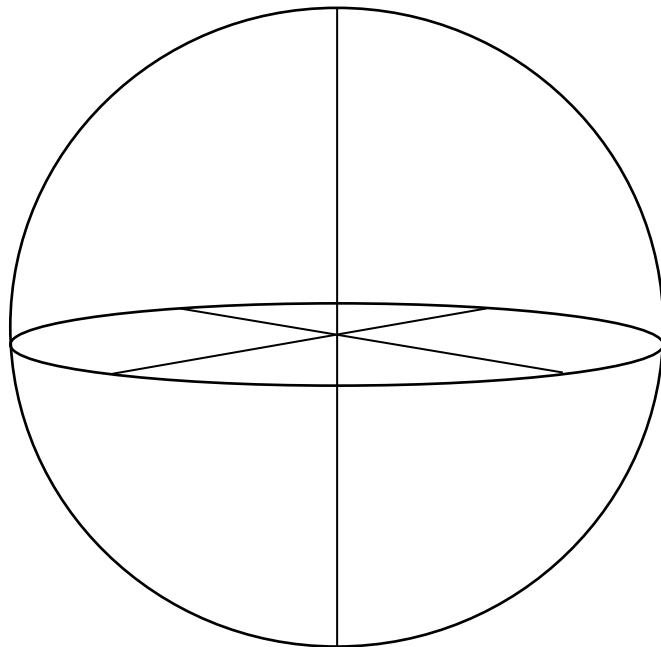


Raymond Abellio



INTRODUÇÃO À ESTRUTURA ABSOLUTA



Estas páginas são dedicadas a todos aqueles filósofos, poetas, místicos e cientistas que por caminhos separados procuram o termo da noite e a gênese de uma consciência, que caminhe de olhos abertos para a claridade.

PREFÁCIO

Antes de sermos tentados a tecer outras considerações, é oportuno registar de forma sucinta alguns factos relacionados com a vida e a obra do autor do texto que nos propomos traduzir, sabendo, porém, que as linhas que se seguem mais não são do que uma reflexão preliminar, nascida de uma leitura pessoal de algumas obras de uma bibliografia heterogénea e dispersa, que, exceptuando dois livros, não se encontra traduzida para língua portuguesa.

Como é explicado em *Entretiens avec Marie-Thérèse de Brosses*, Raymond Abellio é o pseudónimo de Georges Soulès, um pensador, estudioso e romancista de língua francesa, nascido a 11 de Novembro de 1907, em Toulouse. A sua existência teve (o autor faleceu em 1986) um percurso verdadeiramente notável. Em primeiro lugar, Soulès não pertenceu a nenhuma casta intelectual de estudantes universitários. Estudou sim, mas na Escola Politécnica de Paris onde cursou engenharia civil. Nessa época, foi fortemente influenciado pelo surrealismo, e a partir de 1930 tornou-se militante socialista fazendo parte, entre 1937 e 1939, do Comité Directivo da S.F.I.O. (*Section Française de l'Internationale Ouvrière*), ou seja o Partido Socialista Francês. Dirigente radical de esquerda, onde desde cedo desenvolveu uma política **subterrânea**, demitiu-se da organização em 1939, e foi em seguida mobilizado por altura da guerra, acabando por ser feito prisioneiro pelos alemães. Aí, durante pouco menos de um ano, permaneceu num *Oflag*¹, e após a sua libertação foi, juntamente com Eugène Deloncle e Jean Fontenoy, um dos organizadores do M.S.R. (*Movimento Social Revolucionário*) entre 1941 e 1943, durante a Ocupação.

Após a libertação de Paris, Abellio exilou-se na Suíça, e desligou-se definitivamente da acção política, para se dedicar a investigações de carácter esotérico e fenomenológico, sendo mais tarde absolvido, em tribunal, da acusação de colaboracionismo, num julgamento que contou com o testemunho dos principais chefes responsáveis da resistência francesa. Esta fase da sua **escalada**, aparece registada nos seus romances parcialmente autobiográficos: **Heureux les Pacifiques** (1946), **Les Yeux d'Ezéchiel Sont Ouverts** (1949), **La Fosse de Babel** (1962) e **Visages Immobiles** (1983); e paralelamente em ensaios e outras intervenções, de que na parte final destas páginas damos uma lista praticamente completa.

Abellio, a bem dizer, não é um autor que se possa considerar estranho ou desconhecido da nossa realidade histórica e cultural, por assim dizer “lusitanas”. No prefácio que escreveu no romance “**O V Império**” de Dominique de Roux, revelou um conhecimento e compreensão admiráveis do sentido profundo e universalista da história de Portugal, chegando mesmo a visitar o nosso país, em 1977, a convite de Lima de Freitas, então Director da Acção Cultural da

¹ Campo de prisioneiros para oficiais, no caso o Oflag IV, na Silésia.

Secretária de Estado da Cultura, dirigida, então, por David Mourão Ferreira, curiosamente pouco tempo depois de Jean-Paul Sartre, seu principal antagonista, também ter visitado o nosso país e, tal como ele, ter proferido conferências em Lisboa, Porto e Coimbra.

Encontramo-nos pois perante uma obra que, à semelhança das vicissitudes da existência do autor, tem a capacidade de nos *incomodar* de forma particularmente perturbadora. O seu principal interesse não será, quanto a nós, tanto a aprendizagem dos seus ensinamentos que são intermináveis, mas o atento e vigilante acompanhar do seu percurso, procurando apreender o sentido das suas conjecturas, e usá-las como “meio” capaz de agir sobre a consciência, encaminhando-a pela senda da “transfiguração” induzida pela visão gnóstica, até culminar na génese de um outro “Eu”, ou “Nós”, transcendentais. Este é, julgamos sabê-lo, o seu leme: a clara certeza da capacidade da consciência se situar, sem esforço e sem artifício, “*nesse ponto ideal onde todos os pares de oposições deixam de ser compreendidos contraditoriamente*”².

Trata-se pois de uma *chave* dialéctica, aquela que lhe serve de apoio. Mas não de uma dialéctica vulgar. É que, na dialéctica comum, os pares de oposições estruturam-se separadamente, e resolvem-se numa síntese, enquanto negação da negação, reduzindo-se a análise à determinação da dinâmica das “*relações*” dos elementos antagonistas, no seio do contexto “*isolado*” da estrutura que integram e dianizam, passando-se de estrutura para estrutura, ou de conjunto para conjunto, por meio de um “*encadeamento linear*”. Na dialéctica abelliana, ou seja, na estrutura absoluta, a orientação é claramente distinta, já que em vez de comanda por uma causalidade linear, a lógica da dupla contradição cruzada, envolve uma causalidade, por assim dizer, circular, ou melhor, esférica, de acordo com o que Abellio designa de *estrutura de inversão intensificadora de inversão*.

Segundo essa analítica, o “*campo*” é estruturado em dois pares de pares de oposições, que se implicam mutuamente, não em termos de relação, mas de “*proporção*”. Esta precisão, que à primeira vista pode parecer supérflua, é no entanto fundamental. É que sem ela, não seria possível sair da dualidade, pois para Abellio a dialéctica somente é operativa se integrar dois pares de oposições, representando um dos pares os pólos que estruturam e dinamizam o hemisfério do ser *em-si* (mundo) e o outro o par do pólos que estruturam e dinamizam o hemisfério do ser *para-si* (consciência).

Assim, para estruturar qualquer campo, devem ser determinados, numa primeira fase, dois pares de oposições em confronto dialéctico nesse mesmo campo. Dois pares de oposições que, à boa

² ABELLIO, Raymond, *La Structure Absolue*, Gallimard, Paris, 1965, pág. 22.

maneira husserliana, visam distinguir e opor a esfera do objecto de conhecimento – noema – à esfera da visão gnoseológica – noese.

Aquí, entra em acção a noção de *proporção*, que exprime o carácter das interacções que se produzem entre os quatro pólos das oposições que se cruzam sobre o campo por eles formado. Exemplificando: se cada um de nós, por um lado, sente de uma forma muito viva, a oposição que em si próprio existe entre o **corpo**, materializada pelo **sexo**, e o **intelecto**, materializada pelo **cérebro**, por outro lado, sabe que essa mesma dualidade de que é constituído não se reduz a esse simples esquema formal, e que tanto o corpo como o intelecto conhecem ou experimentam diferentes **modos** de funcionamento, sendo sempre possível desdobrá-los em dois pares antagonistas. Em primeiro lugar, um que exprime a relação entre o **positivo** e o **negativo**, e o segundo que exprime a relação entre o **activo** e o **passivo**, sendo a *proporção* o enquadramento relacional que exprime o estado das interacções entre os quatro pólos.

Tal é, segundo a nossa interpretação, a razão de ser da primeira parte da estruturação abelliana. E dizemos primeira parte, porque na verdade nenhum campo é estático, e como tal tornava-se necessário completar a estruturação, de modo a permitir estudar o campo ao longo da sua evolução. Para avançar nesse sentido, o autor apela à convergência, por assim dizer inviável, de duas “*beranças*” independentes: o **esoterismo** e a **fenomenologia**. Segundo Abellio, tal como os indivíduos, as civilizações passam por diferentes fases, as quais, em termos absolutos, traduzem o grau da sua evolução ou involução³. Estes ciclos⁴, à semelhança daquilo que sucede na tradição cristã em relação ao indivíduo, aparecem como etapas colectivas marcadas por esses mesmos sacramentos: **concepção, nascimento, baptismo e comunhão**, cada qual com a sua história específica e o seu significado próprio. Concretamente, o autor considera que o plano definido pelo cruzamento dos pares de oposições que estruturavam o campo anteriormente referido, é por sua vez influenciado por um outro par de oposições, que sobre ele exerce atracção nas direcções opostas da **encarnação** (enraizamento na multiplicidade) e da **assunção** (subida para a unidade). Falar-se-á de evolução, quando a direcção dominante for a da escalada para a unidade, e de involução, quando essa mesma direcção for a da descida para a multiplicidade. A este último par de oposições - que corta o plano horizontal do campo definido pelas quatro polaridades associadas em dois pares antagonistas - é que se deve a abertura do sistema às duas direcções opostas do corpo e do espírito ou, se se preferir, da matéria e da energia. É precisamente desta última

³ Conceitos desenvolvidos pelo autor na obra citada, *Para um Novo Profetismo* - Biblioteca/Ensaio, Editora Arcádia, Lisboa, 1975.

⁴ Ciclos da Ontogénese das Civilizações, abordados na obra *L'Assomption de L'Europe*, éd. Flammarion, Paris, 1953.

oposição que assinala o cruzamento da tradição esotérica, cristã e hebraica, com os dados e os métodos de um rigoroso racionalismo, fenomenológico e husserliano, que, por retroacção, se constitui o fundamento filosófico das **percepções vividas** próprias da consciência transcendental, que é, afinal, o “*motor*” que dá vida à estrutura absoluta.

Filosofia da consciência e não filosofia do conceito, é pois a chave que nos propõe Abellio para sairmos da relatividade classificatória em que, segundo ele e outros autores que a esse propósito cita, se tem perdido o estruturalismo. Filosofia da consciência, mas não de uma consciência vulgar — e este é um dos pontos mais sensíveis do seu pensamento — uma vez que o autor, ao mesmo tempo critica o método científico, que ele considera escolástico, e o empirismo do ego banal, que ele considera ingénuo. Filosofia da consciência ainda, mas de uma consciência transcendental que busca em permanência a sua própria transfiguração: a clara descoberta de uma outra esfera do ser, a última a que a consciência se pode, em absoluto, elevar: A esfera do Eu, ou do Nós, transcendental, que aqui somos chamados a perguntar, julgando não correr o risco de desvirtuar a visão do autor, se não será esse, precisamente, o plano da mente realizada?

Não está evidentemente no âmbito deste prefácio, proceder a uma abordagem sistematizada, e muito menos exaustiva, da “*gnose abelliana*”. Desde o início, o objectivo foi unicamente contribuir para uma primeira aproximação ao pensamento do autor, que cada qual terá de fazer por si, se nele vislumbrar alguma pertinência. Concretamente, pensámos que era fundamental, dado o carácter, por assim dizer **iniciático**, quando não **profético**, da obra, estabelecer, ou idealizar, uma “*pontê*”, capaz de ligar os mundos artificialmente separados da ciência e da “*cons-ciência*”.

A esse propósito, importa ainda dizer algumas palavras a respeito da terminologia utilizada pelo autor ao longo das páginas que se seguem. De facto, o mínimo que se pode a seu respeito dizer, é que ela é surpreendente e não raras vezes desconcertante, pois o autor leva efectivamente a cabo a integração dos mundos separados da ciência e da consciência, e na prática isso é conseguido, aplicando termos que tradicionalmente pertencem à esfera da religião, sobre uma estrutura que aparece fundamentada do mais exigente ponto de vista racional. E como é tal facto possível? Não se tratará de mais um malabarismo verbal, obscuro e sem sentido?

A resposta, cada um dará a que lhe parecer mais verdadeira.

Seja como for, parece-nos evidente que a “*conjugação*”, ou melhor, a “*fusão*”, que Abellio propõe, não parte exclusivamente da vontade de unir por unir, mas nasce, por assim dizer, de um postulado fundamental que lhe serve de apoio: o **postulado da interdependência universal** que ele vê como única saída para a clarificação da própria ideia de estrutura, e que é precisamente o ponto

de partida de toda a discussão. A ser assim, é então forçoso reconhecer-se que a terminologia por ele empregue não é uma questão vã, e interrogar-se se essa chocante impressão a que há pouco nos referíamos, justamente, não decorrerá do facto de nos encontrarmos por esse mesmo divórcio já deformados? E quem não quer disso libertar-se?

Abellio, na parte final da introdução, afirma que a estrutura absoluta, é “*um poder universal que conduz a um modo inteiramente novo de conhecimento e de comunicação com o mundo, e, por conseguinte, um modo inteiramente novo de existência*”. Também a nós, povo, como já dissemos, Lusitano, esta ideia de poder universal, isto é, de âmbito global e absoluto, nos é particularmente grata. E por isso não podemos deixar de perguntar, se essa representação geométrica da estrutura absoluta de que nos fala o autor no texto, não será, afinal, a mesma coisa que, sob o nome de **esfera armilar**, já no séc. XVI, Camões, na *Ilha dos Amores*, imaginara ser por *Tétis* entregue ao Gama?

Que significado poderá ter então, falar-se hoje de estrutura absoluta? Numa outra oportunidade, tencionamos desenvolver uma ideia que de momento não passa de uma ténue intuição: a de que em vez de estrutura absoluta, a ideia que melhor traduziria a complexidade em que se enredou o nosso tempo, por assim dizer, pós-histórico, seria a de **matriz universal**, simultaneamente suporte e expressão de um diálogo cruzado entre a criação artística e a descoberta científica.

Estrutura absoluta ou matriz universal, uma mesma finalidade encerram: a via da integração das essências na consciência, por elas, “*sem esforço ou artifício*”, iluminada. Um mesmo e único centro, ocupado pela consciência transcendental que percebe “*os pares de oposições não contraditoriamente*”. Enfim, uma espécie de “*astrolábio metafísico*” capaz de, para lá dos redutores ou sedutores labirintos da ilusão, indicar a “*via iniciática*” da descoberta dos derradeiros continentes da metafísica: a tal **Índia Nova** que não existe no espaço, e que, na profecia de Fernando Pessoa, será descoberta por naus construídas “*daquilo de que os sonhos são feitos*”.

José Guilherme Abreu
Porto, Maio de 1988

INTRODUÇÃO À ESTRUTURA ABSOLUTA

por

RAYMOND ABELLIO

... de maneira que, estando enraizados e fundados na caridade, vós tornastes-vos capazes de compreender qual a largura e o comprimento, a profundidade e a altura, e de conhecer o amor do Cristo, que ultrapassa todo o conhecimento, para que sejais preenchidos da inteira plenitude de Deus.

Paulo (Efiseus, III, 17-19)

Tal como é actualmente empregue na maior parte das disciplinas, o conceito de **estrutura** não retirará a sua credibilidade e o seu prestígio de uma complacente maleabilidade de sentido? É com acepções muito diferentes que se fala de “estruturas” na lógica, na matemática, na física, em economia política, em sociologia, na fisiologia, em antropologia, na linguística, e sem contar com a estética e o urbanismo ou as teorias do carácter, do comportamento, do comando ou da decisão. Num sentido restrito e preciso de *sistema formal ou axiomático*, esta noção possui em matemática, entretanto, um lugar dominante donde tende a irradiar para as outras ciências. Mas apesar das aplicações brilhantes, desde o formalismo até à fonologia, e a determinados sectores da antropologia e da economia política, torna-se por demais evidente, que não se pode reduzir esse mesmo sentido ao conjunto proliferante de “estruturas” que se pretendem descobrir, dia após dia, nas diversas actividades humanas. Não será então necessário interrogarmo-nos igualmente acerca das motivações profundas dessa utilização, e perguntar se esta palavra não é, antes de mais, uma “palavra-refúgio” que permite iludir mais dificuldades do que resolvê-las ou mesmo enfrentá-las? No actual estado de multiplicidade, de especialização e de agitação das ciências ditas humanas, a palavra “estrutura” parece estabelecer uma ponte transversal entre as disciplinas; ela anuncia reduções, fixações e invariantes, deixa crer na possibilidade de um ancoradouro comum, de passagens reconhecidas, de concepção. Ela consolida o espírito. Ela favorece as necessidades de unidade e permanência. Mas esta palavra é apenas uma “palavra-armadilha”. As “estruturas” multiplicam-se. É preciso, por sua vez, reduzi-las, hierarquizá-las; *estruturá-las*. A metodologia estruturalista encontrar-se-á já suficientemente sistematizada para ordenar esta escalada, esta convergência? Essa ordem genética, poder-nos-emos autorizar a pensar que existe? Mesmo em fonologia a estruturação permanece dogmática e, como que tateando, ela não avança a não ser passo a passo, e por certo, ela não enumera mais os objectos, mas as “estruturas”, só que se contenta em enumerá-las. Assim, à força de estruturar, perde-se a própria estruturação. Bem depressa, assiste-se, paradoxalmente, a uma degenerescência da perspectiva estruturalista, e a um regresso à perspectiva classificatória que precisamente se pretendia evitar⁵. Não será então, que desde o início se enganaram em relação ao conteúdo do próprio conceito de “estrutura”, ou melhor, que este último é somente de chegada, não de percurso, e ainda menos de partida, o que implica a criação de uma metodologia inteiramente nova? A presente obra tentará responder a esta questão. No coração do conceito de “estrutura” contentar-nos-emos para já em ver, e deixem-se, logo que o percurso estiver mais avançado, apagar estes traços, a noção mais ou menos confusa de uma “interdependência global” entre elementos adequados, o global induzindo no local

⁵ N.A.- GRANGER, Georges, *Pensée formelle et sciences de l'Homme* (éd. Montaigne, Paris, 1960), p. 83.

propriedades das quais este último se não apercebe antes de ser integrado, o que implica o primado da relação no que respeita aos indivíduos, e, nos espíritos, uma justa reacção contra o atomismo que constituía o **todo** biológico ou psicológico por partes justapostas ou associadas. Esta “definição” procede de uma fenomenologia científica banal. Tal qual, e ainda que Lévi-Strauss o tenha lembrado após Troubetzkoi, ela explica que a “estrutura” permanece durante muito tempo inconsciente e escondida: para aparecer, é necessário que a crescente enumeração das “partes” e das suas funções mais ou menos isoláveis, atinjam um ponto crítico, e provoque um caos de sentido insuportável ao espírito, de modo que ela deva ser a todo o custo somada e reduzida. O sucesso das teses gestaltistas em psicologia ilustra este globalismo. Entretanto, nem mesmo empiricamente, se poderia ficar por aí. Essa rede de relações abstractas, feita de leis de composição ou de vizinhança, pode-se concebê-la cada vez mais integrante, mas essa rede permanece espacial. Ora existem igualmente relações temporais que crescem **com o tempo**, e essa passagem importa também ser estruturada. Os melhores autores reconhecem que a “estrutura” é detentora de um carácter dialéctico. Eles assinalam que a estruturação é acompanhada de uma tendência mais ou menos clara para um sentido privilegiado de evolução, e que se encontram assim colocadas, não somente a noção de unidades hierarquizadas ou de nível “superior”, mas também a própria estruturação dessa diferenciação e dessas emergências. Em fonologia, por exemplo, não basta opor a unidade local, ou “paradigmática” do fonema, às unidades globais, ou “sintagmáticas”, de ordem superior; junta-se uma perspectiva dinâmica por deslocação dos equilíbrios globais, obedecendo esta deslocação, às regras da economia “estrutural” segundo as quais se tenta fundar uma física das comunicações minimizando o custo da actividade mental. Outro exemplo é em história, onde, por uma mutação, que é o resultado das grandes crises geopolíticas, imensos conjuntos continentais se substituem às antigas nações fragmentadas e compartimentadas, depois de uma passagem pela etapa ainda menos estável dos impérios: procura-se igualmente estruturar essa passagem. Em todo o caso, sincronia e diacronia confrontam-se dialecticamente. Entretanto, o exemplo da história é particularmente instrutivo. Nada é mais subjectivo do que a determinação de um **acontecimento** histórico enquanto tal, e de igual modo é neste domínio que a proliferação de factos e a dificuldade, senão impossibilidade, da sua enumeração completa, exigem, com o máximo de rigor, a construção de composições. Mas a proliferação de “estruturas” possíveis, não cede em nada à proliferação dos acontecimentos. Não existe nada mais confuso, nem por sua vez mais subjectivo, que as noções de **lei histórica e de ciclo histórico**. Entre todas as ciências humanas, é a do passado, que oscila entre uma descrição objectiva “pura e simples” dos factos, e uma constituição, uma recriação husserliana do tempo, que melhor oferece o modelo para mostrar que as estruturas (no plural) se

tornam desvanecentes. A pluralidade dos acontecimentos enquanto pólos de estruturas não tem fim, tal como a série dos próprios acontecimentos. É que não se substitui à noção de interdependência. Faz parte desta noção como da de infinito: não é possível construí-la pouco a pouco. A interdependência é universal ou não é. Daí a profunda ingenuidade do estruturalismo ao contentar-se em ser pragmático: todas essas estruturações sucessivas que se encaixam ou se ar- rumam umas dentro das outras, mas fechando-se (sabendo-o ou não) em campos reduzidos, são, no sentido etimológico da palavra, **alienadas**: elas cortam os laços com o universal. Assim morrem depressa como flores cortadas. Essas pesquisas, bem entendido, não são em vão. Sim- plesmente elas satisfazem a utilidade, não a verdade. Elas são ao mesmo tempo eficazes e rudimentares, são instrumentos bem definidos mas de emprego limitado. É todo este método “linear” da ciência experimental, ou positivista, que aqui é necessário questionar. Em matéria de epistemologia, não existe mais o direito de cometer na dinâmica das “estruturas”, o mesmo erro que prevaleceu durante mais de cem anos na dinâmica do calor. É sabido que a Segunda lei da Termodinâmica, também conhecida por lei de Clausius-Carnot, ou princípio da entropia crescente, regula as trocas de calor nos **espaços fechados**. Esta noção de isolamento é essencial. Em rigor, contudo, nada é menos definível. A noção de clausura, também ela, é de aproximação utilitária. Eu ergo a mão, levanto o braço, e ao fazê-lo, modifico a gravitação **universal**, o que si- gnifica que ajo até aos confins do mundo. Certamente que nos seus cálculos, Newton e Einstein, não tomaram em consideração o meu gesto de envergadura infinitesimal, e de resto es- tatisticamente compensado. Seja como for, nem por isso esse gesto subsiste menos do que as usuais leis de gravitação, as quais, integrando apenas um número finito de variáveis, só podem ser, em rigor, aproximativas. A ciência é obrigada a fazer escolhas preferenciais entre variáveis. É preciso que ela tome consciência das suas limitações, e que não extrapole indevidamente, como o fez até Schrödinger com a lei da entropia crescente, ao anunciar a morte térmica do universo, que aliás nada permite considerar como um espaço fechado; ou, como fazem actualmente aqueles que falam da “teoria do campo unitário”, como um Sésamo universal e definitivo. É por uma razão semelhante que não existe nenhuma possibilidade “científica” de estabelecer na realidade, ou seja, universalmente, o conceito de “estrutura”. Nem mesmo o formalismo matemático chegará lá. Em vão se pedirá que a formulação estrutural se submeta a regras lógicas rigorosas, ou seja, que ela no fim de contas se molde numa axiomática. A axiomática única, princípio universal de dedução e explicação, não existe. As axiomáticas matemáticas são elas próprias múltiplas, e ne- nhuma delas pode pretender jogar um papel originário, prioritário ou integrante. Já Kant tinha su- blinhado que o universo **enquanto conceito** não era realizável pelo espírito: ele é a **Ideia inexaurível** de que fala a **Dialéctica**. Aliás, sobre a unidade da substância, nada se pode deduzir

logicamente, e Spinoza mostrou, de uma vez para sempre, que os “atributos”⁶ não emanam analiticamente da substância, nem mesmo os modos dos atributos⁷. Sem haver necessidade de a este propósito nos referirmos ao teorema de Gödel⁸, é suficiente, para compreender as razões profundas desta impossibilidade, lembrarmos-nos de que a formalização matemática, que devolve a matemática em bloco à aritmética minimal, supõe, para se constituir, a existência de um fundo intuitivo irreduzível a qualquer formalização, **um domínio de base dado, não deduzido e não redutível**, que de algum modo é o alicerce metafísico inconsciente de todo e qualquer edifício científico. O matemático Daniel Lacombe delimita, como se segue, esse domínio sobre o qual se não discute: “*Nós consideramos como dadas, as noções de **pertença** dos elementos a um conjunto, de subconjuntos, ou **partes** de um conjunto, e de **par** (ou par ordenado), constituído por dois elementos quaisquer*”⁹. Mas para definir realmente o conceito de “estrutura”, é precisamente esta aceção intuitiva banal das noções de “todo” e de “parte” e de “distinção” e de “ordem”, que causa problemas, no sentido em que a noção de interdependência universal anima estas noções. Servir-se delas para fundar o estruturalismo, é, logo à primeira vista, admitir aquilo que justamente é necessário fundar. Bem como, dado que a reacção estruturalista da ciência contra os seus próprios excessos de enumeração, é, por seu turno, arrastada para a multiplicidade; são pois, evidentemente, os dados de base da ciência que estão em causa. O problema que se coloca então, é o de saber se, a título de postulado, a noção de “interdependência universal”, poderá substituir as antigas noções intuitivas de base. Aqui as noções de “partes distintas” ou de “partes ordenadas” são desvanecentes. O mais pequeno átomo contém o universo. As propriedades inerentes confundem-se com as propriedades induzidas. Antes equivale a depois, além a aquém. Nesta confusão de limites, a única “dedução” possível parece estar no célebre aforismo: tudo está em tudo, o que pode passar, à escolha, por vã tautologia ou conhecimento supremo. Nenhuma ciência lógico-dedutiva pode sair deste totalitarismo opaco que não permite coisa alguma. Mas a “ciência”, enquanto meio de conquista do mundo, deve ela obrigatoriamente ser lógico-dedutiva? Bons autores falam das conquistas do método analógico que nada deve à dedução formal. Ao fixar-se

⁶ N.T.- Conceito fundamental da filosofia panteísta de Spinoza, segundo o qual Deus é uma substância constituída por uma infinidade de atributos de que somente conhecemos dois: o pensamento e a extensão, sendo o mundo formado pelos modos desses dois atributos, o homem uma colecção de modos de extensão e de pensamento, havendo portanto entre Deus e o mundo uma diferença apenas de ponto de vista.

⁷ N.A.- Ch. Ferrus: *Essai sur la signification de la logique* (éd. Félix Alcan, Paris, 1939), p. 143.

⁸ N.T.- **Teorema de Gödel** (1931) - Segundo este teorema uma aritmética não contraditória não pode formar um sistema completo. Gödel, Kurt (1902-1978) Lógico norte-americano de origem austríaca, autor da *Aritmetização da Sintaxe* bem como do teorema, ou antes teoremas, porque se tratavam de dois que ficaram conhecidos pelo seu nome

⁹ N.A.- Ver em *La Notion de Structure et la Structure de la Connaissance* (travaux de la XX Semaine de Synthèse, éd. Albin Michel, Paris, 1957), p.62

sobre a ambição de um estruturalismo universal, poder-se-á imaginar um outro método absolutamente integrante, pelo qual a própria noção de “estrutura absoluta” seria criada? Esta viragem é fundamental, mas mesmo se esta ambição viesse a revelar-se absurda, é evidente que não se poderia formulá-la sem sair de uma filosofia do conceito, para entrar numa filosofia da consciência. É este ponto que é preciso agora estudar.

Aqui é importante sublinhar o enorme alcance da “revolução” husserliana. Filosofia da consciência sim, mas não de uma consciência qualquer. Descartes também partia de uma filosofia desse tipo, mas faltava-lhe a verdadeira orientação transcendental, e acabou por chegar a um mundo desligado, objecto de ciência, fechando-se por fim numa filosofia do conceito. Husserl apareceu no momento preciso em que essa ciência cartesiana conheceu a sua crise de linearidade, e que a sua exigência de enumeração completa das variáveis se tornava insustentável. Assim Husserl inverte Descartes e, querendo como ele construir radicalmente a ciência, reintroduziu o mundo na consciência. A subjectividade transcendental¹⁰, abre no Ocidente uma era filosófica nova, cuja importância a grande maioria dos “sábios” nem sequer suspeita. É que o Ego transcendental, além das categorias da lógica formal, não é, como o Ego banal, uma espécie descuidada do eu; ele é a tomada de consciência da própria consciência, um poder vivido, um acto primeiro que exige para ser assumido uma ascese intelectual, de que o mínimo que há a dizer, é que o seu caminho, mais do que demonstrativo, é iluminante. Num dado ser, a emergência desse poder, não tem nada a ver com o saber científico acumulado: Heidegger diria que ela é de ordem ontológica, não ôntica. Ela encontra-se ligada a um nível de conhecimento, não de ciência. Nós colocamos aqui a ciência como analítica, o conhecimento como sintético. A ciência estabelece as mediações entre o mundo e a consciência, enquanto que o conhecimento ou sabedoria, é a tomada directa da consciência sobre o mundo. A ciência procura estabelecer por toda a parte distinções, oposições, ela é redutora; o conhecimento, ao contrário, por toda a parte vê complementaridades, ele é integrador. Compreende-se, portanto, que a noção de “estrutura” é, em absoluto, matéria de conhecimento e não de ciência; mas, por outro lado, enganar-se-ia gravemente, quem contaminasse esta visão com o carácter um pouco turvo que a ciência denuncia como próprio dos estados de consciência natural, antes desta ser mediatizada por ela. Sabe-se quantos destes estados aparecem à ciência como embustes, como ela os classifica de grosseiros, místicos ou irracionais. A concepção que Husserl apresenta da consciência transcendental, testemunha, pelo contrário, uma exigência racionalista fundamental. É lá, que se encontra o

¹⁰ N.A.- Escrevemos transcendental em vez de transcendantal, para distinguir o transcendental husserliano do transcendantal kantiano

coração da doutrina e da praxis husserlianas. Quando ele quer distinguir filosofia da consciência e filosofia do conceito, um lógico como Jean Cavaillès vê em cada facto da consciência um acto operatório **isolado**, tendo como corolário uma **essência**, e como qualidade a **evidência**, enquanto que para ele, o conceito é uma sistematização de actos operatórios múltiplos, tendo por corolário uma **estrutura**, e como qualidade a **coerência**¹¹. Estas novas distinções não são vãs, mas são o tecido da própria ciência conceptual, não o do conhecimento. Aqui não se pode contar com os cientistas para dialectizar estas “oposições” que reintroduzem, inesperadamente, por uma ingénua e fatal *petição de princípio*¹², a noção de consciência “isolada”. Neste ponto da minha exposição, far-me-ão certamente notar que Husserl, ele também, toma como ponto de partida o Ego individual. A sua intersubjectividade transcendental permanece uma actividade pessoal desse Ego, que é assim colocado perante o **Nós** e, com mais forte razão, perante o **Eu**. O próprio Husserl o esclarece no final das **Meditações Cartesianas**: A sua fenomenologia da intersubjectividade, baseia-se numa “egologia solipsista”¹³. Esta forma de avançar passo a passo, fiel ao método universitário, colocar-nos-ia graves problemas, se o carácter transcendental do Ego Husserliano o não distinguisse fundamentalmente, apesar do seu isolamento, do Ego natural. Como não recordar aqui, que aquilo que melhor me “iluminou” na sua obra, ao ponto de simultaneamente me revelar o seu carácter iniciático e profético, foram as suas célebres frases das **Meditações Cartesianas** e das **Ideias**, que testemunham a irreduzível confiança na intercomunicação, na comunhão e mesmo na fusão das consciências? Como não interpretar, no sentido mais lato, essas afirmações que se inscrevem no ser como única via de fundamentação das ciências; a de “uma plena, inteira e universal tomada de consciência de si-própria, monádica em primeiro lugar, intermonádica em seguida”¹⁴, juntamente com: “*a consciência absoluta, a título de campo, [...] é acessível a uma investigação intuitiva, e presta-se a uma infinidade de evidências da mais elevada dignidade científica*”¹⁵. Está ali uma visão da intersubjectividade universal e da consciência absoluta, que eu quero tomar não somente como fim, mas como postulado, mesmo que Husserl, na sua prudência universitária, declare que só uma série infinita de estudos, lhe poderá proporcionar a clareza. A orientação transcendental do Ego, salva-o do isolamento e do pontilismo. É o acesso

¹¹ N.A.- G-C Granger: op. cit., p. 1

¹² N.T.- Erro involuntário de raciocínio que consiste em supor admitido aquilo mesmo que se pretende demonstrar

¹³ N.T.- Doutrina em rigor sem partidários mas logicamente implicada na teoria idealista do conhecimento e da realidade, segundo a qual não haveria para o sujeito outra realidade para além de si mesmo. *Méditations Cartésiennes* (éd. Vrin, Paris, 1947, p. 133)

¹⁴ N.A.- Edmund Husserl: op. cit., p. 134.

¹⁵ N.A.- E. Husserl: *Idées Directrices pour une Phenomenologie* (éd. Gallimard, Paris, 1950) p. 184-185.

desse Ego a uma tomada de consciência da **sua própria consciência** (e não apenas do seu conteúdo) que dá uma validade imediata e universal às suas novas intuições, e cria, para lá do racionalismo, um novo racionalismo. A consciência natural conhece as evidências ingênuas que se situam de qualquer maneira aquém da ciência, e que esta faz bem em recusar e invalidar. Ao contrário, as intuições da consciência transcendental, apesar de imediatas como todas as intuições, de algum modo situam-se para além da ciência; elas são o fruto de uma ciência integrada, incorporada, que tem tanta necessidade de analisar e deduzir, como nós, para identificarmos uma cara conhecida, temos necessidade de consultar um manual de fisiologia - uma ciência tornada conhecimento! É este novo tipo de validação, que nós chamamos em apoio, não do conceito, mas da **ideia**, de Estrutura Absoluta: esta ideia só pode parecer válida a uma consciência transcendental. Também Husserl, extrapolando ousadamente a sua própria caminhada de passo a passo, não hesita em anunciar que a fenomenologia, enquanto “plenamente e sistematicamente desenvolvida”, é “uma autêntica ontologia universal”¹⁶. Mais tarde, no corpo da presente obra, veremos como esta caminhada linear privou o edifício husserliano da base metafísica e ontológica que actualmente reclamam para ele os melhores dos seus epígonos. De momento, contentar-nos-emos em afirmar que a noção de interdependência universal considerada como **postulado de partida** - interdependência que implica a intersubjectividade de um **Nós** transcendental, ou melhor, de um **Eu** (no sentido vedântico), quer dizer, a presença de uma consciência absoluta - constitui o corpo metafísico implícito que de melhor forma pode servir de base a toda a filosofia conceptual, ou explicita e restitui a esta última, uma consciência exacta da sua dimensão, quer dizer, torna-a realmente científica. Prisioneira da forma banalizante e demótica do seu ensino, a universidade só pode acenar de longe ao “absoluto”, fazendo simplesmente o índice daquilo que não atingirá jamais. Essa é uma consequência das prudências de linguagem que apenas escondem rotinas de método, e que mais não são do que o fruto de um longo mandarinato. Parece ter chegado o tempo de uma mudança radical, que chama a si, para responder a uma reacção desordenada, a clarificação da noção confusionista de estrutura. Trata-se de colocar na base das ciências uma metafísica regenerada, que rejeite qualquer formulação escolástica, em benefício de uma real actividade consciencial; quer dizer, de um conhecimento ou de uma sabedoria. Uma tal metafísica requer, bem entendido, formas de ensino radicalmente distintas das do ensino actual da filosofia, que apenas produzem, à escolha, eruditos ecléticos ou sectários. Sabe-se até que ponto, a metafísica hoje em dia se encontra desacreditada e mesmo condenada, sobretudo por aqueles lógicos, matemáticos formalistas e outros, que se apoiam, sem o reconhecer, sobre os pressupostos metafísicos

¹⁶ N.A.- E. Husserl: *Méditations Cartésiennes* (éd. Vrin, 1947) p. 132.

mais “pesados”. Nós que nada condenamos, nem mesmo essa condenação, reconhecemos sem dificuldade que o postulado da interdependência universal, é um pressuposto metafísico, e, ao menos, reconhecêmo-lo como tal, não sem, a esse propósito, nos reportarmos a ilustres apadrinhamentos: *“Todas as coisas, escreve Pascal, sendo determinadas e determinantes, ajudadas e adjuvantes, mediatas e imediatas, e todas elas sustentando-se por um veículo natural e insensível, que liga as mais afastadas e as mais diferentes, eu julgo ser portanto impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como, conhecer o todo sem conhecer as partes”*. Da mesma forma Descartes: *“Surge-me ao espírito que não se deve considerar uma única criatura separadamente, se se pretende que as obras de Deus sejam perfeitas, mas na generalidade todas as criaturas juntas; porque a mesma coisa que poderia, porventura, por qualquer razão, parecer claramente imperfeita se considerada isoladamente, poderia afinal encontrar-se muito perfeita em sua natureza ao ser considerada como parte de todo um universo”*. Simplesmente, nós acrescentamos que esse postulado, mesmo sendo criador duma vertigem, e retire para sempre a consciência do seu repouso, é de um peso metafísico tão fraco quanto possível, e sobretudo caracteriza-o o facto de nada rejeitar, não introduzir qualquer negação, não pronunciar nenhum exclusivo. Repitamos também, que, para nós, falar de interdependência ou de intersubjectividade universais e de consciência absoluta, será sempre uma e a mesma coisa. Não existe aí qualquer extensão dos nossos elementos. Ver a consciência, a inteligência e o conhecimento em toda a parte, e na sua mais elevada clareza, torná-la o tecido unificante do mundo, atribuir a visão da diversidade, particularidades, “oposições”, a uma insuficiência provisória da **nossa** visão, é pelo menos tão “natural” como admitir a multiplicidade como um facto original e definitivo. Porque hão-de a inteligência e a consciência ser menos universais que a gravitação? A terra é também um homem, dizia Swedenborg. Em concordância com este postulado, a nossa obra pareceria assim situar-se na confluência de duas correntes que nada indica, no entanto, encontrarem-se destinadas a aproximar-se: a de uma certa prática husserliana, e a da tradição esotérica, para a qual esse postulado é um dogma indiscutível. Este facto é inegável. Ele é menos paradoxal ou inesperado do que parece, e, a esse propósito, é ainda necessário evitar um mal-entendido, e compreender o alcance que para mim possui a dita tradição nessa confluência. Quiseram fazer-me passar por um esoterista “puro”, enquanto que o esoterismo nunca foi para mim mais do que um apoio ou um patamar numa escalada mais ou menos titubeante. Seguramente, eu creio na existência de uma tradição escondida, única e universal, antiga como os séculos, na qual se enraízam todas as religiões e todos os símbolos. Apesar dos textos ou contos que no-la transmitem terem chegado até nós apenas velados ou amputados, o seu conjunto não deixa de possuir uma força de “conversão” incontestável, que pode revestir-se de um efeito precioso sobre os espíritos ainda ensombrados pela miscelânea das religiões socializadas e moralizantes. Foi esse o meu caso. Mas transposta essa etapa, foi-me

necessário reconhecer que o ambiente do esoterismo, não era nem puro, nem sereno. A maioria dos comentadores não adverte para o facto, de que o conjunto esotérico sobrepõe duas ordens de conhecimentos bem distintos: Em primeiro lugar um corpo metafísico de base que se assemelha aos postulados globalistas de que falei, e aos quais se adere ou não, mas que se não reveste de maior encenação lógica do que os postulados implicados das ciências; depois, e por cima, toda uma massa de comentários, de desenvolvimentos e de excrescências de ordem teológica ou ontológica, (por exemplo os dogmas trinitários ou triádicos, o simbolismo da cruz, o valor dos números, a teogonia cabalística dos Séphiroth; em suma, todo um conjunto de símbolos isolados e de mitos) que são desta forma superestruturas diversas, cuja coerência e ligação aos postulados de base aparece às vezes com grande dificuldade. É pouco, dizer que este segundo conjunto não tem qualquer carácter de evidência, de unidade ou de rigor filosófico. Apresentam-no-lo como uma transcendência, apesar dele nos reenviar para o pensamento e a história humanas. Toda uma literatura mística, poética ou pseudo-filosófica se apoderou dele, o que não impede, no entanto, a grande maioria dos esoteristas de aceitá-lo dessa forma sem se preocuparem em fundamentá-lo, nem reconstruí-lo, como experiência vivida; quer dizer, fazer da sua descoberta o equivalente de uma criação. É que a maioria dos esoteristas são eruditos e não filósofos. A consequência é grave. Incapazes de fazer esse esforço de rigor, quer dizer, de obedecer a essa exigência racionalista que anima todo o pensamento vivo, preferem ver na razão uma superstição “moderna”, e dar todos os poderes a um misterioso e intuitivo “supramental” que os dispensa de raciocinar. Assim, encerram a consciência numa literatura preexistente, uma verdade dada uma vez por todas numa longínqua idade do ouro, e pretendem ser os difamadores incondicionais do mundo moderno. Se vivessem realmente a metafísica de que falam, se incarnassem verdadeiramente a sabedoria perdida e os valores que opõem sumariamente à nossa pretensa submissão ao reino da quantidade, reconheceriam que tudo possui um sentido positivo, e mesmo a idade negra em que nos encontramos, de que exaltariam a poderosa compressão, é testemunho duma alta densidade de pensamento. Seja qual for à partida a hipótese que se formula sobre a origem do conhecimento assim transmitido, que se o atribua a uma revelação transcendente, a uma percepção iluminante de símbolos e de imagens, ou pelo contrário, ao resultado de uma clara reflexão cuja expressão teria sido em seguida propositadamente velada; eu sempre pensei que um esforço de reconstituição e mesmo de demonstração se impunha. Porquê seis dias de criação e não cinco ou sete? Porquê um Deus trinitário? Por que génese se passa da “Grande Tríade” à Cruz e à Árvore Sefirótica? É um facto digno de atenção, notar que as “estruturas” são superabundantes no esoterismo, pelo menos tão abundantes como nas ciências humanas, e que aí

apelam a uma explicação genética, a uma unificação. No meu caso a descoberta da fenomenologia moderna e do esoterismo foi em todos os sentidos esclarecedora.

*

Por volta de 1950, na altura em que me preparava para fundar com alguns amigos o “**Cercle d'Études Métaphysiques**”, preocupava-me então em “demonstrar” fenomenologicamente a “gnose”, nomeadamente, a gnose judaica. Decerto, eu pressentia já que partia à procura de uma metodologia nova, ao mesmo tempo estruturalista e transcendental, que permitisse ultrapassar as oposições, e integrá-las numa complementaridade universal unificadora de sentido. Mas esse novo **Discours de la Méthode**, ou, se se preferir, essa “Nova Kabbala”, um dia reivindicada por Kafka, não podia reduzir-se a uma formulação vazia: em termos husserlianos, ela não podia ser autenticamente reconstituída, a não ser reportando-se constantemente a um conhecimento, quer dizer, a um conteúdo percebido ou intuído, **dado** de consciência (noema), diferente de **perspectiva** de consciência (noese), que primitivamente o continha; sendo esse acto, por sua vez, noeticamente alcançado por um retorno da consciência a ela própria. O que equivale a dizer que uma descrição puramente formal não seria suficiente - é esta a dificuldade da “constituição” husserliana, ao contrário da de Descartes, para a qual esta formalização é suficiente - sendo então necessário traçar ao mesmo tempo, a descoberta do método de estruturação e a estruturação do método, considerado por sua vez como **objecto** de conhecimento, e mesmo conhecimento supremo. Esta teoria da teoricidade, só pode ser validada pelo Eu transcendental na sua actividade concreta, e a experiência mostra que este último revela grandes dificuldades para emergir plenamente em toda a sua pureza. Portanto, não admira que as obras que escrevi durante este período preparatório e anterior à minha completa “conversão” fenomenológica, sejam o testemunho de uma passagem hesitante entre a “síntese passiva” e a “síntese activa”, quer dizer, de uma escalada igualmente hesitante para qualquer coisa, uma ciência mais certa de verdadeiro saber. Nada tenho a renegar destas obras, tal como Husserl, de um ano ao outro, não podia renegar do ensino que corrigia e aprofundava, e é apenas necessário colocar essas obras sobre a sua linha de orientação geral, relativizando assim algumas afirmações dogmáticas. Na primeira dessas obras, **Vers Un Nouveau Prophétisme** (1947)¹⁷, tentava já sair do literalismo trivial da tradição, mas a visão permanecia envolvida pelo tempo natural ou histórico, enquanto que o Eu transcendental se detém fora do tempo. Em **La Bible, Document Chiffré** (1950), propunha chaves e modos operatórios novos que suscitaram a reprovação dos esoteristas conservadores ou reaccionários, dos quais nenhum que eu tenha sabido, tivesse sequer

¹⁷ N.T.- Esta obra encontra-se traduzida para língua portuguesa pela Editora Arcádia, Lisboa, 1975.

tido o trabalho de verificar os meus cálculos, e desse modo verificado as minhas chaves, embora do meu lado, eu não tenha sabido reduzir suficientemente a proliferação de estruturas numerais; mas foi afinal desta mesma obra que tirei o incentivo mais premente para redescobrir o rigor perdido. **Assomption de l'Europe** (1954), foi enfim uma primeira tentativa de redução fenomenológica, apesar da estrutura aí não ser legitimada e fundada enquanto tal. Este livro, que com efeito é como se fosse um capítulo da presente obra, surge como um ensaio empírico do método de que se trata aqui de legitimar e generalizar o emprego.

Tudo começou, nessa altura, das reflexões fortemente hostis que me causou a leitura das páginas, que Jean-Paul Sartre, esse indivíduo do não-conhecimento, consagra em **L'Être et le Néant**, ao estudo da intuição e do fenómeno da presença. Hoje em dia, cada vez nos apercebemos melhor que toda a obra de Sartre se desenvolveu como uma axiomática formal a partir de postulados metafísicos gratuitos e estereis, os da consciência considerada como forma **vazia, isolada e impenetrável**, quer dizer, da impossibilidade de comunhão ou de transfiguração, e que esta sofisticada, apesar de ter desempenhado na escalada das negatividades contemporâneas um determinado papel histórico, revela afinal uma importância filosófica negligenciável. Para tentar então compreender como se impôs a presença positiva da intuição (ou, o que vem a dar no mesmo, da percepção), e determinar quais as relações dinâmicas que são por ela estabelecidas entre o “sujeito” e o “objecto”, eu procurava estruturar essa mesma percepção, mas não apenas segundo uma estrutura bipolar “sujeito-objecto”, que não possibilita nada mais além dessa dualidade aberta, porque esses dois conceitos nessa bipolaridade simples, são essências últimas e irreduzíveis. Como proceder então? Recusando-se a considerar estes conceitos “isoláveis em si mesmos”. Era necessário que ambos aparecessem como pólos no seu respectivo campo universal. Ora era evidente, por exemplo, que qualquer objecto “isolado” só podia aparecer, se emergisse do fundo indistinto do mundo. Há uma dualidade por um lado do **percebido**, e o **mundo** inteiro constitui o segundo pólo dessa dualidade. Mas o mesmo se passa do lado daquele que percebe. O sujeito não poderia ser reduzido ao seu órgão dos sentidos: os seus **olhos** vêem, mas é o seu **corpo** inteiro que percebe, a percepção é globalista e integra a sensação “local”, a multiplicidade dos sentidos dialectiza-se e integra-se no Sentido. Noutros termos, **o órgão dos sentidos eleva-se sobre o corpo como o objecto sobre o fundo do mundo**. Finalmente, não se trata apenas de uma **relação** mas de duas, quer dizer, de uma **proporção**. Este facto é capital, porque, a bem ver, não é a relação “isolada” que é o elemento-base do movimento dialéctico, mas a proporção. Não é por acaso que Platão fazia da “mediação”, isto é da proporção, a trama do Logos. As nossas modernas ciências humanas, limitam-se ainda a tomar por

elemento estrutural a dualidade bipolar chamada **par de oposições**, quer dizer, uma relação. Por si só, este facto explica que essas ciências não cheguem a desenvolver-se dialecticamente. Se as suas “estruturas” se põem em movimento, é à maneira de um par de forças mecânicas, o que não suscita um par antagonista: essa rotação é vazia, e não produz nenhum trabalho. O mesmo se passa no que respeita ao chamado “raciocínio” por analogia, que os esoteristas pretendem opor ao raciocínio lógico-dedutivo: a analogia liga **duas** palavras, mas ela não produz mais do que imagens poéticas mais ou menos brilhantes mas descoordenadas, que não se podem montar em discurso, como um resplendor de pontos de luz vibrando separadamente sobre a profundidade una do mar.

Chegava assim à primeira regra da estruturação: **Num dado campo, a primeira “fase” da estruturação consiste em reconhecer quatro pólos repartidos por dois pares antagonistas, que imprimem o movimento dialéctico por meio de duas rotações de sentido inverso.** Desta regra, a presente obra tentará mostrar a sua universalidade. A segunda “fase” é por sua vez síncrona relativamente à primeira. **Com efeito, as duas rotações de sentido inverso apelam para a presença de um eixo de rotação, também ele bipolar, que assinale a “evolução”, ou melhor a abertura do sistema, nos dois sentidos opostos da diferenciação e da integração, igualmente cruzados, do campo.** Nenhum campo pode ser considerado fechado, e é necessário que a estrutura de algum modo sirva de charneira comum a todos os campos “sucessivos” cada vez mais vastos, e cada vez mais integrantes, antes de ser, no “fim” do processo, a estrutura única e unificante do universo, quer dizer, do campo de todos os campos. É pois um conjunto de **seis pólos** dialecticamente ligados, que constituem a estrutura absoluta, imóvel e imutável, cuja presença queremos assinalar a todos os “níveis”, e em todas as “ordens” da manifestação. Chama-mo-la também correntemente **estrutura senária**, ou mais simplesmente **a senária**. Das duas últimas polaridades, veremos que uma “desce” e se enraíza na multiplicidade, a outra “sobe” em direcção à unidade. Na linguagem dos teólogos, a primeira indica a encarnação, a segunda a assunção. Pareceu-nos cómodo empregar a este propósito uma representação geométrica: a estrutura absoluta toma assim a forma de uma esfera cujas quatro primeiras polaridades, dispostas em cruz, ocupam o círculo equatorial, enquanto as duas últimas figuram o eixo vertical de rotação do conjunto. Sabe-se que os esoteristas usam e abusam destas representações geométricas, nomeadamente dos triângulos e das cruces, que evidentemente apenas valem pelo seu conteúdo simbólico, e, sobretudo, pela colocação em movimento dialéctico das suas polaridades. Havia muito de ingenuidade no espanto de Gide quando certo dia perguntava como é que se podia adorar um triângulo: É que ele não sabia ver aí a “Santa Trindade”. Outra

questão, será saber se os crentes, eles próprios, vê-la-ão aí realmente. A noção de dialéctica é tão estrangeira para os esoteristas actuais, que eles não indicam qualquer movimento entre os pólos dos seus esquemas, podendo assim entregar-se nas suas construções e designações à maior fantasia. As suas figuras, em geral não são rematadas, ou quando o são, são-no de uma forma linear e sem retroacção real, enquanto que, no “limite”, quer dizer no universal, a estrutura deve ser rematada de todas as formas possíveis, uma vez que, no absoluto, não haveria maneira de restringir a “originalidade” preferencialmente a um pólo ou a outro: no seu conjunto, todos eles são originários, e ao mesmo tempo nenhum o é, porque a estrutura está fora do tempo, ela pertence ao transcendental. Nesta representação, os dois hemisférios de “cima” e de “baixo” justificam, a partir de noções que receberam conforme os autores ou as doutrinas as diversas apelações entre as quais a estrutura restabelece assim a coesão e a unidade. Onde os teólogos, como dissemos, falam de encarnação (hemisfério de baixo) e de assunção, (hemisfério de cima) os ontologistas modernos falarão respectivamente de **ser em-si**, e de **ser causa-de-si**, sendo o círculo equatorial então ocupado pelo **ser para-si**. O próprio afastamento das polaridades no seio da esfera, é testemunho da **Abertura** de que fala Heidegger para caracterizar o ser e a distância que se estabelece entre o ser e o estar. Todas estas disparidades de vocabulário que levam à dispersão das “filosofias”, encontram-se forçosamente no nosso texto, pois queremos mostrar que estas noções, aparentemente distantes umas das outras, inscrevem-se num movimento comum onde se encontram reduzidas. A estrutura absoluta, no fim de contas, é uma Ideia que ultrapassa as palavras, ela é mesmo a Ideia suprema. Com o mesmo espírito fizemos frequentes apelos a exemplos tirados da tradição esotérica, que da mesma maneira se encontram explícitos. Não damos de maneira alguma estes exemplos como **provas** da nossa tese, mas como **ilustrações** da mesma: a nossa tese é que “demonstra”, tanto quanto possível, estes “dogmas” tradicionais, e não o contrário. Desejámos igualmente desta forma retirar o véu à significação profunda de certos ensinamentos originais da tradição, tais como a crucificação e a elevação da cruz, e não apoiar-nos sobre ela. Na nossa descrição das géneses, temos, por exemplo, feito um uso sistemático e abrupto, à primeira vista surpreendente, das noções de **baptismo** e de **comunhão** que pertencem à tradição cristã, e das quais acentuamos o sentido ontológico que não aparece absolutamente na utilização comum. Não acreditamos de nenhuma maneira ser, por isso, infiéis a essa mesma utilização, que nada ganha em ser banalizada, e pedimos que nos poupem censuras legítimas, mas fáceis. Existe quanto a nós um simbolismo dos sacramentos que chega muito longe e muito alto, se se admitir connosco, que ele marca as etapas de qualquer génese e a decomposição de cada “instante”. Da mesma forma para as figuras de **Jesus** e do **Cristo**, ou ainda de **Ha-Adam** e de **Adão**, que vão, como se sabe, bem mais longe do que a atribuição histórica que lhes é feita. Se

nos objectarem que nada se ganha em misturar assim as terminologias, nós responderemos que talvez hoje haja, tanto na filosofia como na religião, vocabulários que iludem e que permaneceram já demasiado tempo autónomos. Em filosofia muitos conceitos fecharam-se sobre si próprios para prazer exclusivo de pedantes e escolásticos; na religião muitos “símbolos” isolados servem de suporte à superstição ou à apostasia, e é tempo de restituir à noção de **ídolo** o seu pleno sentido. Da mesma forma, não se vê como a regeneração daquilo que se chama o sentido metafísico, poderia estar separada daquilo que por outro lado se chama, sem aliás definir de antemão, a regeneração do “sagrado”, uma vez que ambos tendem para a colocação em estrutura prévia e simultânea de noções tornadas similarmente banais, e para a sua reinserção comum numa Presença universal. Isso conduz-nos, e é fundamental que assim seja, a colocar a estrutura absoluta na perspectiva da fenomenologia husserliana, que desemboca no **Nós transcendental** e mesmo no **Eu impessoal**, e reencontra assim, por um retorno ao início, que é também o fim situado no infinito de que fala Husserl, o fundamento radical, ao mesmo tempo originário e retroactivo, do conhecimento. Para proceder, a qualquer nível que seja, à estruturação, é preciso como já vimos **atribuir-se um campo, e aí designar quatro pólos** capazes de efectivamente se animar de movimento dialéctico. O que é que procede a esta atribuição e a esta designação? Não podemos senão responder: o conhecimento “adquirido”, que sai assim do seu estado de “síntese passiva” por um acto aliás imediato de “síntese activa”. É necessário, bem entendido, admitir que o conhecimento é dinamogénico, o que significa que no contacto entre o homem e o mundo “exterior” ele está em permanência intensificadora de si: ele reintegra no Eu pessoal o mundo reduzido pela ciência, e, ao mesmo tempo, ele abre no mundo reduzido da ciência os novos campos deste. Mas como conceber o “início” e o “fim” deste processo? Para iniciar o movimento, será necessário, á “partida”, um conhecimento “inato”? Como validar este movimento, e sobretudo legitimá-lo aos olhos da nossa razão? O postulado da interdependência e da intersubjectividade universais permite-nos aqui lançar o apelo a “tutores” desconhecidos, ou a uma inteligência inconscientemente enterrada em nós, que nos orienta os primeiros passos. Mas mesmo se a fenomenologia nega o recurso a este animismo ou vitalismo não redutíveis, sem ir mais longe, ela aqui tem a obrigação de pelo menos dar um fundamento ontológico. O complexo intencional do sujeito e do objecto, no qual Husserl se detém, não pode constituir a estrutura da percepção, a não ser que, do mesmo modo e de alguma forma, o mundo esteja de antemão presente à consciência pelo seu ser. Depois de Kant, que a este propósito falava de “imaginação transcendental”, Heidegger nomeia de “compreensão pré-ontológica”, esta actividade subjacente e permanente que, por detrás de cada objecto, vê um ente, e que sai já do objecto das suas determinações simplesmente óticas. Nós consideraremos este postulado como equivalente ao nosso,

e mostraremos mesmo que a estrutura de ser e do ente não é outra coisa senão a estrutura absoluta. Admitido isto, e o conhecimento assim fundamentado, começa a delimitação dos campos. As noções de campo e de polarização encontram-se evidentemente associadas. Poder-se-á unicamente considerar um campo **bem formado** ou **pertinente** relativamente à intencionalidade que nos conduz a ele, se ele for estruturável segundo as normas da estrutura absoluta. Por exemplo se nós, Franceses ou Ocidentais, procurarmos, neste momento e por uma dada duração, o campo pertinente da actividade política mais integrante, actividade essa que é a nossa intencionalidade nesse mesmo momento, nós diremos que é o hemisfério inteiro. Isto não era verdade há apenas vinte anos: a China ainda não entrava neste campo, era preciso restringi-lo ao complexo América do Norte-Europa-Rússia branca. Mas mesmo neste momento, decerto nós não integraremos ainda a América do Sul, a África do Sul ou a Austrália, que se podem deixar marginalmente em espera sem comprometer a pertinência actual do campo. E de facto, a experiência mostrar-nos-á que é fácil proceder à estruturação completa do hemisfério Norte. Esta observação incomoda por si só, a actual metodologia das ciências humanas, que não colocam minimamente o problema da pertinência dos campos. Por exemplo, logo que se estudam as estruturas do parentesco, a família ou a tribo constituem os campos pertinentes, caso permaneçamos no quadro das sociedades ditas primitivas. Já o mesmo não poderá acontecer, se nos situarmos no quadro das sociedades ocidentais, onde essas mesmas estruturas de parentesco proliferam até se tornarem desvanecidas, porque a família aqui não constitui uma célula de base suficientemente autónoma, e encontra-se inserida numa rede de ligações sociais mais alargadas e complexas do que os laços de sangue ou de tribo; esta evolução encontra-se mesmo acentuada nas sociedades colectivistas, onde a criança é muito cedo separada da sua mãe, e onde são as estruturas da comuna ou do Estado que são sociologicamente dirimentes e tópicas. Mas como validar tais campos e sua estrutura na perspectiva da nossa exigência racionalista fundamental? Não se pode evidentemente esperar ver aqui materializada uma lógica formal, mas uma lógica transcendental. Se a possibilidade da estruturação “absoluta” dum campo qualquer define a pertinência desse campo, a validação dessa estruturação enquanto tal, não pode resultar senão da sua capacidade de pôr em marcha o processo dialéctico donde emergirá o **Nós** transcendental, que o legitimará retroactivamente. Das duas coisas uma: ou o processo assim iniciado se intensifica por si próprio e desemboca no **Nós**, e todo o processo é **ipso facto** validado, ou então bloqueia-se num impasse, as rotações cessam, e é preciso rever a definição dos pólos ou os limites do campo. A experiência confirma-o sempre; se o campo é pertinente e os pólos bem designados, mesmo se se pretender limitar o processo a uma redução eidética sem ir propriamente até à redução fenomenológica, não se poderia fixar nem isolar o campo a ele mesmo. A

aparição de duas polaridades verticais novas, significa a abertura de um novo campo que é preciso por seu turno estruturar e assim sucessivamente, numa expansão integrante que só termina com a emergência do **Nós**. Isso leva a dizer, que esse mesmo **Nós** estava presente, para quem o soubesse aí ver, em todos os “níveis” da estruturação. De campo a campo, e de estruturação em estruturação, desde que nada se mova no modelo esférico, mas desde que tudo se amplifique e se intensifique dum mesmo movimento no seu conteúdo, segue-se, de redução eidética em redução eidética, uma escalada de essências, que culmina na extracção da essência “última” que é o **Nós** transcendental. Salvo fique simplesmente pelo nível dum “conhecimento” científico, nenhuma estruturação pode em rigor ser interrompida antes que essa “escalada” conduza a esta “emergência”, e que a extracção correlativa do campo confina com o universal, signos irrecusáveis desta estruturação enquanto conhecimento absoluto, e da sua recorrente legitimidade a todos os níveis. A noção de “estrutura” toma então o seu verdadeiro sentido. Ela não se refere apenas a uma rede de relações formais, mas refere-se também à intensidade crescente da corrente que percorre o circuito, e cuja medida é assunto não de conceito, mas sim de consciência. E esta intensidade com efeito varia de acordo com o “nível” do conhecimento “adquirido” no seio da consciência que assenta sobre o mundo, de modo que a estrutura absoluta, em sentido restrito, não ensina nem tão pouco comunica através das formas vulgares da pedagogia: a intensidade da consciência não se ensina, vive-se. Por isso é vão discutir sobre essa intensidade. Colocá-la como conceito é desnaturá-la completamente. Com rigor, pode-se, como na presente obra, fechar esse conceito na sua própria rede de relações estruturais a fim de o “intensificar” a ele próprio, e dar-lhe assim algum valor evocatório. Mas evocação não é o mesmo que demonstração. É-lhe inferior ou superior? Questão vã essa! Existe uma evocação inferior, mística e delicada, suportada pelos prestigiosos atributos da ilusão. Existe uma evocação superior, vigilante e clara, sustentada pela força de antigas demonstrações, actualmente integradas e tornadas inúteis enquanto actos mediatos ou separados. A estrutura absoluta, assim, não é senão o meio “superior” de comunicação da consciência com ela mesma, na presença de si própria. A presente obra só terá valor “demonstrativo” para aqueles leitores que serão capazes de extraí-lo pelas suas próprias forças, nesse “nível” em que a presença da consciência perante ela mesma, se torna uma segunda **natureza** de si própria, a sua **verdadeira** natureza. Esta importante precisão, permitir-nos-á no fim dissipar o desconcertante mal entendido que os universitários geram quando se interrogam acerca do alcance do estruturalismo.

*

Mal entendido de facto desconcertante, mas que uma vez mais se relaciona com a impossibilidade que a universidade, cujo ensino assenta sobre a demonstração dedutiva, tem de sair da escolástica dos conceitos. Num debate recente entre um filósofo e um antropólogo de igual modo apreciados, é que este mal entendido tomou a forma mais insidiosa. Resumindo, Paul Ricoeur acusa Lévi-Strauss, que é o mais importante propagador francês das doutrinas estruturalistas em antropologia, de pagar demasiado caro a sistematização da investigação, sendo esse preço para ele “a insignificância dos conteúdos”. Em definitivo, segundo este autor, a estruturação só é possível quando o objecto é destituído ou pobre de sentido. Convém aqui abrir um curto parêntesis, e lembrar que na matemática já se afirma comumente que a estrutura “apaga” o objecto, e que no fim de contas o elemento sintáctico devora o elemento semântico. Na sua introdução à **Álgebra**, o grupo Bourbaki escreve: “*É sem dúvida a possibilidade dessas extensões sucessivas na qual a **forma** dos cálculos permanecia a mesma, enquanto a natureza dos seres matemáticos submetidos a esses cálculos variavam consideravelmente, que permitiu pouco a pouco resgatar o princípio director das matemáticas modernas, e saber que os seres matemáticos tomados em si mesmos pouco valem; o que conta são as suas **relações***”. É aliás, porque tudo se relaciona com esta indiferença ao “objecto”, que se pretende daí fazer derivar aquilo que se chama a “distracção” dos matemáticos ou, de forma menos cortês, a sua “dessecação” ou “desencarnação”. De facto, foram estas relações, estas “estruturas”, que se tornaram para os matemáticos os seus novos “seres” ou novos “objectos”, e foram eles, aliás, que permitiram o progresso extraordinário da Física moderna, vindo a “natureza”, de algum modo, a fundir-se neles. Ousar-se-á então dizer que estes novos objectos são insignificantes? Não será que, antes pelo contrário, eles são significantes apenas para àqueles que, sabendo manipulá-los, ao mesmo tempo conhecem o processo da sua elaboração, e do seu emprego? Como tornar estas “estruturas” puros conceitos, independentemente do conhecimento que os suporta? A universidade denunciou já suficientemente a ilusão “idealista” ou “formalista” - que neste caso aliás não é mais do que um fantasma nascido do medo que ela cultivava para si própria, a fim de levar mais a sério os seus jogos verbais - para saber que ela não procede senão dum falta de atenção à escalada dialéctica das essências, a qual é uma escalada **vivida**. Nós lemos: “*A ilusão formalista nasce daquilo que se pretende atribuir aos temas, uma vez desembaraçados por via da abstracção axiomática; um privilégio ontológico relativamente às operações que entretanto os engendram*”¹⁸. Não saberíamos dizer melhor. Não é porque o matemático parece “distráido” ou “abstraído” do mundo comum, que ele se desseca ou se desencarna. O seu verdadeiro mundo é o **dessas** operações. A cada um os seus objectos. Se todos nós já ultrapassámos a idade de brincar com os

¹⁸ N.A.- G-G Granger: op. cit., p. 53.

nossos brinquedos de criança, da mesma forma o matemático, com os seus objectos de homem médio. Sobre o caminho do conhecimento, este democratismo não pode ocorrer. Assim Paul Ricœur sente essa dificuldade logo que, tentando salvar o sentido de objecto “isolado”, e de torná-lo rebelde à estruturação, não considera um objecto qualquer, mas o “símbolo”, expressão suprema e englobante da própria noção de objecto. Nesse sentido em que a significação do símbolo é indirecta e inesgotável, é que ela suscita um trabalho sem fim de interpretação, e dá “portanto indefinidamente que pensar e que dizer”. Mas como não ver ao mesmo tempo que os símbolos também se embrenham na multiplicidade? Basta constatar a desordem que caracteriza o pensamento simbólico, sempre que este não é retido ou corrigido pelas marcas das antigas tradições correctamente compreendidas: como o pensamento analógico, ele prolifera na mais desenfreada fantasia que é, ao mesmo tempo, a mais vulnerável aos preconceitos, aos interesses sociais vulgares, aos arrebatamentos incontrolados do psiquismo. Assim, ele é em grande parte responsável pela degradação moralista das metafísicas, como aparece claramente na utilização “isolada” dos símbolos da “queda” ou do “mal”. Colocando da mesma forma o Pai como símbolo separado, e mantendo-o isolado da sua relação estrutural com a Mãe, a teologia reinante está condenada desde há dois mil anos a nada compreender do problema da Mulher, e a deixá-la passar de uma extrema sujeição a uma “igualdade” extrema, aliás apenas formal, e que é, assim compreendida, um pecado contra o Sentido. Os exemplos são abundantes. Cortou-se o Mal da sua relação dinâmica com o Bem, confundiu-se Lúcifer e Satã, encara-se o Dilúvio como um acontecimento histórico, enquanto os textos distinguem o dilúvio pela água, do dilúvio pelo fogo, e obrigam a ver aí os acontecimentos “permanentes” da ontogénese e da cosmogénese. Se é necessário falar de preço a pagar, aquele que custam estas simplificações ou alienações, foi já avaliado por Jesus, quando gritava aos Fariseus que tinham perdido as chaves do conhecimento. Paul Ricoeur reconhece naturalmente, que “os símbolos não simbolizam a não ser dentro dos conjuntos que delimitam e articulam as suas significações”, mas onde estão esses “conjuntos”, e a que regras de composição obedecem? As várias psicanálises, as morais de base religiosa, fazem-se passar por corpos doutrinários deste género. As suas próprias divergências e as suas rivalidades, condenam-nos menos que a gratuitidade dos seus postulados. É que não se saberia fazer a síntese de tudo. O verdadeiro problema colocou-se logo que Paul Ricœur distingue linearmente o que ele chama o **pensamento classificatório** e o **pensamento histórico**, dizendo-nos que o pensamento classificatório, com os seus planos de organização, de estruturação, não lhe parece possível ou privilegiado a não ser, onde não existe potencial histórico, quer dizer, nas sociedades estáticas ou viradas sobre elas mesmas; enquanto que as nossas sociedades “avançadas” se exprimem pela sua própria história. Para firmar esta oposição, que estabelece nessa situação eminente cuja “sabe-

doria” de filósofo, nós acreditamos, o devia expulsar, Paul Ricoeur adverte que as sociedades estudadas por Lévi-Strauss pertencem àquilo a que se pode chamar a **área totémica**, (América do Sul e Austrália) enquanto que esse mesmo totemismo se encontra marcadamente ausente das grandes civilizações da Ásia e da Europa. A questão seria então esta: não será que estas grandes civilizações terão escolhido explicar-se a si próprias pela história, e que esta empresa é incompatível com aquela que classifica as coisas e os seres por meio de grupos finitos? As civilizações totémicas seriam então, tal como as sociedades de insectos que constituem um impasse na vida, uma via lateral e obstruída da história universal: essas sociedades não têm nada a dizer, mas dizem-no de uma forma extraordinariamente bem organizada. No caso dos insectos a organização é triunfante, mas não há história. Admitamos este pressuposto naturalista. Poder-se-á no entanto concluir que somos nós os herdeiros de culturas cuja organização sintáctica, pelo contrário, é fraca (ou impossível) porque precisamente o seu sentido é rico e super-determinado? Paul Ricoeur, infelizmente, toma como exemplo a civilização hebraica que oferece, segundo ele, um modelo de pensamento que nunca se organizou de forma especulativa, mas que, pelo contrário, se encarregou de contar as tradições, de colocá-las lado a lado, e de organizar uma história de forma significativa. Teríamos aqui uma historicidade e nunca uma sintaxe. As relações de Iahvé com Israel seriam significadas por acontecimentos sem qualquer espécie de teologia. O que importava era a saga de Abraão, a de Jacob, a de José tragadas pelo núcleo primitivo da profissão de fé celebrando a acção histórica de Iahvé, sempre retomada por uma história viva que opera como uma tradição reinterpretada por cada geração. Para quem admite (e como não admiti-lo?) a inspiração da Kabbala na expressão do espírito de Israel, estas afirmações são um bocado fortes. Na verdade é preciso cortar uma parte considerável da realidade judaica, para não ver no Zohar uma teogonia especulativa anterior à cosmogonia bíblica, e mesmo anterior à história judaica. Como se poderia compreender a Génese de Moisés (ainda que histórica, mas universal) fora do comentário sefirótico? A árvore dos Séphiroth¹⁹ e a exposição numerológica do **Sepher Ietzirah**, não são com toda a certeza outra coisa senão construções estruturais, expressões veladas da estrutura absoluta. Pode-se mesmo dizer que o povo Judeu **deixou de ter**

¹⁹ N.T.- **Ávore Sefirótica**: Diagrama esotérico de origem hebraica que, partindo do sistema simbólico da *Kabbalah*, representa os dez princípios divinos de tudo quanto existe, e é, no visível e no invisível. A seu respeito, ouçamos o que diz Vulliaud em *La Kabbala Juive*: “A definição dos *sephiroth* varia consoante a ordem na qual venham a ser considerados. Na **ordem do conhecimento**, são dez luzes que iluminam a inteligência. Na **ordem dos nomes**, são dez atributos do Santo, bendito seja. Na **ordem da Revelação**, são dez aspectos pelos quais a essência divina se dá a conhecer, as dez vestes em que aparece, os dez degraus proféticos para as comunicações do Alto. Na **ordem cosmogónica**, são as dez *palavras* por meio das quais Deus criou o mundo, os dez sofrimentos que movem o mundo e o vivificam, os dez números com que nomeia, mede e pesa. Na **ordem beatífica**, são as dez espécies de glória de que fruem as almas e os espíritos puros. Enfim, como o Universal é uma harmonia, é fácil estabelecer a série de das correspondências alquímicas, astrológicas, etc.” (Vulliaud, *La Kabbala Juive*, p. 324-325).

uma história enquanto povo, unicamente a partir do momento em que deixou perder-se, ou antes desvalorizar no seu espírito, esse tesouro de sentido. Igualmente, a história de um povo ou de uma civilização vive-se a diferentes níveis, e as paixões nacionais, nas suas expressões mais estrondosas, escondem o prosseguimento subterrâneo de forças intelectuais ou espirituais fortemente estruturadas, que de facto comandam as lendas e as récitas históricas. Mas que degradação de sentido fazer da interpretação histórica do histórico a finalidade da inteligência das coisas! Em primeiro lugar, enquanto civilização, o Ocidente possui igualmente um sistema classificatório alargado, o das suas ciências, e elas também se ordenam estruturalmente tanto na sincronia como na diacronia. Negligenciar esta transposição, esta intensificação do pensamento “classificatório”, deriva sem dúvida do divórcio que se estabeleceu entre as ciências e a filosofia, mas é justamente esse divórcio que está em causa. Em seguida, fazer dos “símbolos” (no plural) as chaves da interpretação histórica, não é mais do que deslocar o problema da multiplicidade, e substituir a embrulhada dos acontecimentos pela embrulhada dos símbolos. Mas é, finalmente, a significação do acontecimento enquanto tal que causa problemas, e gera a falsa divindade que se confere à História. Foi precisamente um apóstolo judeu que escreveu: “*Não vos importuneis com os assuntos do século*”. E muito antes de Nietzsche ter denunciado essa “*imbecilidade parlamentar*” que consiste em ler o jornal todas as manhãs à hora do pequeno almoço, esse mesmo apóstolo, ao desembarcar na Grécia, admira-se de ver os Gregos reunidos permanentemente na praça pública para receber e comentar as “novidades”. É que para S. Paulo, ocupado com os problemas do conhecimento, há muito tempo que não havia mais novidades, salvo uma única, a do segundo e último advento de Cristo, que não era **um** acontecimento, mas **o** Acontecimento, aquele que sem apagar os outros transformava retrospectivamente a miscelânea das antigas novidades, em acontecimentos **reais** possuindo enfim um sentido. O recurso à história, enquanto suporte justificativo e portador de sentido, encontra-se actualmente bem generalizado, mas tal suporte não pode ser para os filósofos senão o produto da sua má consciência de homens insuficientemente empenhados com eles próprios. Ao caldo de factos a que hoje se chama história, e do qual se não pode fazer um deus porque não tem rosto, apenas os marxistas conseguiram dar-lhe um sentido relativo, mas só, paradoxalmente, ao consagrá-la à sua própria desapareição paroxística, e o que conta no fundo para eles não é a história, mas a revolução que a vai abolir. Tal como os heróis de Dostoievsky, os marxistas exortam esse deus, mas sem acreditar nele. Porquê então opor os factos da série diacrónica a que se chama **acontecimentos**, aos factos da série sincrónica a que se chama **relações**? Não haverá relações entre acontecimentos, e por outro lado, a descoberta de relações não será também ela um acontecimento? Existe na verdade uma dialéctica ascendente do conjunto dos acontecimentos e das relações, e esta dialéctica, mesmo se se não

apresentar segundo uma lógica aristotélica, não se reduz por isso a permanecer uma lógica da participação no sentido magista da palavra. Com a leitura da nossa obra, compreender-se-á, assim o esperamos, que “acontecimentos” como o dilúvio, a vinda ou o regresso do Cristo de que fala a tradição cristã, não são tomados como factos históricos, mas como pólos permanentes de uma estrutura absoluta aplicável ao mesmo tempo à ontologia, à teologia, à cosmologia e à antropologia. Particularmente, o “regresso” do Cristo, aparece aqui não como o “fim” da história no sentido temporal da palavra **fim**, mas como a possibilidade permanente da emergência, em cada consciência presente a si própria, do **Eu** e do **Nós** transcendentais prometidos a cada homem. É por isso que as noções de objecto e de acontecimento “isolados” ganham retrospectivamente o seu sentido. Porque, ao colocá-las em relação global no campo determinado que é a cada momento o seu, a estruturação não apaga os objectos nem os acontecimentos, pelo contrário, ela ilumina-os com todas as valências de que são cortados sempre que eles são isolados, ela reintroduz neles as essências e as significações que o progresso das ciências deles extraiu, e mais: ela abre o seu campo até ao infinito e faz de cada um deles uma ideia universal. Esta operação é imediata: nós chamamo-lhe uma **transfiguração**. Ela é plenamente doadora de sentido, e de sentido global. Ela é a gratificação do próprio conhecimento. Que ela “desconverte” o objecto “natural” ou o acontecimento “fortuito”, é um facto: ela “desconverte-os” como faz a obra de arte que se recusa a contentar-se em copiar a natureza, mas que ao fazê-lo a exalta. A escalada permanente dos poderes de abstracção e da estruturação, caminha a par com um enriquecimento sensorial e mesmo carnal, uma exultação e um aprofundamento de todos os poderes do corpo, que só podem negar aqueles que não vêm na abstracção mais do que um jogo de conceitos, e não a própria lei da presença da consciência perante si mesma. Duas vias se oferecerão sempre ao homem: um caminho solar e viril, que é o do **conhecimento**, e um caminho nocturno e feminino, que é o da **mística**. O primeiro tende para a afirmação da consciência, o segundo para a sua dissolução. É somente neste caso que o “símbolo” se rodeia desse halo poético, psíquico ou emocional, propício às efusões e aos desvios de sentido, às efabulações dos mitos, aos pronunciamentos dogmáticos de morais, aos afrontamentos de paixões nacionais, religiosas ou raciais. É fatal que a atitude mística, que é regressiva, veja no “símbolo” uma “concentração de sentido”: ela não se sente à vontade a não ser na profusão do discurso. Numa conferência em tudo notável pronunciada em Junho de 1962 durante o Congresso da Société de Symbolisme, M. Carlo Saurès não hesitava em dizer que: “o simbolismo se tinha tornado o escândalo da consciência humana, a partir do momento em que, tendo descoberto o inconsciente colectivo, se aceitaram os símbolos como estados da percepção susceptíveis de nos indicar os caminhos para as regiões mais exaltadas. Por esta ficção, propôs-se descobrir o **além na direcção do aquém**”. Sem dúvida é já

tempo de compreender que o culto dos ídolos, denunciado pela tradição, não é especificamente o das imagens talhadas na madeira ou na pedra, mas de um modo geral o desses “nomes” ambíguos aos quais se acaba por fazer significar não importa o quê. Na realidade, a plurivalência do símbolo não é provocada senão pela sua participação mais ou menos reconhecida na omnivalência da estrutura, e quando essa omnivalência é plenamente vivida, o “símbolo” desaparece como a estrela ao nascer do Sol. A conclusão vem por si: assim como a fenomenologia transcendental não é apenas uma filosofia mais no meio das outras, mas a filosofia enquanto tal e previamente enriquecida com todos os seus futuros aprofundamentos, do mesmo modo a estrutura absoluta, não se dá como uma receita ou um método de organização ou de classificação entre outros, mas como um poder universal que conduz a um modo inteiramente novo de conhecimento, quer dizer, de comunicação com o mundo, e por consequência um modo inteiramente novo de existência. Dela espalha-se uma nova **Analítica** que a presente obra aplica nos domínios da ontologia, da teologia e da antropologia, mas que de igual modo poderia ser empregue com sucesso na cosmologia, enquanto da mesma forma ela informa uma **Estética** e uma **Ética**, aliás dialecticamente ligadas entre si, mas que nós não abordaremos aqui. A consciência transcendental ocupa em permanência o centro imóvel, que é o motor da estrutura. É precisamente esse ponto ideal, onde todos os pares de oposições deixam de ser percebidos contraditoriamente, que queriam atingir os surrealistas que foram os únicos revolucionários integrais deste século. A actividade onírica ou poética à qual se entregavam, conduzia-los aí, e apenas por curtos instantes, somente por meio de uma extrema tensão das suas energias. Chegou o momento para a consciência clara, se situar nesse ponto, sem esforço e sem artifício, e de aí transfigurar o sonho e a própria poesia.

Março 1964

POSFÁCIO

O presente texto limita-se a traduzir apenas uma breve, porém, fundamental, parte – a *Introdução* – da obra capital de Raymond Abellio *La Structure Absolue*, (éd. Gallimard, Bibliothèque des Idées, Paris, 1965, pp. 9-33).

Iniciativa particular, a presente tradução constitui um documento de trabalho e de estudo, aberto à partilha e discussão no círculo daqueles que mais de perto se interessam pelo pensamento e pela obra de Raymond Abellio.

Porto, le 15 avril 1988
José Guilherme Abreu

Obras do mesmo autor

Romances:

HEUREUX LES PACIFIQUES (Flammarion)

LES YEUX D'EZECHIEL SONT OUVERTS (Gallimard) [traduzido]

LA FOSSE DE BABEL (Gallimard)

VISAGES IMMOBILES (Gallimard)

Ensaaios:

VERS UN NOUVEAU PROPHÉTISME (Gallimard) [traduzido]

ASSOMPTION DE L'EUROPE (Flammarion)

LA BIBLE, UN DOCUMENT CHIFFRÉ (Gallimard)

Tome I : Clefs Générales

Tome II: Les Séphiroth

LA STRUCTURE ABSOLUE (Gallimard)

LA FIN DE L'ÉSOTÉRISME (Flammarion)

Memórias:

MA DERNIÈRE MÉMOIRE (Gallimard)

Tome I : Un Faubourg de Toulouse (1907-1927)

Tome II: Les Militants (1927-1939)

Tome III: Sol Invictus (1939-1947)

DANS UNE AME ET UN CORPS, Journal 1971 (Gallimard)

Glossário

N.A. - Nota do autor

N.T. - Nota do tradutor