

Américo Pereira

Metafísica do tempo na obra de Louis Lavelle

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2018

Índice

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

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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