inocência, a fonte mesma de toda a nossa potência. O passado mais miserável torna-se num elemento da nossa força presente: é a prova benfazeja que a nutre e que a ilumina. O instante presente, fazendo concordar a nossa existência com a do universo, inscreve, de algum modo, na abundância infinita deste último a perfeição actualizada da nossa essência. E o futuro mais incerto, dando ao ser a forma próxima e subjectiva do acto por oposição ao dado, abre diante de nós caminhos, nos quais se empenha a nossa liberdade, que tornam possível o nosso progresso, que nos permitem reencontrar o concreto, do qual o sonho nos tinha afastado, e que nunca deixam nem de propor à nossa actividade qualquer novo emprego, nem de lhe prometer, se ela os souber esperar, frutos melhores do que aqueles que alguma vez já provou.

Na procura das novidades passageiras, o eu não pode senão dissolver-se. Mas cada objecto particular, este que está à nossa frente, que está presente no instante, e que é sempre novo, mesmo se nos parece completamente familiar, é no entanto suficiente para nos pôr em contacto com o ser absoluto; pois deve situar-se no todo que implica e que exprime a seu modo. Deste modo, adquire um relevo e uma suficiência que o eximem, de algum modo, da relatividade onde o mantém a pura consideração dos seus limites, face a nós mesmos e face aos outros objectos. De qualquer modo, para que este resultado possa ser obtido, é necessário que o ser deixe de ser para nós um imenso dado, que tentaríamos abarcar sem o conseguir. É preciso que, indiferente ao conteúdo de cada dado, nos pudéssemos unir, em cada um deles, ao acto universal que o funda com todos os outros. É apenas deste modo que poderemos assegurar a nossa ligação com *o ser absoluto e omnipresente* e segurarmo-nos a um ponto fixo, de onde

poderemos, doravante, assistir e colaborar sem desejo, sem temor e sem remorso ao desenvolvimento ilimitado do nosso ser limitado.

Assim, não será possível censurar-nos de parar e de aprisionar ante-cipadamente o desenvolvimento do eu, inscrevendo num todo imutável, ao mesmo tempo, a sua origem, o seu fim e o próprio intervalo que os separa e que lhe permite eclodir. Se se preferisse abrir à sua frente um percurso misterioso e indefinido, mas rejeitando a ideia de um todo no qual se nutre, ficar-se-ia bem embaraçado ao justificar como o eu poderia sequer enriquecer-se ou, tão somente, mover-se. Contrariamente, vê-se bem como, através de um contacto sem cessar renovado com um ser imóvel, o nosso eu empírico cresce, por assim dizer, sem pensar nisso, integrando na sua natureza própria todos os aspectos sucessivos que os seus diferentes encontros com o ser lhe revelaram. — Para evitar a idolatria que consistiria em pôr um todo no qual todas as manifestações do ser seriam realizadas de uma só vez, anteriormente à aparição dos indivíduos, basta admitir que estas manifestações não existem, com efeito, senão para indivíduos, mas que, sob pena de as excluir do ser e de as tornar ininteligíveis, é preciso pô-las em acto no interior da totalidade das coisas, com todos os indivíduos que as actualizam, através das suas operações autónomas. O todo, tal como o definimos, não está de modo algum separado das suas partes: é o princípio que, não somente contém em si de uma maneira indivisa todas as possibilidades, mas que exige e realiza a passagem ao acto de cada uma delas, segundo as condições definidas que permitem a todas as partes, no momento em que aparecem, constituir elas mesmas o seu ser participado.

7. O Ser é uno e intemporal

Dado que o acto tem necessidade, para ser, de se exercer, está sempre posto no instante e é sempre novo. Parece, pois, que os actos diferem uns dos outros pelo tempo, pelo lugar, pelas circunstâncias, pela matéria que modelam, pelo desígnio que perseguem. Mas isto é dizer que diferem pelos seus limites ou pelos obstáculos que encontram, não pela sua natureza, nem pela sua essência. De entre os actos que o homem é capaz de realizar, apenas aqueles que confiou, em si, ao hábito, fora de si à máquina, estão aprisionados em formas rígidas e especializadas. Mas, se se considera a actividade da mão de um operário hábil, acha-se esta tão ágil, que se é incapaz de prever todos os gestos que pode fazer: e, no entanto, dependem da sua estrutura e das resistências que lhe são opostas. Assim que a actividade se torna artista, multiplica infinitamente os seus

prestígios: e nas figuras que fixa, faz esquecer as lutas que travou, para não deixar transparecer senão as marcas visíveis do seu desembaraço e da sua liberdade. Se considerarmos o herói e o santo, a perfeição da sua actividade não vem do facto de que, em vez de se expressar por intermédio de actos conhecidos antecipadamente, se encontra espontaneamente adaptada às circunstâncias mais variadas, de modo que, após ter provocado a nossa surpresa, nos parecerá, imediatamente, a única justa e natural? E não é nela principalmente que observaremos o verdadeiro efeito da actividade, que é o de se exercer unicamente através da presença? Age tanto mais quanto menos parece agir. É que age através do seu próprio ser mais que pelo seu movimento. E a sua influência imóvel basta para convocar, sem esforço, todos os que a sofrem, à consciência da sua própria natureza e da sua própria função.

Sustentar-se-á, sem dúvida, que um acto não pode exercer-se senão no tempo, que comporta um ponto de partida e um ponto de chegada, que possui um devir interior, que produz uma transformação visível do universo, e, para tudo dizer, que converte uma potência numa coisa. Mas estes caracteres não pertencem de facto senão à acção: e esta está misturada com materialidade e passividade. Exprime um símbolo do acto no devir. É como se este se deixasse atrair e penetrar pelo acto procurando imitá-lo à sua maneira.

Pelo contrário, se se considera o acto na sua pureza, não tem existência fora do presente no qual se exerce. O passado mais não pode ser do que um estado, e como já não podemos modificá-lo, é necessário que o soframos. Desde que tentamos pensá-lo através de um acto, torna-se presente sob uma nova forma. De modo idêntico, o futuro mais não é do que o objecto do desejo: e quando a vontade se lhe aplica, é para atestar os seus limites e a distância que separa a realização do desígnio. Mas quem pudesse pensar no futuro, por intermédio de um acto sem passividade, não teria já necessidade de desejar que se produzisse para o conhecer e para o fruir.

Pretender-se-á que é impossível não empenhar no tempo este mesmo acto, que não tem sempre a mesma tensão e que sofre transformações interiores, à medida que o efeito deduzido se cumpre. Mas o acto não tem efeito. Para isso seria necessário que pudesse deixar de ser, transmutar-se em estado, descair para o nível de coisa. Seria necessário que não tivesse em si a totalidade da sua perfeição. O efeito depende dele, sem dúvida, mas ao mesmo título que a causa, uma vez que a própria causa é apenas a condição ou o dado cuja ligação com o efeito traduz, é verdade, a realidade do acto, mas relativamente a certas

circunstâncias definidas, e tal como se manifesta aos olhos de um espectador que deixa de experienciar interiormente a inalterável presença e a inesgotável plenitude.

A partir do momento em que tentamos apreender o acto no tempo, substituímos o próprio acto pelo sulco que deixou na nossa memória. Não é o mesmo que dizer que deixamos de o realizar para considerar do exterior o intervalo ocupado pelo seu vestígio? Mas o que contribui para provar que o tempo, em vez de ser uma condição primitiva do ser, mais não é do que um meio de proporcionar o conhecimento do ser à nossa natureza finita, é que, se devemos captar a natureza do ser puro sob a forma de um acto sempre presente, mas com uma presença que é superior ao tempo, e que funda a possibilidade deste em vez de se renovar nele, — o futuro no entanto, após ter-se escoado no tempo, do qual é evidentemente inseparável, não pode evitar ser abarcado, por sua vez, por um acto de contemplação que é em si mesmo intemporal.

8. O sábio é indiferente aos estados

Estamos de acordo, sem dúvida, sobre o facto de cada um de nós viver num mundo puramente representado, e de este mundo ser obra sua, e que difere de um individuo para o outro em riqueza e em profundidade, e que mede, por assim dizer, a qualidade e o poder da nossa própria participação no ser total. Mas não é à multiplicidade dos nossos contactos com o todo que a nossa ambição deve ser consagrada. Pois um tal progresso tem o seu preço: nenhuma das formas particulares do ser nos pode satisfazer; não nos devemos pois ligar a elas; estas comprometem-nos numa diligência indefinida, cujo termo nos escapa sempre. Enredam-nos nos seus conflitos, onde o eu se despedaça.

De facto, encontramo-nos sempre divididos em nós mesmos enquanto não tivermos feito manifestar em nós a simplicidade do acto puro. Tornamo-nos no joguete das paixões; chocamos por todos os lados com os nossos limites; os nossos votos cada vez mais numerosos, continuam sempre a ser frustrados; a nossa impotência, que acreditava restaurar-se, não pára de crescer. É que nenhuma das nossas aquisições traz em si o seu próprio prémio: mais não é do que um meio que nos deve permitir abrir, em nós, o acesso a uma operação que vem de mais alto, que as engendra e que as compreende, mas que as ultrapassa a todas. A actividade não tem, de modo algum, os estados por fim: é ela mesma o princípio e o fim; e os estados exprimem-na, mas como sombras que a

acompanham e que no-la tornam sensível. É apenas quando nos destacamos de cada estado particular que podemos descobrir a fonte superabundante de onde todos emanam. Assim pois, não nos devemos espantar se temos a impressão de não receber a graça e a força inseparáveis da inocência primitiva e de um contacto constantemente renovado com o ser, salvo se a nossa alma parece ter-se tornado semelhante àquela folha branca onde nenhum carácter está inscrito antes do ditado da inspiração, a esse espelho vazio de imagens, mas que reflecte a pureza da luz, a esse movimento espontâneo que prossegue com facilidade num meio dócil e mesmo cúmplice onde nenhum obstáculo o retarda ou o detém.

Também os sábios e os santos, peritos em pôr em prática todos os recursos da alma para obter a virtude e o júbilo, encaram como a primeira condição da iniciação espiritual esta virtude negativa pela qual o ser, renunciando antecipadamente a todas as imagens exteriores, às quais se tinha aplicado até então a sua preocupação, permanece finalmente só consigo mesmo e, por consequência, face a face com o acto que o faz ser. Pode-se dar a esta virtude o nome de purificação, de despojamento ou de indiferença.

Mas tudo ganhamos quando tudo pensamos perder: pois se nos purificamos, é apenas das misérias do amor-próprio, se nos despojamos, é apenas dos objectos que aprisionavam este, se somos indiferentes, é somente face a todos os gozos separados que procurava vamente reter. Assim, acreditando abandonar aquilo que nos pertence, abandonamos o que nos limita. Descobrimos a identidade do ser que sacia a nossa capacidade e do ser que a excede. As diferentes formas do ser não mais se opõem entre si, se bem que cada uma delas não possa assegurar a sua ligação com o todo, senão cumprindo exactamente a sua vocação e o seu destino particulares.

Por consequência, ninguém pensará que a alma, retirando a sua atenção e o seu amor de todos os objectos, deva de facto tornar-se semelhante a um deserto e possa abolir em si a sua presença sensível. Como admitir que um ser finito possa, sem ser aniquilado, ver desaparecer em si todos os seus estados? Num sentido, cada um destes estados será, pelo contrário, singularmente relevado: aparecendo tal como deve ser e no lugar onde deve estar, tornar-se-á, na sua ordem, um termo único e absoluto. Mas, para tal, será necessário, precisamente, que o eu deixe de se interessar por ele como um fim que poderia modificar, reter, ou mesmo produzir, dado que está seguro de encontrar em todos os estados, quaisquer que possam ser, o acto soberanamente inteligível, ao mesmo tempo idêntico e sempre novo, de que dependem tanto a sua força espiritual como a sua

alegria interior.

9. A Alegria e a Perfeição do Acto mesmo

Todos os homens buscam o conhecimento, a potência e a alegria.

Mas a alegria é o bem supremo. Basta-se a si mesma. Contém e ultrapassa o conhecimento e a potência.

Afasta e esquece os conhecimentos particulares. Produz uma luz própria que a justifica. Descobre a sua vocação ao ser que a experimenta. Dá um sentido ao universo. É este universo que lhe permitiu nascer; mas ela envolve-o agora no seu esplendor.

Do mesmo modo, a alegria não é, de modo algum, um efeito da potência, nem um testemunho que se lhe rende; não é nem o seu sinal, nem a sua continuação: está para além. É indiferente aos seus sucessos: não retira vantagem alguma nem do seu exercício, nem dos seus efeitos. Não tem consideração para com as suas formas divididas, realiza a sua unidade; dá-nos infinitamente mais do que qualquer uma delas tinha prometido e podia comportar: não deposita nelas a sua confiança. Reúne-as e ultrapassa-as ao mesmo tempo.

Há nela uma luz, uma liberdade, uma serenidade que não se encontram na potência e no conhecimento, salvo quando atingiram o seu objecto e, por consequência, deixaram de se exercer. É na alegria que encontram ambas a completude e o porto. Mas esquecem então os objec-tos particulares que tinham perseguido e que mais não eram do que os obstáculos dos quais deveriam triunfar. A perfeição da alegria impede-a de se deixar aprisionar por objecto algum. Este seria para si não uma razão de ser, mas uma limitação. Une-nos a um princípio capaz de engendrar todas as verdades particulares, à fonte de onde derivam todas as acções, todas as vitórias e todas as conquistas da potência. E pode mesmo dizer-se que, na alegria, o princípio do conhecimento se identifica com o princípio da acção. De tal modo que o sucesso num ou no outro destes dois domínios mais não é do que um meio para nós alcançarmos mais longe. Na alegria, a actividade, indiferente a todos os fins particulares, esquecida de que se ramifica em faculdades distintas, alimenta-se do seu puro exercício.

O conhecimento e a potência são os meios para produzir a alegria. Não há dúvida de que nos dão uma alegria própria que é como que o acompanhamento

do seu jogo. Mas, no fim, é necessário que venham uma e a outra resolver-se e perder-se nela. Nesse momento, o pensamento e a acção fazem nascer em nós uma emoção nova e incomparável, é aquela que acompanha a aniquilação da sua operação própria e separada na consciência que têm, desaparecendo, de chegar ao fim.

A alegria não difere da presença mesma do acto. É que o acto não pode conhecer revés, dado que não reside no seu efeito, mas no princípio que o faz ser. Não se distingue da personalidade que o realiza e da qual exprime a essência viva e desmaterializada. Ou antes, a matéria cede-lhe, como a vontade à graça. Ninguém poderia conceber que fosse diferente do que é: e, no entanto, é soberanamente livre como é soberanamente ágil. Não se pode conceber senão como acabado, mas de um modo natural e que exclui o esforço.

Não conhece nem a dispersão nem o obstáculo: traduz aos nossos olhos o sucesso de uma personalidade que, cumprindo-o, experimenta a alegria de se realizar a si mesma, por meio de uma operação que se assemelha, ao mesmo tempo, a uma libertação e a uma criação. Apresenta uma unidade interior que nenhum escoar do tempo pode alterar. Apesar da variedade das circunstâncias nas quais se exerce, encontramo-lo sempre semelhante a si mesmo: é sempre o mesmo acto que nos mostra que nunca tinha deixado de estar presente. Nenhuma aplicação o força a modificar-se, nenhum fim o ultrapassa. Quando nós mesmos o realizamos, revela-nos o mesmo rosto familiar. Parece que nasce por sobre a vontade, que não produz senão acções. É objecto de uma espécie de contemplação, como um modelo inacessível até ao momento em que, vendo-o reaparecer, o reconhecemos, produzindo em seu redor o apaziguamento e a certeza, resolvendo as dificuldades aparentemente intransponíveis e tornando visível uma ordem que nos espantamos de ter perdido, assim que a restabelece.