



LIBERTÀ COME PARTECIPAZIONE



CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXX CICLO DEL CORSO DI DOTTORATO

Libertà come partecipazione

La gioia dell'atto in Louis Lavelle

dottoranda:

Emanuela Angela Tangari

tutor:

Prof. Emilio Baccharini

Coordinatore:

Prof. Anselmo Aportone

INDICE

INTRODUZIONE	9
1. L'ESSERE. PRESENZA TOTALE, ATTO PURO	15
1.1. Una presenza sempre attuale	15
1.2. L'intimità all'Essere, profondità di ogni apparenza	23
1.3. La distanza assoluta dal nulla: l'univocità dell'Essere	32
1.4. Una coesistenza infinita: l'universalità dell'essere	41
1.5. L'esperienza primordiale: l'Essere come Atto	48
1.6. Atto e azione, interiorità ed esteriorità	59
2. L'INTERVALLO. IL PIÙ GRANDE RISCHIO, LA PIÙ GRANDE PROMESSA	67
2.1. L'appartenenza all'Essere. Il dato di fatto della partecipazione	67
2.2. Un io <i>compromesso</i> con l'Essere. Indipendenza dall'assoluto o dipendenza dal finito	78
2.3. L'intervallo: luogo della fedeltà a sé e all'Essere	82
2.4. Il mondo: spiraglio sull'assoluto	87
2.5. Il tempo, «chiave della partecipazione»	91
2.6. Tutta l'eternità in un istante. I momenti del tempo	97
3. LIBERTÀ È PARTECIPAZIONE	107
3.1. Partecipare: decidersi per la vita	107
3.2. Le funzioni dello spirito e l'iniziativa pura della libertà	114
3.3. La libertà, «cuore della partecipazione»	121
3.4. «Chi per lei vita rifiuta.» Libertà e alterità	128
4. L'ATTO SUPREMO: L'AMORE	135
4.1. La conquista della soggettività	135
4.2. Il «folle volo» di Narciso: una svista esistenziale	141
4.3. La <i>promozione</i> ontologica	145
4.4. Diventare chi si è. L'audacia del consenso	153

4.5. Una comunità in <i>comunicazione</i>	158
4.6. L'avvenimento dell'atto realizzato: l'esperienza della gioia	162
CONCLUSIONI	165
BIBLIOGRAFIA	169
Opere di Louis Lavelle	169
Opere su Louis Lavelle	170

E senti allora,
se pure ti ripetono che puoi
fermarti a mezza via o in alto mare,
che non c'è sosta per noi,
ma strada, ancora strada,
e che il cammino è sempre da ricominciare.

— Eugenio Montale, *A galla*

INTRODUZIONE

La *filosofia dello spirito* si sviluppa su una strada costellata da problemi tanto intricati quanto entusiasmanti, che chiamano in causa gli aspetti fondamentali e decisivi dell'esistenza e della ricerca filosofica; il contributo di Louis Lavelle ha avuto in questa prospettiva una particolare centralità. Il 15 ottobre 1939 viene pubblicato per la *Revue internationale de philosophie* un significativo articolo intitolato *La Métaphysique ou la science de l'intimité spirituelle*; già qui si intravedono alcuni tra gli aspetti più rilevanti della sua riflessione. Tutta la costruzione di Lavelle tende ad una incessante unità e unificazione, che non teme la differenza ma la esalta, ne gode, per rintracciare l'attività dell'Essere e dello spirito in ogni piega del reale e del pensiero. Lo studio della metafisica, della sua articolazione e delle sue possibilità fonda in effetti ogni altra riflessione. Ma ci sembra importante rilevare sin da subito che tale metafisica ha nell'accezione lavelliana un carattere inequivocabilmente dinamico: l'Essere è Atto, attività pura, sovrabbondanza che si offre al pensiero e all'esistenza. Indagare la struttura dell'Essere vuol dire allora indagarne la realtà, vale a dire la realizzazione: l'Atto è sempre attuale perché continuamente ed eternamente in opera. Non sembra possibile procedere in altro modo al di fuori di una coincidenza — concettuale e metodologica — con tale movimento dell'Essere. Uno sguardo rapido alla bibliografia di questo autore suggerisce l'evoluzione dell'interesse e del rivolgimento verso tale prospettiva; a *De l'Être* (1928) e *La présence totale* (1934), segue nel 1937 l'imponente opera *De l'Acte*, preannunciato nella collana *Philosophie de l'esprit* (fondata e diretta da Lavelle stesso, insieme a René Le Senne) appena dopo la pubblicazione del 1934 e da considerarsi come punto di riferimento della sua intera speculazione filosofica.

Gli studi su Lavelle si sono concentrati in due periodi abbastanza distinti. La pubblicazione delle sue opere — congiunta all'intenso impegno nell'insegnamento da lui svolto presso il Collège de France (1941-1951) e alla ricca attività di ricerca e confronto tra le voci della collana della *Philosophie de l'esprit* — ha sollevato una interessante eco tra gli studiosi del

tempo; la medesima rilevanza sembra rintracciabile nel decennio e nel ventennio appena successivo alla sua morte, in special modo nell'ambito della filosofia francese e italiana. Successivamente, qualche apparizione di articoli e saggi si rinviene di nuovo negli anni 90 e nei primi anni del 2000. La gran parte dei testi disponibili che possiamo considerare propedeutici e introduttivi per uno studio su questo autore segue, seppur con possibili differenze di accento, la medesima struttura analitica della metafisica lavelliana, dell'idea dello spirito, con una consueta (e giustificata) attenzione ai concetti centrali di libertà e partecipazione. Tuttavia, la distanza temporale, storica (e talvolta linguistica) che ci separa da tali studi rende non facile l'avvio di una ricerca e di un confronto con Lavelle, soprattutto laddove se ne voglia cogliere e verificare — nello spirito originario della stessa filosofia dell'autore — una prossimità esistenziale, la possibilità di una reale attualità. In questa difficoltà si apre però lo spazio di una ricerca contemporanea, il cui valore non è inosservato; ne è un esempio la pubblicazione, nel 2013, di *Chemins de sagesse*, rimasto prima inedito, e le attività di ricerca che ruotano attorno ai docenti, ai ricercatori e agli studiosi dell'Association Louis Lavelle.

Da quella accennata *sfida* ha origine questo percorso, i cui problemi e questioni qui presentati cercheranno di rispettare l'itinerario stesso condotto dall'autore. Si è scelto tuttavia di non scandire una sequenza netta dei concetti sulla linea di un ordine cronologico delle opere, ma di tentare una analisi unitaria di alcuni nodi fondamentali e delle loro implicazioni più o meno evidenti.

In *Metafisica della partecipazione* Lavelle ribadisce che la filosofia è (deve essere) «inevitabilmente personale»¹, mai astratta; ciò non elude mai l'esigenza di un rigore, la cui esigenza sembra anzi essere accentuata. Non al di fuori, però, di una partecipazione personale. Incontrare la filosofia di Lavelle richiede un impegno e uno sforzo di ordine intellettuale, conoscitivo, spirituale, linguistico; tutti questi fattori sono portati all'attenzione, necessari esattamente perché si tratta di «incontrare» qualche cosa, una filosofia che — per Lavelle — è sempre una esperienza, e per questo chiede di essere vissuta (o rivissuta) per essere conosciuta. Nell'interesse per i problemi intuiti, e nella possibilità intravista di una

1. Louis Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, Aubier Montaigne, Paris 1955, cap. XII, pp. 211-227.

simile modalità di ricerca, vi è la ragione della scelta di iniziare uno studio su Louis Lavelle.

Quanto si dice intorno al metodo mostra chiaramente l'adeguazione ad un contenuto che, per la sua natura, lo esige: in opposizione tanto alla tradizione idealista quanto a quella materialista, viene proposta l'apertura ad una soggettività pienamente stabilita — e capace di ristabilirsi continuamente — nel presente, nella *presenza totale* dell'Essere che chiama la persona ad una instancabile partecipazione. La filosofia deve cominciare da lì, dall'atto che è irriducibile a tutte le azioni. Al soggetto — già coinvolto, presente nell'Essere — è dovuta la responsabilità unica e insostituibile di *inscriversi* in questo essere, in quella totalità di cui è già parte. Inscriversi in una storia, in una natura, in un corpo, assumendo il dato di fatto di essere un atto che possiede piena iniziativa e la possibilità di introdurre una novità, anche se questa iniziativa fosse impercettibile, come — per usare una felice espressione di Lavelle — il potere di muovere un dito. In questo potere e nella possibilità di muovere un dito risiede l'intuizione della relazione tra le cose e sé, del fatto che non si può essere nulla senza essere, al contempo, causa di sé.

Se la presenza totale è *atto*, quindi, la partecipazione a questo atto non richiede una contemplazione, ma pur sempre un'attività: l'atto è qualcosa che bisogna continuamente *fare*. Vi è come un invito, all'essere personale, ad essere atto: l'Atto assoluto, libertà assoluta, chiama alla vita non già esseri *creati* ma capaci del medesimo atto, della medesima libertà. Il carattere concreto della metafisica di Lavelle è evidenziato con forza nel passaggio ad un Essere come soggetto, che intraprende e intrattiene una relazione senza fine con ciascuna soggettività particolare. Si ha da essere qualcosa che tuttavia non si è scelto, che è stato dato: Lavelle lo chiama, ricorrentemente, il *donné*. L'atto che è dato, l'essere che è dato, è continuamente *donato*. La libertà cosciente lo riconosce in sé come un dono, non una proprietà; ogni frammento dell'universo ed ogni frammento della propria soggettività ne porta la traccia, ne è intriso.

Nella partecipazione si rinviene la possibilità al contempo dell'attività soggettiva e della libertà: non esiste partecipazione senza l'esercizio dell'atto personale, dell'iniziativa stessa che ciascun soggetto è, ma tale iniziativa resterebbe ridotta ad uno stato se non si comprende che la sua possibilità è sempre inserita in una possibilità che non ha la sua origine

nel soggetto stesso, ma nel quale egli è sempre già inserito. Questo nesso, questa *dipendenza* o il collocamento in un Atto e in un Essere dal quale il soggetto non può uscire e che non deriva da sé non sacrifica in alcun modo la portata creativa della libertà soggettiva, che Lavelle non identifica con una subordinazione, una distanza dalla libertà divina, ma come la partecipazione stessa al «centro ineffabile e segreto dell'Essere». ² Nella libertà Lavelle vede la possibilità della continua prossimità con la propria interiorità, in luogo di un asservimento — quantunque mascherato da autonomia — agli oggetti, ai meri dati. La libertà agisce nel consenso, nella possibilità di affermare o negare l'essere e la propria iscrizione nell'Essere che ci è dato.

Alla partecipazione personale è data la possibilità e la scelta di riconoscere tale dono, acconsentendo, o di negarlo. L'uomo è caratterizzato da infinite possibilità, mettendo in atto le quali «si crea». Il rapporto tra il possibile e il reale è l'esperienza (drammatica) che si ha della vita: è realizzando qualcuna di queste possibilità che l'io si realizza, non restando sospeso nel possibile; non nella fuga dei pensieri, ma nell'azione soltanto è libertà. Tutta la libertà di cui disponiamo risiede in ogni momento nella possibilità di acconsentire o respingere una possibilità che viene all'uomo offerta. L'io non può mai essere appreso in uno stato, ma sempre in un atto con il quale diviene ciò che è. Per questo, l'ultimo atto dell'essere particolare, dell'uomo, è un consenso, un *abbandono*, una *passività* colma di attività, poiché per accettare che qualcosa sia donato è necessario amare. Un atto che accetta di non essere tutto, e per questo diviene capace di una apertura totale, di una fiducia non autoreferenziale, di una comprensione autentica e, in ultima analisi, di amore.

Ma il consenso all'Atto, che avviene nelle tre forme della coscienza che sono l'intelletto, la volontà e l'amore, non corrisponde ad una (impossibile) adesione all'Atto puro; la soggettività, per scoprire sé stessa e l'Atto da cui deriva, non può mai uscire dall'*intervallo* in cui si esercita. L'intervallo del mondo, del tempo e dello stesso *corpo* si configura allora nei termini, che Lavelle eredita da Bergson, dell'*organo-ostacolo*. Ciò che impedisce allo spirito di coincidere con la totalità, con la presenza assoluta, è esattamente e contemporaneamente l'unico veicolo per parteciparvi. L'inter-

2. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Aubier Montaigne, Paris 1937, cap. II.

vallo è dunque l'occasione, il luogo della dispersione o della rivelazione. Non vi è possibile partecipazione all'Atto assoluto se non attraverso gli atti particolari; attraverso il mondo, vale a dire le cose e gli altri esseri, ricevendo la storia, ricevendo ogni altro uomo; attraverso il tempo, vale a dire il presente, perché in esso tutto è compreso, passato e futuro: per questo Lavelle afferma che parlare dell'Essere, della presenza totale, vuol dire parlare di una «dialettica dell'eterno presente». Ma il presente è esattamente l'istante, in cui l'essere si dà alla coscienza; solo nell'istante, che è il *tocco* dell'eternità, si può corrispondere a ciò che è ricevuto: «Qu'il y ait une perfection propre aux différents âges de la vie, cela doit nous induire à penser que le meilleur de tous les âges est celui où nous sommes et où, à chaque instant, nous remplissons notre destin».³

La metafisica, l'esperienza dell'intuizione originaria di sé e l'iscrizione nell'essere, la relazione con l'Atto puro, si deve tradurre nella relazione orizzontale con gli altri esseri e con le altre coscienze; la coscienza, per formarsi, deve spezzare l'unità dell'io. Non può riconquistarsi senza annullarsi. La partecipazione avviene in tre forme: intelligenza, volontà e amore, che ne è il vertice. Nella descrizione della possibilità e della realtà della relazione con gli altri, Lavelle sottolinea una dinamica interessante: se l'essere è atto, il contrario dell'essere, dell'attività, non è il nulla, ma la passività. Così, il contrario dell'amore, di quel grado massimo di partecipazione non è l'odio o l'indifferenza, ma l'amor proprio. L'amor proprio è amore che vien meno perché è l'interruzione della partecipazione.

Da questa alternativa sembra nascere la distinzione tra società e comunità; non vi è possibilità che quest'ultima si istituisca se non dalla coscienza di una strutturale reciprocità, dall'assunzione di un'autentica partecipazione all'essere (a cominciare dall'essere sé stessi) che permette la partecipazione e l'azione libera, la capacità di *lasciare essere* senza consumare: la comunità vera è quella di risposte libere, che mettono in *comune* la propria libera iniziativa e — per questo — possono comunicare. Non vi è comunicazione possibile senza che vi sia *comunione* con l'altro essere, senza che sia offerto il centro intimo della propria singolarità, nel quale s'esprime tutto lo stupore della totalità. È la dimensione dell'*invisibile della vita*, da cui tutto procede. In questo stupore pieno di attesa e

3. Louis Lavelle, *Conduite à l'égard d'autrui*, Albin Michel, Paris 1958, p. 238.

di *presenza* accade il compimento dell'atto, la comunicazione si realizza: è l'attimo della gioia, quando l'atto che si è e che si fa si *vede* da dentro. È il momento in cui si diviene ciò che si è.

L'intuizione metafisica e l'azione o l'atto libero non sono separabili. Non è un caso che *De l'Acte* si chiuda con un grandioso capitolo sull'amore. È qui possibile scorgere ciò che ci sembra tra gli elementi più interessanti, profondi e promettenti di uno studio, oggi, su Louis Lavelle. Ogni «dover-essere», dover fare, ogni atto, nasce quindi dall'essere stesso. Non c'è separazione. L'orizzonte antropologico e morale trova nel solco di un fondamento e di un riconoscimento ontologico il valore della sua domanda, la possibilità di una verità e di un'esperienza conosciuta, di una umanità bella, di una soggettività sempre più unita e vitale, vivace.

Un ringraziamento al prof. Andrea Bellantone, per il costante confronto durante tutti i passi di questo studio; alla prof.ssa Carla Canullo, per gli utilissimi suggerimenti e il chiarimento di diversi problemi; al prof. Emilio Baccharini, per la sua guida costante; al prof. Giovanni Salmeri, per gli utili dialoghi; al prof. Jean-Louis Vieillard-Baron, per l'ispirazione data con la sua attività di ricerca e le iniziative dell'Association Lavelle.

1. L'ESSERE. PRESENZA TOTALE, ATTO PURO

1.1. UNA PRESENZA SEMPRE ATTUALE

Una filosofia della «presenza», della presenza *tout court*: punto di inizio, di paragone ineliminabile e termine, condizione di possibilità di ogni altro termine. Inizio e perno dell'intera filosofia, la presenza è ciò che è certo, autentico, incontenibile. Lavelle, pur iscrivendosi nella tradizione fenomenologica che chiede un ritorno all'immediatezza, persegue la strada di un oltrepassamento della sfera riflessiva e coscienziale, per raggiungere l'esperienza di una originarietà irriflessa, di una intuizione originaria radicata su un piano ontologico capace di attestare un sostenimento specifico, reale e totale: una metafisica volta alla presenza «totale», vale a dire all'Essere assoluto. La metafisica di Lavelle non è da concepire come eccedente la comprensione e l'umana esperienza: è anzi la realizzazione della consapevolezza, nell'esperienza spirituale, di sé stessi. Nell'introduzione di *De l'Être* Lavelle afferma che due intuizioni ed emozioni hanno avuto un significato notevole dalla giovinezza e durante l'intero percorso della sua vita e delle sue opere: la scoperta del miracolo permanente dell'iniziativa mediante la quale ciascuno può introdurre nel mondo un cambiamento (o, in altri termini, l'iniziativa che ciascuno è), che si scopre nella propria soggettività; in secondo luogo, la scoperta di una presenza sempre attuale dalla quale non si può mai uscire, da cui ci si scopre scopre *fatto*: la presenza di un Essere in cui solo è possibile *costruire* il proprio essere.

Nel 1928 Lavelle pubblica la sua grande opera dedicata al tema dell'essere, *De l'Être*, opera di grandissimo valore concettuale, che lascia intravedere i tratti della sua originalità e della sua prospettiva metafisica, già introdotta nelle opere precedenti e qui sviluppata e approfondita, che troverà l'apice del compimento in *De L'Acte*. Segue, pochi anni dopo, un testo più breve ma dalla indiscussa importanza filosofica, *La présence to-*

*tale*¹; sin dal principio è esplicitato l'intento di mostrare una fiducia «nel pensiero e nella vita» e la preoccupazione di una filosofia che non sia la mera ribellione di fronte all'ansia del presente e del futuro, di un tempo e di una forza destinale che sembrerebbero cospirare al tacere dell'uomo; vi è piuttosto l'esigenza di dominare questa realtà e questo tempo, di conoscere ancora la coscienza, affinché questa non sia in balia del nulla e della solitudine, di un mondo — afferma Lavelle — «d'un monde illusoire qui ne cesse de se former et de se dissoudre devant notre regard et derrière lequel nous soupçonnons un autre monde, le seul qui soit réel, mais avec lequel nous n'avons point de contact».²

La vie ne peut reprendre confiance en elle-même, elle ne peut acquérir la gravité, la force et la joie, que si elle est capable de s'inscrire dans un absolu qui ne lui manquera jamais parce qu'il lui est tout entier présent et dans lequel elle s'ouvre une perspective, elle trace un sillon, qui sont la marque et la mesure de ses mérites. Elle ne perd pas cette angoisse d'exister, qui est inséparable d'une existence que chacune de nos actions doit nous donner à nous-mêmes: mais cette angoisse n'exprime rien de plus que la tension suprême de son espérance.³

Lavelle riconosce nell'esperienza dell'essere, che egli chiama ontologia, la radice, la possibilità e la potenza di ogni pensiero e azione. Obiettivo dichiarato della sua filosofia non è quello di innovare qualche cosa, ma di riflettere a partire da quella che egli chiama *philosophia perennis*, materia comune a tutte le coscienze, di cui queste devono prendere possesso e di cui debbono divenire promotrici; tale tentativo è lo sforzo di mantenere sempre vivo un «contatto vivente» con una realtà nella cui interiorità l'io deve penetrare per scoprirsi, per scoprire la propria natura, le sue possibilità ed i suoi limiti.⁴ La speranza consiste esattamente nel fatto che in tale interiorità l'essere particolare è già collocato, e che nessuno di questi limiti né alcun errore è di ostacolo alla scoperta di quell'Essere che — Lavelle dirà chiaramente — coincide con il proprio essere.

1. Louis Lavelle, *La présence totale*, Aubier Montaigne, Paris 1934.

2. *Ibidem*, p. 9.

3. *Ibidem*, p. 10.

4. Condizione di questa conoscenza è quella che viene definita come la disponibilità all'«l'umiltà della più piccola scoperta»: «L'homme croit toujours pouvoir inventer le monde: mais alors il le quitte et cesse de le voir. Si l'être nous est toujours et tout entier présent, l'orgueil des plus belles inventions doit plier devant l'humilité de la plus pauvre découverte» (*Ibidem*, p. 21).

L'esistenza personale, perennemente distinta dalla totalità dell'essere e del reale ma in continua comunicazione con questo, si realizza nella *luce*, nella scoperta della verità, ed è custodita in ciò e attraverso ciò che le permette di adoprare la volontà e il potere di amare. Laddove una tale spiritualità, lo spirito di questo essere e di questo amore non penetra e coinvolge l'azione e il pensiero, resta un mero intellettualismo privo di spinta creatrice: «Et l'intellectualisme est stérile s'il n'est pas pénétré de spiritualité».⁵ Il raggiungimento verso e tale spiritualismo, alla ricerca della verità, non è neppure un cammino privato, ma comune a tutti; ciascuno spirito necessita di ogni altro per essere sostenuto, guidato.

La vérité, qui est commune à tous, produit en chacun d'eux une révélation particulière, et nous nous querellons parce que nous voulons que ces révélations se ressemblent et non point qu'elles convergent. [...] chaque esprit a besoin de tous les autres pour le soutenir, pour l'éclairer, pour prolonger et compléter la vision de l'univers qu'il a lui-même obtenue. [...] Chacun doit fixer le regard le plus ferme sur la vérité qui lui est donnée, mais il sait que ce n'est jamais qu'un aspect de la vérité totale; s'il la communique à quelque autre, il faut que ce soit avec prudence, pour lui proposer et lui demander une aide, et non point pour le contraindre ou le scandaliser.⁶

Ma qual è il luogo di questa verità, di questo spiritualismo in cui l'anima incontra un'altra anima, un altro uomo? Lavelle la chiama «presenza dell'essere», presenza totale; un'esperienza iniziale implicata in tutte le altre, che conferisce a ciascuna la sua profondità. Riconoscere questa presenza equivale a riconoscere — come si vedrà — la partecipazione dell'io all'essere. Questa esperienza è primitiva, si direbbe «elementare», costante, presupposto e origine di ogni passo possibile. Eppure, essa sembra diventare implicita e la nostra attenzione si disperde, si stacca da quella radice da cui pure è prodotta. Il compito proprio della filosofia è radicarsi in questa esperienza essenziale, trattenerla quando tende a sfuggire, riconoscerla e ribadirla come sorgente e ragione di essere e ragione della potenza. La mera consapevolezza della sua esistenza non è sufficiente per possederla o realizzarla. Gli avvenimenti che sembrano incombere sulla vita di ogni uomo divengono distraenti rispetto al legame con questa immediata presenza e percezione dell'essere, che solo tal-

5. *Ibidem*, p. 21.

6. *Ibidem*, pp. 21-22.

volta, raramente, emerge, tornando presto in un labile ricordo; eppure, è solo questa percezione e questa presenza, è solo in questo atto in cui la vita, l'essere e l'io si compenetrano che lo spirito si muove, si illumina e fiorisce, in un rinvedirsi di uno spirito e di una realtà altrimenti arida o astratta. È solo nell'esperienza dell'essere, nella percezione dell'essere che la vita ritrova il suo carattere essenziale, nel nesso con l'essenziale del reale; in questo nesso accade che il pensiero, invece di svuotarsi e dissolversi, raggiunge progressivamente certezza ed «efficacia», quanto più scopre l'identità tra il proprio essere e l'Essere in cui è inscritto.

La filosofia deve essere veicolo della domanda e dell'affermazione sull'Essere e sull'essere personale, ma ciò è possibile solo laddove essa sia in nesso con l'assoluto, si costituisca all'interno dell'assoluto, senza possibilità di «assolutizzare» la filosofia come percorso meramente astratto. Si tratta di una condizione che tiene in sé caratteri apparentemente oppositivi: la metafisica di Lavelle si fonda su un'esperienza personale, che si coglie dentro la propria soggettività ed intimità, e al contempo universale, pura, non contingente. Tale metafisica si distanzia da qualsivoglia umanesimo agnostico, o antimetafisico, in cui non vi è nesso tra l'uomo e l'Essere stesso. Lo spirito, con la sua attività di ricerca dell'assoluto come radice della dignità umana, deve tornare preminente e prioritario in una concezione e in una discussione sull'uomo, altrimenti alla mercé di un puro materialismo o di un inevitabile relativismo. La totalità dell'essere, nella sua presenza, è condizione obbligata dell'*attualità* dell'esserci da un lato, della libertà dall'altro, e del movimento dialettico, così che essa non consente di ammettere il nulla. L'essere è la prima realtà, che fonda ogni altra, persino il nulla (quando lo si afferma), perché nominare il niente significa dargli l'essere. Non si riesce a penetrare nel *segreto* della partecipazione se ne si elude la necessità, o se si dimentica che l'unica posizione adeguata è quella di riconoscersi atti donati, sempre bisognosi di tendere alla realizzazione, in un costante rapporto con l'Assoluto che non è mai riducibile all'io. La prima reazione, la prima reazione sperimentabile di fronte all'essere, capace di negare la possibilità del nulla, è questa: «Il y a quelque chose». La presenza possiede la qualifica di una sostanza totale, assoluta, univoca e originaria, ontologica e spirituale al contempo. Tutti termini sui quali è necessario porre l'attenzione per seguire l'articolazione del discorso lavelliano, della sua «dialettica della presenza».

L'*originarietà* della presenza, che si esprime poi nel senso di una «immediatezza», muove dall'assunto di un «primato» dell'essere, tale per cui esso precede la metafisica, la filosofia tutta. È nella scoperta della coincidenza, per così dire, tra l'io e l'essere assoluto che la filosofia lavelliana fonda la sua ontologia: «Le moi découvre l'être en découvrant sa propre présence à l'être». ⁷ Nella esperienza primaria dell'Essere si riconosce la partecipazione propria: è l'esperienza ontologica della presenza *totale*, condizione di possibilità e inizio del pensiero e dell'azione. All'interno e solo dall'interno dell'idea dell'essere è possibile raggiungere l'Essere.

Se, nell'esperienza conoscitiva, si percepisce sempre una sproporzione tra l'idea e l'oggetto che vi corrisponde, dell'Essere si potrà dire indifferentemente che «l'être dont elle est l'idée est le même qui lui donne l'être», ⁸ poiché, appena la si afferma, sembra esservi adeguata e piena corrispondenza tra l'idea infinita e l'essere concreto: in quest'ultimo si rivela la vita dell'essere: porre l'idea equivale già a porre l'«oggetto» che essa sostiene, l'essere reale. È lecito domandarsi quale sia il senso di una dialettica il cui oggetto è originario e assoluto. Si vedrà che l'onnicomprendività dell'essere, la totalità ontologica della presenza e il suo fondamento originario non collidono con il bisogno di riconoscere ed illuminare tali fattori: ciò rende necessaria e permanente tale dialettica, che mai può cessare in una siffatta filosofia. Pur possedendo la presenza tali caratteristiche, la dialettica le è necessaria per consentirne la coscienza, la rivelazione della sua esclusività nei confronti del nulla. La validità della caratterizzazione univoca dell'essere si fonda sulla sua opposizione al nulla. La presenza dell'essere è esclusiva ed è esclusiva del nulla, poiché ciascuna presenza nega il suo nulla: in questa opposizione l'essere, generalmente considerato nei suoi limiti spazio-temporali, si pone come totalità esclusiva. È chiaro allora che anche la dialettica, che coincide con il movimento dell'essere, ottiene una determinazione totalizzante.

Tutto l'itinerario di *De l'Être* parte dalla riflessione, dalla domanda e dal problema della presenza dell'Essere, vale a dire la presenza della totalità, del Tutto, per arrivare a mostrarne la spiritualità, l'univocità, l'universalità, poiché in esso tutto è contenuto, l'intero alveo di qualità e de-

7. Louis Lavelle, *De l'Être*, Alcan, Paris 1928, p. 248.

8. *Ibidem*, p. 246.

terminazioni possibili per il pensiero; in secondo luogo è volto a mostrare la coincidenza tra l'Essere e l'intelligibilità assoluta, il cui dinamismo può sintetizzarsi nella dialettica. È questa la ragione per la quale l'opera intera è descritta come *dialectique de l'éternel présent*. Tale dialettica del pensiero è vivente, nel perpetuo movimento che è il movimento del pensiero e della realtà totale. Vi è piena coincidenza tra la dinamica della realtà e quella del metodo dialettico; ciascun soggetto partecipa all'Essere unico con un atto di partecipazione. La *Dialettica dell'eterno presente* è il tentativo di condurre tutta la filosofia lavelliana a far convergere presenza e dialetticità. La dimensione dialettica è in Lavelle originaria, precede anche la ricerca della fondazione ontologica, anche se in ultima analisi si mostra fondata interamente sulla presenza, e come approfondimento di questa. Lavelle si oppone ad una concezione idealistica della dialettica, eppure scorge in essa la realizzazione della vita filosofica e spirituale, l'autentica interiorità dell'uomo e il suo rapporto con l'essere, con l'assoluto. Un moto di pensiero indipendente dalla dialetticità gli appare statico, incapace di seguire e tradurre il moto stesso dell'essere — dinamico e sempre attivo — e dunque di comprenderlo, di intuire la presenza totale dell'essere.

Di che cosa si occupa la dialettica? Di analizzare e ripercorrere le tracce di quella prima esperienza nella quale l'io si *inscrive* nell'essere, rilevare il rapporto che li unisce. Non è naturalmente tale descrizione a porre questo rapporto né ad aggiungere nulla ad esso, ma è certamente per questo cammino dialettico — che in tutto coincide con la dinamica stessa dell'essere —, che è possibile individuare la sovrabbondanza di questa esperienza dell'io nell'essere.

Il legame tra dialetticità e presenzialità appare, sin dal principio, non facile. La presenza, *qualificata* dalle caratteristiche prima incontrate, non ottiene da queste il proprio fondamento e il proprio essere fondamentale: è essere assoluto ma non finito, totale ma da realizzare. In questo senso si comprende perché è possibile parlare di una sostanza spirituale: è nell'azione e nel processo spirituale, *riflessivo* — dialettico, appunto — che emerge il fondamento della presenza, in un movimento di mutuo legame e necessità. In primo luogo, essa coincide con la totalità dello spirito, ma non è mai slegata dalla *vita spirituale*, dal concreto vivente, dalla realtà della vita stessa: tende all'Essere, all'assoluto, eppure è già pro-

pria della soggettività, dell'interiorità, poiché non esiste per Lavelle altro luogo, fuori dell'interiorità, in cui si disvela il valore e la verità stessa. Lo spazio della dialettica è l'interiorità, l'esperienza, in cui la presenza totale — cui la dialettica vuole pervenire, superandola — si offre. La presenza assoluta equivale allora a tale dialettica della presenza assoluta, dell'Essere totale, «dell'eterno presente».

Nous nous trouvons ici en présence du cercle vivant dans lequel notre pensée s'enferme elle-même dès son origine et dans chacune de ses démarches. Ce cercle est le véritable terme primitif que toute philosophie cherche d'abord pour donner un fondement solide à la suite des opérations de la pensée; mais c'est un terme qu'il ne convient pas d'oublier une fois qu'on l'a rencontré, au moment où l'on parcourt ensuite dans le temps les autres anneaux de la chaîne. Il justifie tous les actes particuliers de notre esprit, qui l'impliquent, mais qui le divisent. Il est constamment présent dans chacun d'eux. On peut l'énoncer sous la forme suivante: la pensée de l'être est adéquate parce qu'elle est réciproque de l'être de la pensée, ou, en d'autres termes, parce qu'il est nécessaire d'inscrire dans le même être son opération et son objet.⁹

In questa prospettiva, il cammino intellettuale appare nella sua necessità e nel suo valore, poiché ogni passo di esso non possiede l'orizzonte di una esteriorità, né di una pura valenza razionalmente logica, ma concerne direttamente ed immediatamente la personalità individuale, la capacità volitiva, l'amore. Affinché ciò avvenga, occorre però una adesione pienamente attiva, che supera la passività dell'esteriorità. Occorre, potremmo dire altrimenti, una vera e propria «complicità» tra l'io e l'essere, che può avvenire solo dentro l'interiorità per generare la relazione tra il pensiero e l'essenza delle cose, del mondo. Si capisce allora perché una siffatta dialettica può essere al contempo conoscitiva e ontologica, poiché permette che nel soggetto accada una rivelazione, una scoperta delle cose e dell'essere, e nello stesso tempo che tale essere si vada formando, in un movimento costantemente *creatore*: attesta, realizzandola, l'identità essenziale dell'essere puro e del nostro essere partecipato. La conoscenza più profonda che possiamo acquistare dell'essere consiste nel nostro proprio consenso ad essere.

Il compito di afferrare, apprendere la natura dell'essere e del proprio essere è cosa sempre individuale, che pur collocandosi in uno spazio di

9. *La présence totale*, p. 68.

coesistenza e collaborazione, avviene sempre nello spazio personale del nesso che l'uomo stabilisce col proprio spirito. Un aiuto possibile che deriva da quella collaborazione, vale a dire la *memoria* di una verità — già o non ancora scoperta — presentita. Qui è per Lavelle l'essenza della comunicazione: l'essere presenti a sé stessi per essere presenti agli altri: comunicare gli uni gli altri è anzitutto la possibilità di una comunicazione dello spirito con sé stesso e con il mondo.

Il legame tra i poli di dialetticità e totalità appaiono innegabilmente problematici, talvolta apparentemente contraddittori. Ad un primo sguardo si nota infatti un problema tanto di contenuto quanto di forma; si è affermato che la presenza totale non può che essere primitiva, antecedente, fondamentale a tutte le forme di essere, e dunque al movimento dialettico, la cui funzione è però quella di affermare al pensiero tale fondamento; sembra dunque esserci una ambiguità tra la natura iniziale, originaria dell'essere e quella finale, destinale, come se essa fosse un risultato e non un principio. La dialetticità, totalizzante e unificante, si colloca dentro l'essere totalmente, per rendere la soggettività cosciente della totalità. L'obiettivo di unità della dialettica, che tenta di tenere insieme e non negare nessuno dei poli della realtà e dell'essere, si esplicita chiaramente anche per quel che concerne la questione del tempo: la contraddizione tra dato e atto, tra essere totale ed essere finito, tra tempo ed eternità è da Lavelle accolta e raccolta con straordinaria serietà, nella ricerca costante di una possibilità, sempre rivolta al concreto vivente, di realizzare l'atto d'essere, un atto ogni volta totale. Lo stesso è da affermare di fronte alla apparente dicotomia tra possibile ed attuale: un divario obbligato, per Lavelle, affinché si produca uno spazio vitale entro cui l'essere può partecipare, con la sua esistenza e la sua attività, all'Essere. Tale spazio è fisico e temporale: il tempo è la condizione — che limita e fenomenizza il reale — di questo passaggio dalla possibilità all'atto. In questo modo Lavelle può supportare la totalità e l'univocità dell'essere senza rifiutarne la molteplicità, la pluralità.

È possibile leggere la dialettica nel senso di una circolarità creativa: il suo moto riflessivo, analitico, vuole giungere alla comprensione e alla rivelazione di ciò in cui essa stessa è compresa, da cui ha origine (la presenza totale). L'elemento creativo concerne la constatazione che nell'attività dialettica, nella ricerca filosofica, non è implicata soltanto la capa-

cià intellettuale ma l'intera psicologia umana, in cui ha grande peso ed è caratterizzante la spinta — creativa per definizione — della volontà. Il movimento in cui si rintracciano i segni dell'essere totale e dell'essere personale, è al contempo un'esperienza spirituale (in cui il pensiero vaglia la verità e l'efficacia dei contenuti che in essa rinviene), e un'azione, una proposizione volitiva: la contemplazione dell'essere non può essere disgiunta dal movimento attraverso il quale lo spirito stesso «si fa». Vincolo ed origine della libertà, siffatto cogito «obbliga» il soggetto a riconoscere tutto l'essere, ma allo stesso modo lo pone, sin dal principio, nella posizione di essere un atto irriducibile ad un oggetto, univoco e necessario nell'essere e di fronte all'essere. La stessa presenza non è in effetti anzitutto un concetto filosofico, ma piuttosto un «atto» che sostiene la vita. L'ontologismo lavelliano — in cui il pensiero «scopre», in un legame inscindibile, l'essere come atto creatore — rende tale prospettiva intrisa del senso originario della filosofia spiritualista francese, che riprende dalle sue antiche origini il valore di una ricerca filosofica come compito riflessivo, tesa alla sapienza di una vita spirituale capace di sollevare valore.¹⁰

Nell'inflessa ricerca della totalità della presenza consiste la libertà e il radicamento dell'esistenza.

1.2. L'INTIMITÀ ALL'ESSERE, PROFONDITÀ DI OGNI APPARENZA

L'idea dell'essere sembra più accessibile rispetto a quella dell'io, poiché l'io, appena si tenta di descriverlo ed afferrarlo, «fissarlo», sfugge. La ragione di ciò è quella delineata, vale a dire il carattere intimamente e continuamente *progressivo* dell'io, la cui costituzione avviene in un incessante movimento: nessuno dei suoi elementi e nessuno degli oggetti ai quali

10. La questione della metafisica nella prospettiva spiritualista è articolata e approfondita nell'opera di Andrea Bellantone, *La métaphysique possible. Philosophies de l'esprit et modernité*, Hermann, Paris 2012; l'autore ripercorre i problemi fondamentali posti dai filosofi spiritualisti: i concetti centrali della soggettività, dell'interiorità, del cogito, della libertà (e molti ancora) sono posti in relazione con le questioni della fenomenologia e della filosofia moderna, mostrandone le implicazioni, la risonanza, i limiti e le possibilità, nel tentativo di un dialogo aperto tra gli autori che lascia intravedere l'apertura ad un dialogo autentico tra le questioni della filosofia e l'esperienza stessa.

si può associare o applicare basta ad esaurirne la definizione, poiché l'io supera i primi, e da tutti gli oggetti si distingue, pur essendo in rapporto con questi. Al contrario, l'essere «est toujours présent tout entier, et il n'y a pas un seul caractère ni un seul élément du réel qui puisse lui échapper, qui n'en constitue un aspect et qui ne tombe sous sa juridiction».¹¹ Se l'io fosse esso stesso un'esperienza originaria ed indipendente, ciò equivarrebbe a dire che è origine delle cose, dell'essere totale; la ragione per cui nasce l'illusione di «generare» l'essere, per Lavelle, nasce dal fatto che in esso si è radicati.

Ce n'est pas par une dilatation du moi qu'on lui fera rejoindre l'être si on l'en a d'abord séparé. Mais si le moi est dès l'origine intérieur à l'être, en devenant de plus en plus intérieur à lui-même, il pourra espérer découvrir le mystère de son propre avènement, la loi selon laquelle il doit collaborer à l'ordre universel et devenir l'ouvrier de sa destinée individuelle.¹²

La coscienza non è separata dall'essere, vale a dire che in esso esiste e non il contrario. Ma è anche vero che l'essere non può essere raggiunto al di fuori del suo rapporto con una coscienza; così la necessità di porre l'esistenza stessa di questa coscienza, appena ci si rivela, ci pone subito al cuore dell'essere stesso. L'analisi della conoscenza è esattamente volta ad indagare questa esperienza originaria, mostrandone possibilità e condizioni.¹³ L'essere, in definitiva, non è mai un modo del pensiero, poiché il pensiero stesso è definito come un modo dell'essere.

La conoscenza «participe à l'être, bien qu'elle nous en offre une forme imparfaite et inachevée».¹⁴ Il pensiero è il mezzo, per l'io, di riconoscere la sua inserzione nell'essere e non già di generare l'essere, che è supporto nella stessa possibilità del pensiero: «C'est une illusion de ce genre qui a permis de faire de l'argument cartésien "je pense donc je suis" le fondement de l'idéalisme, alors que la pensée apparaît ici comme une détermination de l'existence, et non l'existence comme un produit de la pensée».¹⁵ Il pensiero si pone dunque *sotto* l'essere, che è «la realtà di tutto il

11. *La présence totale*, p. 36.

12. *Ibidem*, p. 37.

13. Cfr. *Ibidem*, p. 40.

14. *Ibidem*, p. 73.

15. *Ibidem*, p. 43.

concepibile», ed in questo solo è possibile cogliere la condizione attuale fuori dalla quale sarebbe impossibile esercitare un pensiero reale, determinato, finito: dal presente dell'essere l'io non esce mai, e la sua presenza all'essere «est une vue sur la présence totale». ¹⁶ Ogni conoscenza ed ogni azione sono sostenute dunque dall'esperienza fondamentale che è l'esperienza della presenza; è possibile rintracciarne tre aspetti: «elle nous donne tour à tour la présence de l'être, puis notre présence à l'être, enfin notre intériorité par rapport à l'être. En la décrivant sous sa forme pure, on est assuré de faire apparaître ses trois faces associées». ¹⁷

Per il primo aspetto, si può dire che la presenza all'essere è un essere probabilmente ancora indeterminato per la conoscenza, laddove indeterminato non equivale però a frammentato o ridotto: l'essere è necessariamente tutto intero, poiché deve rendere possibile ogni divisione ulteriore. In secondo luogo, si è visto che la presenza dell'essere diviene la nostra presenza all'essere (così come è nell'esperienza iniziale, dove però non sembrava esservi distinzione). È con questa (personale) presenza all'essere che sorge l'io, ma solo ed ancora nella sua possibilità di ciò che potrà divenire, supportata ed inserita nella presenza sovrabbondante grazie alla quale l'io può svilupparsi. Dal momento in cui avviene una distinzione tra la presenza dell'essere e la presenza dell'io all'essere, diventa più chiaro che l'essere può essere — ed è — sempre presente all'io, anche se l'io non gli è sempre presente. Manca però un terzo passaggio, vale a dire il riconoscimento della propria interiorità rispetto all'essere, e quindi vedere che le due fasi precedenti sono in realtà una medesima cosa, vale a dire che l'essere della presenza totale e l'essere proprio sono un essere unico, considerato sotto due differenti aspetti; ciò equivale all'univocità dell'essere. Per questo: «En effet, notre intériorité à l'être ne peut être qu'une participation, et celle-ci n'est possible que si le moi est une pensée homogène à l'être même qu'elle pense». ¹⁸ Tutti e tre gli aspetti che sono stati individuati non paiono separati: l'essere, che si scopre nell'io, deve continuamente iscriversi (vale a dire aderire) nell'essere; al contempo, ciascuno di quei tre momenti deve restare distinto, suscettibile di essere compreso, affinché non vi sia l'illusione o l'abbaglio che la

16. *De l'Être*, p. 251.

17. *La présence totale*, p. 42.

18. *Ibidem*, p. 45.

creazione dell'essere avvenga per qualche automatismo e affinché venga preservato il cuore della libertà, cioè la partecipazione.

La presenza, l'intimità dell'io a sé stesso non si distingue dunque dalla sua presenza, iscrizione nell'essere: non vi è contenuto dell'io che non sia già contenuto dell'essere. È chiaro allora che il contenuto dell'essere personale non esaurisce mai il contenuto dell'essere, al quale *solo* partecipa. Nella coscienza, l'esperienza dell'essere ha una natura propriamente spirituale; in essa l'essere si manifesta e si sviluppa in uno dei possibili modi che gli sono propri. Una coscienza individuale che pretendesse di darsi l'essere da sé cadrebbe immediatamente nella fallace illusione di una competenza che in realtà non può soddisfare, poiché non c'è coscienza che possa superare il proprio orizzonte individuale, e che comunica con le altre coscienze appellandosi a qualcosa che è comune a tutte, vale a dire la loro origine. Raggiungere l'intimità spirituale consiste esattamente nell'approfondire l'intimità con l'essere universale; al di fuori del rapporto con quest'ultimo, tutto, compreso l'io proprio, resterebbe per l'uomo puro spettacolo; pare allora che la prima attività per la soggettività che voglia compiersi è quello di non lasciarsi ridurre all'esteriorità ma di volgersi a quel «principe secret et invisible qui lui donne à lui-même à la fois l'ébranlement et le repos».¹⁹ Il soggetto, finito, non conosce (e riconosce) la presenza e non si costituisce se non in una relazione che gli permette di accedere ad un essere che altrimenti non conoscerebbe, e che gli è da fondamento:

Si l'on insiste en soutenant que l'idée de la présence absolue ne peut pas différer de l'idée de l'universelle relation, nous concéderons en effet que l'être se confond avec la somme de toutes les relations qui pourront jamais s'établir en lui: mais, poser sa présence absolue, c'est soutenir que les actes vivants par lesquels toutes ces relations sont créées doivent lui demander, d'une part, le principe de leur efficacité et de leur accord, d'autre part, la condition qui les rend possibles et qui exige qu'ils ne restent jamais à l'état de simples possibles.²⁰

È necessario superare la prospettiva tanto del realismo, con la sua concezione di una coscienza in cui sussiste opposizione tra soggetto e oggetto, quanto dell'idealismo, e rivalutare la coscienza come un dialogo costan-

19. *Ibidem*, pp. 47-48.

20. *Ibidem*, p. 54.

te, e nello stesso tempo infinitamente *polifonico*, tra le parti individuali e il tutto universale. È proprio in questo dialogo che nasce l'opposizione — e al contempo l'unità — tra questi due *interlocutori*; solo in questo dialogo essi esistono. La presenza assoluta si traduce e consiste infatti nella radice universale di tutte le esistenze particolari che, fondate in essa, diventano possibili, attuali e reciproche. La presenza si esprime sotto la forma della dualità; tra l'essere e la molteplicità delle sue forme vi è lo stesso rapporto di quello che intercorre tra l'io e i suoi differenti stati.

Nulle pensée ne peut surpasser en force, nul sentiment atteindre en profondeur cette expérience parfaite où la pensée, le sentiment et l'être cessent de se distinguer parce qu'on est en face d'une présence réelle. Quand cette présence est donnée, c'est l'effort de la connaissance qui a atteint son dernier point, notre vie qui a trouvé son essence et sa signification: hors de cette présence, tout demeure pour nous en suspens, tout enfin accuse la faiblesse de notre esprit et la misère de notre état.²¹

Se una simile affermazione, sostiene Lavelle, fosse messa in dubbio dal fatto che l'interesse che spinge lo spirito non è quello che si avvia e si muove verso tale presenza pura, quanto verso la natura dell'oggetto che ci si fa presente, sarebbe allora utile o necessario rievocare la storia di tutti coloro che hanno sperimentato l'impatto e la prossimità con quella esperienza metafisica che Lavelle chiama «essenziale» per mostrare che al fondo, al fondamento di ogni oggetto è sempre quella presenza «pura», di cui l'oggetto può essere solo un'ombra, una proiezione, e che tutti gli oggetti vi partecipano, e che in virtù di questa partecipazione è possibile comunicare con l'essere tutto intero considerato nella sua indivisibile pienezza. Pur essendo questa presenza è sempre attuale, l'esperienza che se ne fa ha spesso i tratti di un cammino implicito e nebuloso:

elle tend sans cesse à nous échapper; et il nous appartient précisément de la rendre distincte et de la retenir. Cependant on peut dire que les hommes font en général tout le contraire. Ils sont préoccupés surtout de remplir la présence, comme si elle était elle-même un cadre sans contenu. Ainsi ils s'attachent à l'objet présent plutôt qu'à la présence de cet objet.²²

21. *Ibidem*, p. 56.

22. *Ibidem*, p. 58.

Qui il piano dell'essere sembra immediatamente sollevare una eco al piano dell'esistenza concreta fin nelle sue implicazioni di libertà e, dunque, di moralità. Se l'oggetto, il dato con il quale di volta in volta si entra in rapporto è il veicolo (consapevolmente riconosciuto) del più sostanziale rapporto con l'essere, allora esso è capace di restituire la pienezza dell'attesa; al contrario, perseguire il possesso dell'uno o l'altro oggetto (o di un soggetto *oggettivato*) equivale ad interrompere il nesso originario, l'intuizione necessaria della presenza totale, e nulla, neppure la somma della totalità degli oggetti, sarà in grado di soddisfare desiderio connaturale della totalità dell'essere che in quell'oggetto si andava cercando, del quale resterà una oscillazione incessante tra «l'impatience du désir à l'amertume du regret».²³

C'est une observation familière qu'il n'est point de situation, si humble soit-elle, qui ne permette à l'homme de se donner à lui-même la plus haute destinée spirituelle; d'autre part, quelle que soit l'étendue sur laquelle son action rayonne, quelle que soit même la durée de sa vie, il peut demeurer intérieurement désemparé et impuissant. C'est que ni la grandeur ni la petitesse des événements visibles auxquels il est mêlé ne contribuent à accroître ou à diminuer son véritable bien, qui réside dans l'intimité de son contact avec l'être.²⁴

L'obiettivo di ogni azione particolare è dunque il possesso dell'Essere. Questione centrale, fondamento di ogni riflessione umana è la presenza dell'essere all'io e la partecipazione dell'io all'essere. In questa partecipazione è stabilita la radice di tutte le conoscenze e l'inizio di ogni familiarità dell'io a sé stesso e dell'io col mondo intero, con l'universo stesso, afferma Lavelle. Ma l'essere non è mai afferrabile se non attraverso e in una delle sue forme individuali, in uno dei suoi stati particolari. L'unico problema a cui Lavelle sembra interessato e afferma di essere interessato, prima e al fondamento di ogni domanda particolare che pur si pone e di cui riconosce il valore, è il problema dell'essere e dell'io. Ripercorrere questo problema e ciascuno dei suoi aspetti è la strada che sottende la speranza di «rencontrer à la fin quelque situation privilégiée dans laquelle, oubliant tous les essais infructueux qui ont rempli notre vie, nous

23. *Ibidem*, p. 58.

24. *Ibidem*, pp. 58-59.

retrouverons la raison d'être de celle-ci en prenant conscience à la fois de son essence et de sa place dans l'univers». ²⁵

Siffatta ricerca sembra non prevedere alcuna possibilità di progresso in senso estensivo, ma solo dal punto di vista della profondità, poiché se è vero che ciò da cui solo è possibile iniziare è la presenza dell'essere e l'intuizione mediante la quale tale essere ci si fa presente, è pur vero che nell'analisi che si può e si deve condurre si ha sempre a che fare con i dati — più o meno confusi, e sempre frammentati — dell'esperienza. In questo itinerario la personalità va a formarsi; nell'atto in cui si scoprirà la radice e l'unità con l'essere, l'esperienza potrà trovare la sua realizzazione.

Luomo si trova nella paradossale condizione di essere (e riconoscersi) limitato, di riconoscere la distanza con l'essere in cui pur è iscritto, e al contempo di essere (o percepirsi) investito di una fiducia in sé stesso che, talvolta o spesso, collide — per opera della sua fantasia, dell'immaginazione, della sua capacità astrattiva — con il legame con quell'essere da cui «dipende», perdendo il contatto con la realtà.

Il faut donc revenir sans cesse à cette expérience de l'être dans laquelle nous puisons à la fois tous nos matériaux et toutes nos preuves. Cependant c'est une expérience purement spirituelle: elle consiste dans certaines opérations de la pensée, qui doivent être nécessairement adéquates, puisque nous épuisons tout leur contenu au moment où nous les accomplissons et que nous pouvons chaque fois vérifier leur vérité, c'est-à-dire leur efficacité. Et cette expérience pure est en même temps une création, puisque la contemplation de l'être est indiscernable du mouvement par lequel notre esprit s'engendre lui-même. ²⁶

L'idea dell'essere può venire considerata come quella che ha più «generalità» e al contempo più ricchezza, che gode di una indipendenza assoluta e perfetta, la radice comune da cui nasce la distinzione del mondo in individui indipendenti e idee distinte; in altre parole, capace di «riunire il concreto». L'idea dell'essere puro equivale ad una attività che, per sua natura, non conoscendo opposizione non possiede limitazione, raccoglie nella sua pienezza già la realizzazione completa del suo movimento. Non è possibile affermare l'esistenza di una singola cosa senza affermarne al contempo la presenza, in essa, della totalità delle sue determi-

25. *Ibidem*, p. 33.

26. *Ibidem*, p. 34.

nazioni. Se, al contrario, si traduce l'esistenza in un mero schema concettuale privo di tutte le sue qualità e caratteristiche, che andrebbero associate per conferire una concretezza, si dovrebbe immaginare la possibilità di una esistenza pura che, però, sarebbe esistenza di nulla. Ammettere la perfezione di ogni parte, vale a dire la sua compiutezza, in rapporto alla compiutezza del tutto a cui appartiene è allora necessario per affermare e afferrare l'essere. Così l'esistenza particolare, apparentemente fenomenica, rappresenta e coinvolge tutto l'essere quando essa non è ridotta ad uno stato di concetto astratto. A questo livello l'esistenza non è più da considerare in una accezione *cosale*, ma già coincide con l'atto infinito ed originario da cui sorge e dal quale era (ed è) indissolubile, e la cui stessa concezione è indissolubile quando la si guardi nella sua origine, prima che l'analisi la scinda nei diversi aspetti del mondo. Nessuna rappresentazione o fenomeno può donare l'unità profonda che è propria dell'atto soltanto, unico capace e possibilitato a contenere le molteplici ed infinite determinazioni che nei dati, finiti e limitati, vengono incessantemente attualizzate e rese disponibili alla partecipazione.

Nous savons que la pensée de l'être se confond avec l'être même: de fait, l'argument fondamental qui prouve que la notion d'existence est rigoureusement adéquate à son objet, et qui par là nous place d'emblée au centre de toute spéculation philosophique, est celui que l'on tire de l'existence nécessaire de la pensée elle-même, au moment où elle essaie de s'assurer l'existence de son objet. En effet, dans l'acte même par lequel notre pensée essaie vainement de poser l'existence d'un objet qui existerait indépendamment d'elle, elle ne peut faire autrement que de poser sa propre existence. Or, l'originalité et la valeur de la pensée de l'être doivent éclater à tous les yeux dès que l'on aperçoit que la pensée de l'être possède inévitablement l'être elle-même. Cette observation nous explique, mieux encore que la simplicité de sa notion, pourquoi l'être est, de toutes les pensées que nous pouvons avoir, la seule qui soit adéquate?²⁷

L'unicità del pensiero dell'essere consiste effettivamente nel pensiero universale nel quale sono contenuti tutti i pensieri particolari, impossibili da distinguere rispetto ad esso.

Dès lors, il convient d'observer, non seulement que, derrière la distinction de fait entre la pensée et son objet, une identité de droit doit nécessairement être présumée, — faute de quoi la pensée ne pourrait jamais actualiser en elle cet objet, — mais encore

27. *Ibidem*, pp. 90-91.

que la pensée contient en elle tout le pensable de la même manière que l'être contient en lui tout ce qui est. On ne peut se contenter de prétendre que l'universalité de ces deux genres provient seulement de leur extrême abstraction et que c'est par leur vide même qu'ils coïncident, puisqu'au contraire c'est l'acte universel de la pensée qui est le fondement de toute pensée concrète, comme c'est la participation à l'être universel qui donne un droit d'accès dans le monde à tous les individus particuliers.²⁸

La presenza dell'essere tende alla coincidenza piena con l'Essere; ma occorre considerare che, proprio in quanto presenza del *solo* essere, è presenza dell'essere *in sé*, atto spirituale ed interiore. La presenza è ontologica in una dimensione di interiorità, che può essere tradotta con il cogito cartesiano. Nel capitolo quarto di *De l'âme humaine* Lavelle approfondisce la riflessione sul cogito, ponendolo nell'alveo della sua costruzione ontologica e assumendone l'accezione di tramite verso l'essere mediante la pura intimità. Qui il cogito non si configura con un atto astratto del pensiero, ma con la presenza piena dell'io nell'essere, che si traduce in azione e comprensione.

Così Lavelle si distanzia dal pericolo di uno scivolamento in una prospettiva idealistica, per la quale l'essere risiede nel pensiero, e tenta di instaurare un legame irriducibile tra la presenza dell'essere e l'essere presente a sé, il soggetto pensante. Contemporaneamente, egli vuole rifuggire una prospettiva fenomenistica che fa dell'essere un oggetto, distante ed esteriore al pensiero.²⁹

Il cogito, come manifestazione riflessiva del fondamento, della sua ontologicità e immediatezza, della sua totalità insita in se stessa, che costituisce l'essere del pensiero che gli si rivela, coincide con la presenza totale: ma è pure *atto* di interiorità spirituale e quindi, mentre vincola al riconoscimento dell'essere proprio la costituzione del pensiero nella concretezza del soggetto che pensa, conferisce a quel riconoscimento il valore di apertura, l'effettiva capacità di trascendere i limiti oggettivo e soggettivo. La totalità dell'essere intuita nel cogito, in virtù della sua attualità, è data dall'inesauribilità della sorgente dell'essere del cogito e dell'essere totale: «sum, ergo Deus est», per usare una efficace espressio-

28. *Ibidem*, pp. 91-92.

29. L'orizzonte di Lavelle, si è detto, non è idealistico: dire che la presenza dell'essere non è negabile nell'atto del pensiero non equivale ad affermare una preminenza del pensiero sull'essere, quanto piuttosto a ribadire che il pensiero è già e sempre appartenente all'essere.

ne capace di esplicitare la concezione *ontologista* del cogito per Lavelle. La trascendenza è per Lavelle immanente, già presente in tutta la sua asolutezza nella rivelazione originaria dell'essere; da qui lo iato inesauribile tra il discorso filosofico, teso a cogliere ed affermare quella presenza, ma limitato nella sua capacità di possederla, e la ricchezza infinita dell'attualità e della potenzialità creativa, propria dell'essere trascendente, infinito e illimitato. La certezza e la necessità della presenza è anche provata dalla impossibilità di pensare ed affermare il nulla, che suppone l'essere — del pensiero, dello spirito, e dunque della presenza in cui è compreso — ogniqualvolta lo si pone. Il pensiero coincide con la rivelazione dell'assoluto originario, nell'intuizione di immediatezza che si dà al soggetto.

1.3. LA DISTANZA ASSOLUTA DAL NULLA: L'UNIVOCITÀ DELL'ESSERE

Nella *Dialectique du monde sensible* Lavelle indaga le condizioni entro le quali si dà e si compie la sensibilità, in una prospettiva metafisica. Dove risiede la necessità del dato, vale a dire della materialità? E perché il dato si presenta proprio come si presenta alla soggettività? «On peut se demander aussi pourquoi le monde tout entier n'a pas seulement une face spirituelle et pourquoi il ne paraît pas épuisé par le dialogue de l'individu et de l'intelligence pure. Ainsi on rencontre inévitablement le problème de la matière [...]».³⁰

Quella che qui Lavelle conduce è un'analisi filosofica che non entra nei confini della psicologia; la conoscenza discorsiva si serve dunque di questo strumento per descrivere e sviluppare il reale, il quale trova nell'essenza personale, indistinguibile dall'atto che compie, l'intuizione originaria dell'Essere. Se l'analisi costituiva per Bergson una riduzione ai «dati puri», per Lavelle è propedeutica, al contrario, ad una graduale evoluzione del valore conoscitivo, che non ripete e non si colloca nell'ambito del già noto, ma segna un vero principio distintivo. In questa analisi filosofica, il fatto che il dato è e il modo in cui si manifesta oltrepassa continuamente il pensiero che tenta di impossessarsene. Lo oltrepassa alla solita maniera dell'unità indivisibile del dato con l'atto che lo ap-

30. Louis Lavelle, *La dialectique du monde sensible*, Aubier Montaigne, Paris 1921.

prende; si è detto che si tratta di una prospettiva metafisica anche nel senso che tale dato è intelligibile, ma al contempo in esso vi è sempre un carattere di fuggevolezza, il proprio del dato. Se accade nell'analisi una progressione di conoscenza, occorre chiedersi se e quanto ciò abbia a che fare con un principio di creazione. Questione già rintracciabile nell'analisi kiergaardiana, nella quale viene posto il problema di come Dio possa creare, a sé opposti, altri esseri liberi, nella prospettiva di Lavelle viene ripresa l'idea della creazione di Bergson e riletta sotto il segno di una creazione derivata, seconda; l'Essere è principio primo e non necessita di essere creato né ordinato dall'intelletto umano, mentre la personalità soggettiva necessita di questa creazione.

Le idee e gli oggetti sensibili sono i veicoli attraverso i quali l'Essere si dà; è qui obbligato chiedersi perché, alla luce della intelligibilità pura dell'Essere, il dato sensibile sia necessario. Tale intelligibilità può anche dirsi direttamente Dio stesso, per il quale non sussiste dato o materia e per il quale nulla è inafferrabile; ma se si guarda all'essenza di Dio come pura creazione, si comprende che — al di fuori della molteplicità degli esseri distinti attraverso i quali si manifesta e del dato, che ne pone i limiti e permette di distinguerli dall'Essere puro, al quale partecipano — si tratterebbe di una intelligibilità senza contenuto, astratta. Solo nell'Essere puro la materia può sussistere *per sé*; al di fuori, ogni unità *in sé* sarebbe pura spiritualità. Il dato, che il soggetto riconosce come diverso da sé, viene interiorizzato nella sua soggettività, pur sempre consentendo che l'oggettività non vada perduta.

Se si ammette la spiritualità del reale, gli enti materiali compresi sensibilmente sembrano immantinente collocati nello schema di puri fenomeni; ma l'univocità dell'Essere, dato imprescindibile ed oggettivo della filosofia lavelliana, per la quale tutto è in esso compreso, fa sì che non si possa rifiutare alle singole cose una realtà *in sé*. Tale principio sostiene infatti l'idea che l'essere si manifesta in tutte le realtà particolari, in ciascuna delle sue parti.

Tra i *modi* della presenza si rintraccia quello ontologico dell'*univocità*, uno degli aspetti più problematici della costruzione filosofica lavelliana, che fonda e sostiene la pienezza, la totalità dell'essere. Si tratta qui di riconoscere che tale sostentamento è decisivo e presupposto, non dimostrato: non è la totalità della presenza a costituire l'univocità, ma è que-

sta, nella sua produttività e nella traiettoria dialettica dell'opposizione essere-nulla, che fa della presenza una presenza assoluta. È nel terzo capitolo di *De l'Être* che Lavelle profila la questione dell'univocità dell'essere: ciò accade non soltanto all'interno della fondazione del sistema generale della dialettica, ma in una modalità propriamente dialettica. L'unità dell'essere viene delineata mediante un processo incessante di opposizioni, esclusioni, confronti tra l'essere, il nulla e tutti i limiti e le determinazioni. L'univocità dell'essere ne sostiene l'universalità: l'essere non è un *superconcetto* astratto che contiene tutti gli altri, non uno spazio vuoto che accoglie la molteplicità degli esseri; l'essere è pienezza e pienezza concreta, reale. Da una tale concezione di essere non può dunque procedere l'idea di un metodo filosofico sintetico, ma solo analitico, che si avvia dalla presenza reale, piena e totale dell'essere; è l'essere astratto a pre-supporlo. In opposizione al fenomenismo e all'idealismo, Lavelle assume l'aderenza categorica tra il pensiero e l'essere.

In questo nesso l'Assoluto, essere totale, si scopre riflessivamente con una intuizione immediata, ma non è dedotto. Nella non-deduzione, nel pensiero, della presenza assoluta, risuona l'eco della tradizione soggettivistica, da Cartesio a Platone ed Agostino; se la prospettiva idealistica proponeva una concezione dell'essere come tutto inerente ed inserito nel pensiero, in Lavelle vi è piena coincidenza tra pensiero ed essere *primo*, in cui il pensiero stesso si compie. C'è un fatto primitivo: l'impossibilità di porre l'io senza l'essere e l'essere senza l'io. Il pensiero tende a vedere, a riconoscere l'essere in cui è inserito, che lo delimita, ma che gli è trascendente: nella partecipazione c'è contemporaneità di presenza e ricerca, scoperta. L'univocità dell'essere è il valore di tale insopprimibile nesso: il cogito può rilevare, nell'interiorità, ciò da cui è esso stesso sostenuto (l'essere assoluto) perché vi partecipa. In questa partecipazione la soggettività si istituisce come essere concreto e come pensiero, riconoscendo nella presenza assoluta il proprio principio primo, creatore: «Mais l'être, c'est toujours l'être absolu; il n'y a rien au-dessous de lui, il n'y a rien au-dessus».³¹

Ammettere un essere qualitativo, sarebbe introdurre nel reale una molteplicità irrelativa di esseri, che non lascerebbe più scorgere neppure

31. *De l'Être*, p. 14.

la loro differenza. È opportuno chiedersi se l'univocità dell'Essere equivalga a conferire ad una nozione il massimo grado di astrazione, al punto tale che essa sia svuotata di qualsivoglia qualità essenziale del reale.³² Lavelle risponde di no, per la consueta ragione che nulla, astrazioni comprese, è possibile al di fuori dell'Essere univoco: è questo che rende possibile l'astrazione. Nell'Essere è *già* presente concretezza e astrattezza, che non richiedono alcuna dialettica né procedimento sintetico dal quale si possa dedurre una generazione dell'Essere: «ce qui lui donnait le mouvement et la fécondité, c'était déjà la pensée de l'être concret vers lequel elle tendait, mais qui était présente à notre esprit dans la plus humble de ses démarches».³³

Che relazione sussiste tra l'essere ed ogni cosa? Non quella qualitativa, poiché l'essere è sempre tutto intero: in ciascuna cosa vi è dunque un essere già compiuto, non parziale. Si è detto che non c'è forma alcuna fuori dall'essere; questa estensione universale trova il proprio fondamento nella comprensione univoca: così come è universale, l'essere è univoco: se tutto è presente in esso, è anche necessario che esso sia dovunque presente tutto intero. Ciò non vuol dire che venga discussa o negata la distinzione tra l'idea della cosa e la cosa stessa, poiché la cosa stessa, reale, che contiene in sé i dati ancora sconosciuti (seppur conoscibili ad una attenta analisi), è differente dalla conoscenza dell'idea della cosa, alla quale sono associati tutti i limiti che di essa si hanno. In secondo luogo, non viene negata la distinzione entro le cose stesse, poiché ogni cosa porta sì

32. In *Ontologia e critica del concreto*. Lavelle e Merleau-Ponty Giancarlo Penati rileva nella costruzione filosofica di Lavelle un fondamentale problema: l'affermazione dell'univocità dell'essere e piena identità tra essere e atto sembrerebbe far derivare dalla pienezza ontologica una autoreferenzialità dell'attività dell'essere, poiché tutto nella prima è compreso. L'idea di tale identità è rintracciabile nella concezione lavelliana del cogito quale originaria presenza, all'io, dell'essere e della coincidenza dell'io a sé medesimo (coincidenza entro la quale è contenuta la sua possibilità, la sua attualità, la sua libertà). Ciò parrebbe ridurre la conoscenza dell'essere ad una identità primordiale. Inoltre, il tentativo e l'anelito unificante di Lavelle, a partire dal quale si delinea la teoria della partecipazione degli esseri finiti all'Atto assoluto, solleva non pochi problemi nella declinazione del rapporto tra l'infinito e il finito, tra la libertà assoluta e la necessità, o tra la libertà assoluta e le libertà particolari, altrettanto capaci — alla stregua del loro essere creature libere — di consenso o dissenso all'Essere da cui provengono. In ultima analisi, Penati fa notare che la fondazione metafisica della presenza totale permea l'intera speculazione lavelliana, eliminando già al suo inizio ciò che potrebbe essere considerato se la soggettività potesse prescindere dall'Essere assoluto.

33. *De l'Être*, p. 79.

la traccia dell'Essere (indivisibile) in essa contenuto, ma in una prospettiva unica. In ultima analisi, non è negata l'omogeneità di ciascuna cosa con il resto perché i tratti distintivi di ogni oggetto particolare non sono separabili da quelli determinati dalla relazione di quell'oggetto con tutti gli altri; esiste in effetti una insita coimplicazione tra ogni elemento e ogni altro dell'universo, tale per cui ciascuna cosa è immagine del tutto.

Che l'Essere sia univoco vuol dire anche che in esso, o meglio nelle sue forme, non è possibile riconoscere gradi di valore differenti,³⁴ come se un termine possedesse più essere di un altro. Il fatto che vi siano dei gradi di coscienza non coincide con l'esistenza di gradi dell'Essere; ma poiché una gerarchia degli esseri può dirsi reale, va riconosciuto che essa dipende dalla relazione con l'essere finito che la pensa, dalla misura che — conformemente ai limiti dell'essere finito — si attribuisce al giudizio sull'Essere. Tale gerarchia è comprensibile proprio in relazione a questo essere finito, poiché «cette représentation du monde indépendante de tout individu particulier, mais non point de l'idée même d'un individu, est l'objet propre de notre science, et c'est sur sa possibilité que se fonde toute déduction des catégories [...]».³⁵

Mais que l'on change de repère, et tous les termes de la hiérarchie prendront une valeur et une place nouvelles dans une hiérarchie différente. Il est naturel à l'homme de tout juger en fonction de lui-même. Et il n'a tort que lorsqu'il convertit en un ordre de perfection ontologique l'ordre relatif des valeurs humaines.³⁶

Lavelle salvaguarda fino in fondo l'univocità dell'Essere, e negando qualsiasi presenza del nulla (la cui unica caratteristica è quella di non essere)

34. La stessa infinità dell'Essere ci ammonisce a non scambiare i nostri limiti con limiti suoi: l'Essere non ha limiti; infinite quindi in esso le scale dei valori; l'Essere le giustifica tutte senza parteggiare per nessuna. Come sappiamo che l'Essere le giustifica tutte? È evidente che se noi restiamo chiusi nella individualità della nostra prospettiva particolare, non potremo neppure capire quale sia la giustificazione dei valori. Ma la ragione umana ha la prerogativa di raggiungere l'universale, che è la stessa oggettività come quello che tutti devono pensare, indipendentemente dalla loro particolarità come individui; all'essere finito in generale; ma tale gerarchia avrà un valore oggettivo solo nel senso che varrà per l'essere finito in generale, non nel senso che porterà a una diversificazione dell'Essere; la soggettività dei valori scoperti dalla ragione sta proprio nel fatto che la ragione, con le sue distinzioni e sintesi, è caratteristica dell'essere finito.

35. *Ibidem*, p. 91.

36. *Ibidem*, p. 89.

ammette dunque che anche il male e l'errore possiedono la medesima realtà del bene e della verità. Nella prospettiva dell'univocità dell'Essere, è facile intuire che persino l'essere di Dio e delle creature sono da considerarsi sotto la stessa identità: «L'être fini ne paraît faire échec à l'univocité que si l'on confond son être non pas même avec ses qualités, mais seulement avec la finitude de ses qualités».³⁷

Il fatto che sia il pensiero ad attestare che l'essere è ineliminabile, non conferisce al pensiero un primato logico: questo si definisce e si stanZIA sempre e solo nei confini dell'essere, al quale appartiene e dal quale non può uscire. In una prospettiva psicologica, la coscienza «precede» l'essere; eppure il pensiero ne è determinato. Il cogito, il «penso dunque sono» lavelliano non è da intendersi nell'accezione idealistica di un pensiero che pone l'essere, ma nel senso dell'esperienza interna in cui la coscienza scopre l'essere, una intuizione intellettuale ch'è la radice comune del pensiero logico, che la suppone, affinché non sia un vacuo esercizio dialettico e logico, e dell'esperienza sensibile. Non è proprio del cogito stabilire il primato dell'io che pensa affinché esso abbia la funzione di arbitrare la realtà; attraverso il pensiero avviene invece la doppia partecipazione dell'io al pensiero e del pensiero all'essere, o ancora dell'io all'Esse-re. Questa intuizione particolare coincide con l'esperienza che definisce e permette di pervenire all'Atto puro, che è l'origine e il fine della partecipazione; Lavelle intrattiene un confronto serrato e continuo con Descartes, che si delinea in ogni opera, per approfondire il discorso ontologico e l'argomento del cogito, necessario a sviluppare l'intuizione del legame tra l'essere pensante, personale, e l'essere totale.

L'inizio, la forma dell'io e dell'intelletto è *già* una forma, nella realtà dell'essere. Il valore e la sostanza del cogito è di essere scoperta dell'Esse-re, giacché il pensiero è essere autentico; nel cogito viene rivelato l'essere totale e l'essere concreto. All'affermazione che nel cogito cartesiano sia possibile assumere solo il pensiero sotto l'idea astratta dell'essere, Lavelle oppone che non c'è distinzione tra l'idea dell'essere e l'essere attuale, concreto. Il mistero dell'essere è lo stesso, stessissimo di quello del «mio» proprio essere: il mistero dell'Essere non fa che una cosa sola con il mistero del nostro proprio essere.

37. *Ibidem*, p. 97.

La filosofia, ricerca dell'assoluto, è volta allora a cogliere il comune fondamento, quello dell'Essere e quello dell'esistenza personale. Nell'intelligenza accade che l'essere si dà all'io cosicché questo possa averne coscienza, possa rivelarglisi; un modo dell'essere in cui però tutto l'essere si rivela. Dire che l'essere è necessario e universale significa che fonda la necessità stessa, fonda ogni cosa — sottoposta o no al riconoscimento della coscienza — ogni oggetto e soggetto, ogni dato ed ogni atto. L'univocità dell'essere contiene ogni forma che la coscienza gli attribuisce, l'essenza unitaria. In questo senso si rintraccia la concezione platonica dell'idea: ogni atto del pensiero costituisce la presenza di un'idea; la prima idea, condizione necessaria di ogni atto spirituale, è l'idea dell'essere, che corrisponde all'Atto assoluto. La dottrina dell'univocità si fa espressione della giustapposizione tra l'essere (partecipato) e l'essere che partecipa, l'uomo; lo iato, l'estraneità tra l'essere partecipante e l'Assoluto si annulla, a guadagno di una *intimità* che si realizza nel percorso continuo della vita spirituale, nella scoperta del proprio essere e dell'essere stesso. Ma nulla del movimento di tale vita spirituale è risparmiato: nell'atto in cui si scopre, l'uomo fa la duplice esperienza del limite della propria finitudine, e dell'urgenza dell'infinito: in quest'atto sembra interrompersi il legame con l'essere assoluto, ma si tratta di un processo necessario di identificazione: riconoscersi *altro* dall'assoluto, estraniarsi da esso, è necessario per potersi e poterlo riconoscere, per rientrare in Dio «non come estraneo ma come ospite». Quanto più l'esperienza del proprio io si allarga, si estende, tanto più si comincia ad avvertire, in una esperienza interna, che tutta la realtà si allarga, si comunica.

L'essere assoluto è condizione necessaria per affermare, nel cogito, l'essere soggettivo, vale a dire l'«atto» soggettivo, che è finito: ma tale finitudine, ancora, richiede la partecipazione ad un essere, cioè un atto e una coscienza, che sono infiniti.

Il n'y a pas d'expérience plus émouvante que celle qui révèle la présence du moi à l'être. Et si l'être est univoque, on comprend qu'on ne puisse découvrir la présence du moi sans découvrir du même coup la présence totale de l'être.³⁸

38. *Ibidem*, p. 248.

Quando si parla di soggettività universale non si vuole intendere un'astrazione od uno schema che esclude differenze, ma una forma di potenza concreta e non frammentata, unita, fonte di ogni unicità, alla quale le differenze ineriscono, senza però risolverla. Al fondamento della coscienza si stanZIA come un dialogo interiore tra finito ed infinito.

Il sentore della provvisorietà e della frammentarietà dei singoli dati e delle diverse realtà concerne la percezione del loro *fisionomia* individuale; consegue a ciò l'idea che vi sia un ordine superiore di realtà, quella che in qualche modo pensiamo come autosussistente, oggettiva (un oggetto è concettualmente ciò che si mostra, invariato, a tutti) e indipendente dal rapporto con la soggettività. Accade una grande svista, per Lavelle, ogniqualevolta si consideri la realtà degli oggetti, dei «dati», come l'unica realtà effettiva. La pura esperienza elementare, si è accennato, mostra che l'esteriorità *chiama* sempre una soggettività, poiché il mondo è mondo soggettivo: non è un caso che, quanto più la propria soggettività cresce e si invera, quanto più si è presenti a sé stessi, tanto più ogni cosa e tutto ciò che circonda la persona sembra farsi anch'esso più vigoroso, chiaro. Conoscere l'essere consiste nel conoscere il *proprio* essere, l'essere che si è; qual è dunque questo essere? Non certo il corpo, ma piuttosto ciò che di più proprio è dell'essere: la possibilità di «attuare» la possibilità di farsi, di realizzare — anche se può apparire un circolo paradossale — ciò che «si è» (ma non si è ancora). Sebbene, si è detto, la soggettività dipende e riguarda la stessa radice, in ognuna vi è la percezione che quella possibilità di attuarsi sia strettamente individuale, differente da ogni altra.

L'Essere totale intrattiene con la sfera dell'autocoscienza, con lo spirito e con la conoscenza un legame ontologico, che si può definire nei termini di una trans-oggettività e di una trans-soggettività. Non c'è dualità, separazione tra l'oggetto da scoprire (l'essere, il tutto) e il soggetto, poiché ambedue appartengono *già* al medesimo essere: il soggetto riconosce originariamente l'assolutezza dell'essere in cui è inserito e con cui comunica. Il pensiero è presente al proprio essere, ma sempre all'interno della presenza totale, che il pensiero coglie nella sua totalità, divenendo cosciente di questa e di sé medesimo. La presenza assoluta attraversa e supera la soggettività quanto la mera oggettività, poiché di entrambe è condizione di possibilità: il pensiero *deve* ammetterla:

le propre de l'idée de Dieu c'est de n'être à aucun degré une idée-objet, mais seulement une idée-source, de telle sorte que, loin d'être subordonnée de quelque manière au moi qui la pense, elle exige que le moi s'y subordonne.³⁹

Si tratta, come si vedrà, di una partecipazione immediata, attuale, vale a dire attualizzata, attiva. La coincidenza tra la presenza totale e l'univocità dell'essere, si è detto in altri termini, è dialettica: è facile intuire che, alla luce delle caratteristiche unificanti del legame ontologico tra il soggetto e l'oggetto, questo movimento di rivelazione si può dire «trans-conoscitivo», proprio perché sembra spezzare ed essere esente dalle leggi della consueta conoscenza, in cui vi è separazione tra concretezza vivente ed essere ideale, tra l'idea e il pensiero che cerca l'idea. In una siffatta conoscenza *assoluta* e unione spirituale la distanza fenomenistica, così come la soluzione idealistica, vengono scartate in vista della rivelazione, da parte del soggetto, dell'Essere, di Dio, non come un'idea astratta, ma come comprensione (che comprende e in cui è compreso) interiore e primario. Il concetto lavelliano di «cogito» pone quest'ultimo in una condizione di primato nella scoperta dell'essere, e di unità con la soggettività, con la coscienza del soggetto a sé stesso: le due dimensioni ontologiche vengono a corrispondere, il fondamento metafisico è tutt'uno con la dimensione spirituale.

La separazione del pensiero dall'essere è inconcepibile: eliminare il fondamento dell'essere appare impossibile quanto affermare il nulla. L'affermazione del nulla presuppone già l'essere, e questo diviene elemento di evidenza e fermezza del cogito, che non è da intendere in una accezione dubitativa ma piuttosto in un senso «ontologico»: consente di «accedere» all'essere costitutivo, di percepirlo originariamente. Propria del cogito lavelliano è la definizione in termini logici ed ontologici: certezza interiore, chiarezza del fondamento e rivelazione dello stesso. Nell'appartenenza inscindibile del pensiero all'essere si rivela la totalità dell'essere — un essere che non è idea pensata — che lo contiene e lo supera, lo costituisce e lo trascende. Ma è solo rivolgendosi all'interiorità, entrando e andando a fondo della propria intima soggettività che si perviene all'Atto puro, a Dio, come già Agostino ebbe a sottolineare:

39. *Ibidem*, p. 239.

La forme la plus parfaite de la croyance en l'existence de Dieu ne consiste-t-elle pas à le faire habiter à l'intérieur de chaque conscience, et sans doute à l'y faire habiter indivisiblement, ce qui est une manière de considérer notre propre conscience comme habitant en lui, comme trouvant en lui sa lumière et son aliment?⁴⁰

Non è un'idea pensata, perché la presenza assoluta, Dio, riconosciuta nella coscienza non coincide con la sua definizione umana né ideale, né con un fenomeno limitato, né con un oggetto (seppur immaginato come infinito), ma si costituisce come atto spirituale concreto ed infinito, principio primo che è libertà pura. Alla prospettiva dell'univocità dell'essere si affianca quella etica, il cui fondamento è esattamente la libertà, nell'accezione che in seguito si osserverà. L'essere univoco lavelliano è essenzialmente lo spirito attualizzato, entro il quale si fa spazio l'iniziativa soggettiva dell'essere partecipato e la sua separazione ontologica. L'Essere è sorgente attuale e realizzata, alla cui vita la soggettività aspira e partecipa; radice di cosa? Di libertà, che in virtù della propria natura si offre liberamente.

La metafisica ha come obiettivo esattamente questo: tracciare i passi di quella esperienza «elementare» e di ogni aspetto della partecipazione attraverso la quale, nell'interiorità, l'Atto si rivela.

1.4. UNA COESISTENZA INFINITA: L'UNIVERSALITÀ DELL'ESSERE

La riflessione sull'essere mostra che fuori da esso non v'è nulla, e al suo interno è compresa ogni relazione. Non sarebbe possibile una genesi dell'Essere, poiché non si può pensare che un'origine che è già *essere*, oppure il nulla. Ma se l'essere nascesse dal nulla, ciò vorrebbe dire scivolare nell'assurda affermazione che il nulla è. L'essere è quindi un presupposto assoluto, genesi prima di ogni realtà concreta o ideale. La precedenza dell'essere non è da considerarsi ad un livello storico o logico, né come condizione delle forme che lo costituiscono; tali forme sono infatti determinazioni dell'Essere stesso. L'Essere è tutto e tutto è Essere: oggetti e soggetti, verità e impressioni, atti e dati, sensibile e ideale. Tutti possiedono l'Essere in forma diversa, ma non ad un grado differente. Né la riduzione o la coincidenza dell'Essere nel sensibile, né nell'atto puro; ogni

40. *Ibidem*, p. 234.

dato è connesso ad un atto ed ogni atto, nel momento in cui è atto, passa dallo stato di potenza a quello del dato. Il Bene stesso è *dell'Essere*, forma specifica dell'Essere che lo precede. Il tempo stesso è *dell'Essere*: il passato e il futuro sono in esso contenuti, come ciò che è possibile e ciò che è necessario posseggono il medesimo grado di essere: il fattore del possibile si manifesta chiaro all'intelligenza che discerne lo stato della potenza e quello dell'atto, attuale.

Riconoscere che l'intelligenza stessa è collocata nell'Essere vuol dire spezzare alla base il problema concettuale per il quale non poter conoscere l'origine dell'Essere equivarrebbe a non poterne comprendere l'insita necessità, dunque a non poterlo comprendere. Lavelle parte dal presupposto che l'Essere è uno, mai raggiungibile in una relazione di necessità o molteplicità — che implicherebbero tale duplicità nell'Essere stesso — o in un processo conoscitivo che procede per una intelligenza discorsiva. L'Essere si offre alla soggettività mediante un'intuizione pura, un'esperienza pura in cui la conoscenza dell'*oggetto* e l'illuminazione intellettuale risultano congiunti: la rivelazione dell'essere «n'est jamais pleinement consciente, et comme elle est pourtant présente tout entière, ce ne peut être qu'en puissance». ⁴¹ L'Essere «est premier non point en ce sens qu'il précède logiquement ou historiquement tout le reste, mais en ce sens qu'étant contemporain de toutes les formes qu'il peut revêtir, celles-ci ne peuvent être posées qu'en lui et par lui: ce sont des déterminations». ⁴² L'Essere, che è primo, lo è persino rispetto al Bene, che ne costituisce una forma particolare, e dunque distinta solo per i soggetti finiti, che identificano e conoscono il bene nell'adesione e nell'unità con l'Essere.

Non si trova distinzione possibile tra l'*estensione* dell'Essere (o *nell'Essere*) e la sua comprensione, poiché esso non può essere ridotto e determinato né nella misura di una qualità né di una classe, e in esso entrambe sono infinite, riconducibili alla sua infinità unità.

Per riconoscere e determinare, in ciascun individuo, le qualità che divengono universali, c'è bisogno dell'analisi; per determinare la molteplicità degli individui c'è bisogno della divisione; partendo dal presupposto

41. *Ibidem*, p. 44.

42. *Ibidem*, p. 52.

che distinguere un essere dagli altri necessita una che il primo sia correlato agli altri (mediante qualità in comune tra tutti gli esseri) e che ogni qualità — al fine di essere astratta dal mondo concreto delle qualità — deve essere contenuta concretamente in un soggetto che è sempre separato e distinto da ogni altro, separare i due processi risulta impossibile. Ci si trova nella duplice condizione di relazione e contraddizione tra divisione ed analisi; affinché vi sia divisione, l'analisi è obbligata; ma l'analisi non giunge ad *assorbire* il complesso delle infinite qualità di un essere concreto, termine della divisione; al contempo, l'analisi presuppone la divisione, ma si mostra incapace di compiere un processo di astrazione se non *infinitizzando* l'applicazione di ogni concetto, disinteressandosi della concretezza del soggetto in cui quella stessa qualità è compresa ed incarnata.

Interrogativo lecito è quello sulla possibilità della coesistenza *infinita*, nei termini accennati, dei concetti tra di loro e della differenza dei soggetti tra di loro. Sembra di poter rilevare, al livello della coscienza individuale, che vi è un'operazione soggettiva mediante la quale e nella quale avviene l'intuizione e la scoperta di qualità presenti in un altro individuo (o negli altri individui) in maniera differente, o talvolta semplicemente presenti in alcuni e assenti in altri. Ogni qualità che si intuisce celata dietro la limitata rappresentazione di ciò che è (ancora) sconosciuto, porta a supporre che un altro soggetto possa distinguere, attraverso un termine di giudizio differente, ogni qualità che nella soggettività non appare distinta. Si colloca qui una certa centralità del soggetto finito, capace di per sé, potenzialmente, di incidere infinitamente nella variazione e distinzione della realtà; siccome le distinzioni non sono nell'Essere, ma sempre nel pensiero dell'essere finito, non vi sarebbe distinzione e diversificazione possibile se non a partire ed in relazione ad un essere (soggetto) finito, o meglio dal complesso dei soggetti finiti.

Se l'Essere è presente in ogni punto dell'universo, «la présence actuelle et inévitable de la totalité de l'être en chaque instant et en chaque point»⁴³ ogni conoscenza, apprensione sempre ridotta dell'Essere, è astratta, relativa al soggetto, incapace di pervenire alla concretezza piena e perfetta, complessiva di tutto l'Essere; solo nell'intuizione spirituale

43. Cfr. *Ibidem*, p. 59.

dell'Essere come atto è possibile perseguirla. Il movimento dialettico dei concetti tra loro relazionati e relazionantesi è il rapporto di ogni soggetto tra la pienezza dell'Essere intuito e la conoscenza inarrivabile dell'ideale.

Per quel che riguarda il secondo aspetto di quella doppia infinità, vale a dire la differenza dei concetti, questa — sotto la condizione dell'astrazione e della differenziazione tra gli esseri — appare funzionale a raggiungere la concretezza. In *De l'Être*, Lavelle afferma che gli universali non sono in sé, come non lo sono le cose particolari: nell'Essere puro non c'è limite e distinzione, ma coimplicazione di tutti concetti, poiché esso è pienezza di tutte le qualità; una pienezza alla quale il soggetto partecipa scoprendo la propria stessa interiorità, attraverso un atto spirituale. L'Essere è allora un «io universale», nell'accezione di una personalità che coincide con l'essenza unica e unitaria di tutte le persone, una coscienza generale.

Si può considerare l'essere in due prospettive diverse: se lo si prova ad *afferrare* dal punto di vista della infinita molteplicità degli oggetti al quale tale essere si applica, oppure se lo si cerca di comprendere in ogni oggetto la infinita molteplicità dei caratteri che il pensiero scopre. In nessuno dei due casi sembra che si riesca ad afferrare l'essere totale né quello individuale, né la realtà totale del concreto, poiché, si è detto altrove, questo essere — che pure va posto — non è mai una somma ma un «atto onnipresente», primitivo, le cui differenziazioni nascono solo da un processo di analisi. Ogni punto ed elemento dell'universo sembra richiamare ogni altro, in una relazione che implica la presenza di tutto. Questo tutto con cui l'essere si identifica non è, appunto, una somma, una collezione di elementi, poiché ciò presupporrebbe l'esistenza di qualche cosa che li preceda, che li fondi; il tutto, l'essere, «il est nécessairement donné en chaque point dans son intégralité comme une vérité unique et plénière, dont toutes les déterminations particulières expriment la richesse, mais en la limitant et sans jamais l'épuiser. Ce tout doit être conçu comme une unité antérieure à toutes les analyses et qui en fonde la possibilité».⁴⁴

44. *La présence totale*, p. 98.

Si la synthèse par laquelle nous cherchons à le reconstruire parvenait un jour à s'achever, elle atteindrait un dernier point où on la verrait se dénouer en un acte unique de pensée qui seul est capable de donner une existence parfaite et indivisible à l'univers entier et à tous les individus qu'il enveloppe fet qui continuent inlassablement à le former.⁴⁵

Occorre, afferma Lavelle, uno «sguardo penetrante» capace di cogliere (il) tutto presente in ogni cosa, l'essere nella sua originarietà e — per così dire — semplicità; che miri non tanto a conoscere e cogliere l'infinita molteplicità del reale in una prospettiva orizzontale, ma che scenda nella profondità di una conoscenza che permetta di raggiungere l'origine stessa della varietà, la sua radice. Qui ha inizio ciò che si potrebbe definire la «gioia dell'essere», vale a dire la percezione, offerta alla sensibilità, dell'unità della coscienza e della presenza universale, già data tutta intera dall'inizio.

Celui qui espère atteindre l'être en reculant indéfiniment par un mouvement impatient les bornes de son horizon s'engage dans une série indéfinie d'apparences qui le déçoit et le rend esclave. Mais chacun de nous rencontre l'être en chaque point s'il consent à exercer un acte avec lequel il lui appartient de s'identifier et qui le rend indifférent aux états, bien que chaque état reçoive de cet acte tout son prix et qu'il illustre, en l'enfermant chaque fois entre des limites, sa fécondité sans mesure.⁴⁶

Si potrebbe rimproverare a Lavelle di rifiutare, con l'idea della pura presenza, l'idea delle determinazioni particolari; queste ultime restano però nozioni astratte se non le si considera iscritte nella medesima Presenza. Né le determinazioni particolari né il tutto o l'idea del tutto possono essere disgiunte dalla presenza totale, pura. Laddove è e si dà questa presenza, lì si dà tutto, l'intero, senza che vi sia bisogno di aggiungere nulla. La presenza del tutto, questa presenza totale, è anteriore e precede la distinzione tra soggetto e oggetto, li comprende e permette loro di esistere separatamente, di opporsi nell'accordo. È ciò che contiene tutte le differenze, ma non è qualcosa che le oltrepassa sfuggendo alla possibilità di essere percepita. Qui trova fondamento e soluzione l'antinomia dell'essere e del nulla. Lavelle condivide con Parmenide, ritenendola assoluta,

45. *Ibidem*, p. 98.

46. *Ibidem*, p. 100.

l'affermazione per la quale l'essere è ed il nulla non è, perché sarebbe assurdo attribuire al nulla un giudizio di esistenza.

Si pone qui l'ovvia obiezione della caduta in un problema circolare: ogni parte è fenomeno del Tutto, ma anche il soggetto è un fenomeno particolare: chi potrà occuparsi di realizzare l'analisi discorsiva che dal Tutto conduce alle parti (e viceversa) se egli (il soggetto) si trova nella posizione di essere oggetto tra gli oggetti? Per legittimare la fenomenicità, Lavelle segue la strada per la quale ciascun soggetto è fenomeno per gli altri e ciascun fenomeno è soggetto, un io:

cette même partie acquiert pourtant, comme partie, une existence intérieure et indépendante: car elle devient à son tour le centre d'une conscience qui se définit par le regard original qu'elle est capable de prendre sur toutes les autres parties, en faisant des phénomènes qui n'ont plus d'existence cette fois qu'en elle et par rapport à elle.⁴⁷

Il problema che qui emerge è quello per cui un siffatto fenomenismo *individualistico* si relaziona e riferisce ad una realtà molteplice che rimane però indimostrabile, perché è qualcosa fuori del pensiero; se gli altri sono fenomeni, dati materiali, non è chiaro come possano essere guardati o giudicati oltre il loro fenomenismo, come esseri per sé. (Se l'Essere fosse atto) La relazione attuale, presente tra la parte e il Tutto e quella virtuale del Tutto alla parte non sembrerebbero prescindere dal fare della parte un mero fenomeno; ora, dal momento che nessun fenomeno può apparire a sé medesimo senza fare appello ad un individuo che lo definisca — in relazione a sé — un fenomeno, parte e singolo soggetto divengono un fenomeno del pensiero assoluto. Ma ciò non è possibile, perché un pensiero singolo, fenomenico, non sarebbe in grado di attestare la totalità della realtà di tutti i fenomeni (cadendo peraltro nella fallacia di un pensiero assoluto che contenesse fenomeni, vale a dire apparenze). Obiettivo di Lavelle è invece salvaguardare, nella prospettiva dell'univocità dell'Essere, i fenomeni stessi, sostenendo che non c'è un ordine di apparenze — metafisicamente limitate — e realtà, ma di compiutezze che si perfezionano vicendevolmente, insieme componendo la complessa trama del reale.

47. *Ibidem*, p. 150.

La parte è presente al Tutto non solo nella misura dell'esistenza che un io le conferisce (o conferisce ai singoli dati dell'esperienza) nel proprio pensiero, ma anche nella misura dell'esistenza che ciascun altro ente *si* attribuisce ed attribuisce a ciò che è distinto da sé (compreso l'io che fino ad un attimo prima era soggetto di indagine, comprensione e giudizio sul reale); così, quella presenza virtuale del Tutto ad ogni parte non equivale solo al processo analitico — pur infinito — che l'io può compiere, ma comprende la possibilità di ogni parte di pensare la totalità dell'Esse-re. Non si rintraccia allora un privilegio d'esistenza del soggetto rispetto agli altri e alle altre parti, poiché a ciascuna di esse è da attribuire (perché ciascuna la possiede) la medesima potenza e possibilità di essere il *centro* del pensiero delle altre parti, degli altri enti e di sé. È necessario uscire da una visione nella quale l'io è concepito in sé e per sé;⁴⁸ se alla coscienza ogni altro *io* apparisse come una cosa, un oggetto sempre relativo a sé e mai come centro proprio, come realtà soggettiva e non solo oggettiva, tale coscienza comprenderebbe e conoscerebbe come reale solo sé stessa; ma ciò solleva il problema della natura e di dove sia radicata la realtà capace di contenere la molteplicità delle coscienze pensate come veri individui e non solo come riflessi fenomenici. È necessario invece ammettere l'idea di una totale e *drammatica* comprensione dell'Essere, compartecipazione e coesistenza universale di ogni parte.

Data l'indivisibilità dell'Essere, se ne deduce che come ogni parte è «attuale» nel tutto, come presenza, così il tutto può dirsi presente *virtualmente* nella parte, rendendo possibile a quest'ultima di essere quel veicolo attraverso il quale si attua la partecipazione soggettiva alla totalità dell'essere: ogni parte è espressione del Tutto, è utile e necessaria affinché il soggetto proceda nella formazione di sé stesso, di volta in volta imbattendosi in un particolare interessante per questo fine.⁴⁹ Ciò accade anche nella relazione tra il Tutto e la *parte-soggetto*: il soggetto è presente all'Essere e nell'Essere in quanto esistente, ma l'Essere la contiene offrendo i confini della possibilità di questa esistenza.

Se sul piano dell'astrazione il livello della coscienza e quello dell'Essere appaiono opposti, sul piano dell'atto spirituale e non più intellettuale c'è

48. Cfr. *Ibidem*, p. 155.

49. *Ibidem*, p. 146.

invece l'accordo di questi opposti, poiché il nostro atto conoscitivo assume in sé e illumina il dato sensibile, ma non ha il suo fine in questo, bensì nell'Essere al quale realizzandosi si unisce.⁵⁰ È così che il concetto stesso assume concretezza, ma non al grado di un universale, ma in quanto atto di pensiero; è così che l'individuo assume la stessa concretezza, non perché possiede materia o spirito individuali, ma perché è capace (o meglio «è») un atto spirituale capace di cogliere nella materia e nei dati sensibili un significato non solo razionale, ma una coincidenza con la propria interiorità. Una unità che si realizza anzitutto rispetto agli altri soggetti, riconosciuti come «atto» e non come dato; ciascuno appare all'altro come fenomeno, ma in nessuno è minore l'essere centro proprio di iniziativa, l'essere stesso, la vita. Ciò che era solo fenomeno acquista, nella libertà e nella partecipazione (e nella misura in cui si acconsente a tale libertà) di soverchiare il mero stato del dato, del fenomeno, dell'essere cosale e passare nell'atteggiamento dell'io, della soggettività autentica, dell'atto, della fioritura di una comunicazione possibile.

1.5. L'ESPERIENZA PRIMORDIALE: L'ESSERE COME ATTO

L'obiettivo ultimo di quella metafisica lavelliana, il cui motore è di individuare e rivelare l'intimità soggettiva, spirituale, è quello di risalire fino alla sorgente emozionale del nostro essere individuale e segreto che cerca sempre la sua relazione assoluta con l'assoluto.⁵¹ Il primo dato, il primo fatto coincide per Lavelle nella propria «inserzione nel mondo», nella reciproca dipendenza dell'essere e dell'io, impossibili da porre l'uno indipendentemente dall'altro: «non si trasvola all'Assoluto per la forza di un ragionamento», ma lo si sperimenta presente nell'atto stesso che si compie, come l'intimità della sua stessa intimità ragione della sua positività e della sua finitezza. L'essere, scorto in quella intuizione soggettiva, è iniziativa continua, origine e causa di sé: se non si vuole considerare come oggetto, è necessario porre quest'essere sotto la definizione dell'atto. Nella parte finale di *De l'Être* si fa spazio questa concezione, in nes-

50. Cfr. *De l'Être*, pp. 80-83.

51. Lavelle richiama, in tal senso, la formula kiergaardiana per la quale l'individuo «est une relation absolue à l'absolu» (Cfr. *Ibidem*, p. 296).

so con la considerazione dell'essere come interiorità spirituale. L'esperienza intima — che si può dire originaria e permanente —, all'interno della coscienza stessa, è quella dell'*essere come atto*, perché nella sua genesi l'Essere stesso è Atto: l'atto fondamentale è l'atto d'essere. La ricerca metafisica, la ricerca filosofica in genere è volta a tornare al contatto con quella esperienza primordiale dell'essere, dal carattere che sempre si percepisce come *misterioso*, intoccabile, che accade dal di dentro del soggetto, e che coincide esattamente con un atto, atto altresì primitivo.

Una esperienza permanente che non si distingue dal suo compimento. Non vi è un essere differente dagli atti che realizza; dire l'essere (il proprio essere e l'essere del mondo) è immediatamente dire l'atto «che si confonde con il suo stesso essere», da cui dipende, che ne è origine, al quale corrisponde e che «engendre tout ce que nous pouvons voir, toucher ou sentir, qu'il ne s'agit point de concevoir, mais de mettre en œuvre, et qui, par le succès ou par l'échec de notre opération, explique à la fois l'expérience que nous avons sous les yeux et la destinée que nous pouvons nous donner à nous-mêmes».⁵²

Lavelle rifiuta, alla stregua della concezione dell'essere, di considerare l'atto — termine primo — come un oggetto, al pari di una concezione di sostanza autosussistente e soggiacente ogni altra sostanza, qualità e categoria. L'atto non è un oggetto ma è intuizione *prima*, che avviene nell'intimità più profonda del soggetto e precede (e fonda) la differenza tra conoscente e conosciuto. L'Atto è da considerarsi l'origine tanto del mondo quanto dell'io. Compito della metafisica è esattamente quello di rintracciare, *far rivivere* (o creare le condizioni per far rivivere) questo atto originario da cui quei due esseri — quello del mondo e quello dell'io — dipendono. L'indagine (da sempre centrale) della filosofia di raggiungere ed indagare quale sia la sorgente originaria da cui tutto dipende si affaccia da subito, per Lavelle, con il dato di fatto che è impossibile considerare l'essere a prescindere da un soggetto che lo colga ed è impossibile porre un soggetto a prescindere dall'essere nel quale egli stesso è iscritto: «Le seul terme en présence duquel je me retrouve toujours, le seul fait qui est pour moi premier et indubitable, c'est ma propre insertion dans

52. Louis Lavelle, *De l'Acte*, Aubier Montaigne, Paris 1937, p. 9.

le monde». ⁵³ Il primo *dato* di questo atto, o meglio il primo atto di questo Atto, è quello di essere origine di tutto, vale a dire di generare tutto ciò che c'è. È sin da subito chiaro, allora, che l'unico modo per *corrispondere* a tale atto è quello di trattarlo non come qualcosa da concepire ma da *attuare*.

Con *De l'Acte* sono rimessi in discussione innumeri problemi posti da Lavelle. *L'atto partecipato*, percepito e così presente all'interno della coscienza soggettiva, non smette mai di perseguire quella che si è detta la *presenza dell'Essere*, vale a dire l'Atto puro, «principio supremo di cui l'essere è per noi la rivelazione», «origine interiore di me stesso e del mondo», essenza dell'Essere e principio primo della metafisica. Tra questi non c'è mai però piena coincidenza. L'atto è al contempo l'essenza stessa della coscienza, ne è efficacia pura, suprema sorgente di ogni determinazione e di ogni valore. Nei riguardi della coscienza, tale atto sembrerebbe sfuggire; la svista consiste qui, per Lavelle, in una osservazione e considerazione dell'atto come una operazione a cui si perviene partendo dai suoi effetti, quando si tratta di una attività che si mette in opera per diventare ciò che si vuol essere. L'ulteriore problema, forse ovvio da intuire, sta nella considerazione dell'atto come un oggetto e, dunque, nella difficoltà di afferrare semplicemente il rapporto dell'atto con la coscienza. Lavelle paragona il concetto e l'esperienza della volontà, che nessuno definirebbe o riterrebbe conoscibile solo in rapporto ai suoi effetti, sebbene è attraverso essi che questa si manifesta e ai quali si accompagna. Il rapporto che intercorre tra l'atto e i suoi effetti è lo stesso. Nonostante la condizione di indeterminatezza di qualsivoglia dato solleva la difficoltà (o maggiore difficoltà) di cogliere tale dato nella sua realtà, bisogna riconoscere che è esattamente questa condizione a porsi come fondamento di tutte le cose, che altrimenti non ne avrebbero.

Il n'y a rien de plus beau et sans doute de plus difficile à réaliser et à exprimer que cette conscience de l'acte s'accomplissant qui, par une sorte de pureté et de pudeur de lui-même, tire des ténèbres et du néant tous les objets auxquels il s'applique pour les connaître ou pour les produire, sans devenir jamais lui-même un objet susceptible de prendre place au milieu de tous les autres: semblable en cela à la lumière qui enveloppe tout ce que nous voyons, et qui n'est vue à son tour que par un regard assez désin-

53. *Ibidem*, p. 10.

téressé et assez pur pour discerner dans les objets eux-mêmes les différentes manières dont elle se réfléchit, se réfracte et se divise.⁵⁴

È per questa ragione che l'Essere, vale a dire l'Atto, si identifica con una esperienza creativa mediante la quale al contempo avviene un duplice movimento: quello di assistere, istantaneamente e contemporaneamente producendolo (o, si dirà meglio, *assecondandolo*), ad una sorta di *creazione* del proprio stesso essere e del mondo, che si para però nell'esistenza quasi come un evento, un accadimento, un dato. La coscienza assume, nella perenne ricerca e tentativo di comprensione dell'Essere in tutti i suoi aspetti, il carattere di un'attività piena e completa, non di una pura attività conoscitiva e analitica. In fondo non vi sarebbe un vero atto puro se la coscienza ne fosse esclusa, poiché l'atto è «à la fois le principe de la conscience de soi et le principe de la communication de toutes les consciences entre elles».⁵⁵ L'Essere sussiste in una reciprocità permanente dell'Essere all'io, dell'io all'Essere e delle soggettività tra di loro, unite e in comunicazione perché inscritte nell'Essere al quale ciascuna partecipa.⁵⁶ L'atto si ridurrebbe ad essere solamente una cosa, un'attività spontanea, in luogo della sua natura e del suo destino, vale a dire la possibilità di un'autentica intimità con sé stesso, del guadagno della sua propria spiritualità. È proprio questa intimità — della quale la coscienza personale ha sempre un possesso imperfetto, poiché l'unica perfezione è quella dell'Atto a sé stesso — a dover essere instancabilmente perseguita, affinché l'atto puro sia colto in noi, in una continua ricerca di sé e del mondo che altro non è da una continua *creazione*.

54. *Ibidem*, p. 22.

55. *Ibidem*, p. 25.

56. «De fait, celles-ci ne communiquent point entre elles directement, mais seulement par le principe identique qui fonde leur réalité. Et dès lors, il ne faut pas s'étonner qu'elles puissent s'entendre, soit par la contemplation d'un spectacle approprié en chacune d'elles au point de vue original sous lequel elle regarde le tout, soit par cette union plus étroite que l'amour réalise entre elles et qui, étant le seul moyen dont elles disposent pour dépasser la connaissance des phénomènes et leur propre limite subjective, pose à la fois en elles et hors d'elles une forme d'existence comparable à la leur, et les intériorise l'une à l'autre en les rapprochant à la fois de la source commune de leur être. Mais de toute manière il importe de retenir que ce serait une double idolâtrie de vouloir distinguer le moi du faisceau de relations qu'il soutient avec la totalité des choses, et de vouloir distinguer l'être total de ce faisceau infini de sujets à la fois indépendants et interdépendants auxquels il ne cesse de donner une puissance indéfinie d'accroissement et de communication mutuelle» (*De l'Être*, p. 191).

Poiché è nella coscienza che l'Essere può essere colto come Atto, questo sembra avere una duplice interiorità, vale a dire quella del sé e quella del mondo. L'assenso all'essere, cioè all'atto che ciascuno è, avviene nel dinamismo della riflessione, che rende possibile la separazione, nella tensione all'unità con l'Atto puro. È attraverso questa capacità riflessiva (che l'essere particolare possiede), che esso raggiunge mediante il proprio atto d'essere l'Assoluto, l'attività infinita che lo supera, ma da cui sempre riceve tutta la sua efficacia. La riflessività e la coscienza non accadono anzitutto nel possesso dell'idea della coscienza, quanto di quell'atto stesso che essa è, dell'iniziativa continua ma mai esauribile e finale dell'Essere che si dà alla coscienza; questo Essere non finisce mai negli oggetti che *crea*. Le cose posseggono l'Essere, ed esistono *mediante* la partecipazione all'Atto. Se l'Atto puro è l'atto che inerisce tutto ciò che è, il mondo e la soggettività presente nel mondo, è perché esso è spiritualità pura, in esso vi è unità perfetta tra l'essere e il voler essere.

L'esistenza soggettiva nel mondo è il segno del legame con l'Atto puro. L'atto, che è spiritualità pura, *richiede* che la partecipazione alla sua attività assoluta accada nell'incessante possibilità degli atti che il soggetto compie. Il legame con l'Essere non può prescindere dalla separazione con esso; io sono un io perché non sono il tutto, perché non coincido adeguatamente e pienamente con l'Essere da cui sorgo, e che dunque mi *chiama* senza sosta a tale adeguazione, mediante un'iniziativa assolutamente personale.

Lavelle identifica l'atto, si è detto, nei termini di un'efficacia pura senza termine, che non si esaurisce in ciò che da esso diviene attuale, non è determinato in niente, ma riconduce e richiama sempre alla sua stessa essenza di atto. Così, ciascun atto che il soggetto compie anzitutto non è in grado di ridurre né in alcun modo esaurire l'Atto, in secondo luogo non si riduce quindi alla mera fase attiva dell'atto che è l'attività, ma chiede l'origine, si appella all'atto stesso verso cui questa attività tende: l'attività partecipa dell'Atto puro, vale a dire ad una sorgente infinita che precede l'attività e la passività. Solo quest'Atto ha il potere di comprendere in sé stesso l'unità delle determinazioni particolari che compongono e abitano il mondo. Presente sempre in tutto il reale, l'Essere-Atto non è suscettibile di essere ridotto né mutato; esso si *diffonde* nel mondo. Qui è l'origine di un problema che sottende tutta la metafisica lavelliana:

dal momento che solo un atto può partecipare a un atto, il mondo è solo un'apparenza? Lavelle tenta di rifuggire questa determinazione fenomenistica poiché il senso che si dà al mondo, alle apparenze, coincide con il punto sorgivo della libertà personale, che nell'intervallo del mondo può partecipare senza sosta all'Essere.

L'esperienza della partecipazione inizia veramente soltanto con la presenza dell'io all'Essere; nel momento in cui l'io coglie il suo atto proprio, coglie anche l'atto della presenza totale dell'Essere, che già era ed era implicata, ma non ne era distinta. Di fronte alla commozione della rivelazione dell'Essere all'io, vi sono due atteggiamenti possibili: rispettare l'essere, vale a dire riconoscerlo, o il dissenso dalla propria inserzione in esso. L'Essere è il veicolo per conquistare la propria esistenza sebbene, tuttavia Lavelle riconosce il pericolo e l'attitudine a rinchiudere l'esistenza dentro i limiti e negare la partecipazione all'Essere, che richiede sempre una sorta di *uscita* da sé affinché il radicamento nell'Essere sia pieno, in luogo di un illusorio e momentaneo godimento dell'amor proprio. La rivelazione dell'Essere all'io e dell'io all'Essere non può dunque instaurarsi su un piano puramente ontologico, ma deve varcare per Lavelle la soglia in cui la presenza viene riconosciuta come valore.

Così in *De l'Acte*, l'opera forse più significativa — e certamente la più sistematica — di Lavelle, viene affrontato il problema nel suo radicamento e nelle sue più capillari implicazioni. Esprimere l'interiorità dell'essere è già dire un atto che è *sempre* in corso, al quale dunque l'intimità ora accennata può partecipare e in verità non smette mai di partecipare: «On voit sans peine que la vérité est un acte vivant, qu'on ne peut la trouver sans la produire en soi et sans inviter autrui à la produire aussi en lui-même.»⁵⁷ Si dimostra tramite la sua efficacia, la comunicazione che stabilisce tra noi e l'universo, tra noi e gli altri esseri, nella conoscenza dello stesso universo. Se la centrale e decisiva questione della partecipazione — tra i punti focali dell'intera filosofia lavelliana — verrà più ampiamente affrontata, è possibile però anticiparne un aspetto preliminare: la radice e la motivazione della preferenza che Lavelle accorda ad

57. Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Grasset, Paris 1939, p. 226.

una concezione di Essere come Atto è dovuta all'«identité de l'être et de l'acte qui rend l'être participable».⁵⁸

Lavelle trova soluzione al problema della partecipazione sostenendo l'identità di Essere e Atto; l'unità dell'Essere e l'impossibilità lavelliana di una differenza di gradi dell'Essere sembrava rendere inaccettabile la partecipazione, che trova però spazio considerando — e potendo invece ammettere — l'identità dell'Atto a sé stesso, capace di donare ad ogni essere particolare l'efficacia che necessita per essere ciò che è, senza per questo dividersi, ridursi o rendersi esso stesso particolare. Si è detto che l'Essere possiede i caratteri di univocità ed universalità:⁵⁹ si tratta quindi di un Tutto del quale ciascun io è parte. Come sarebbe possibile, infatti, che le distinzioni tra le infinite forme particolari dell'Essere non riducano o frantumino l'unità dell'Essere? Ma in riferimento all'Atto puro, i differenti gradi di attività non fanno che supportare l'unità di tale Atto, di supporto: laddove vi è, per esempio, passività negli esseri particolari, c'è d'altro lato attività (poiché, afferma Lavelle, il contrario dell'attività non è il nulla ma la passività). Essere ed Atto sono da considerarsi identici ma distinti, vale a dire concepibili da prospettive diverse.

ainsi l'acte lui-même n'est point antérieur ni hétérogène à l'être: il est l'opération par laquelle l'être se pose lui-même éternellement. Et s'ils coïncident dans l'absolu, nous n'avons été amené à les distinguer l'un de l'autre que parce que, à l'égard de la conscience finie, il y a seulement une correspondance complexe entre l'être qui lui est donné et l'acte même qu'elle accomplit.⁶⁰

Se l'Essere non è un oggetto ma un Atto, allora si comprendono univocità ed universalità, nel senso che l'univocità dell'essere esprime la *perfezione*, vale a dire la pienezza semplice dell'atto d'essere, e l'universalità ne esprime la inesauribile capacità generativa. Per quel che riguarda l'Atto in sé, Lavelle rigetta l'idea per la quale parlare di Atto equivale alla semplice idea di una persona ad una massima potenza, o alla relazione di persone finite, o ancora alla infinita molteplicità e pluralità delle persone. Gli conferisce quindi il carattere della *personalità*: l'Atto è persona e

58. *Ibidem*, p. 70.

59. Cfr. *De l'Être*, cap. VIII, *L'univocità de l'être et de l'idée de l'être, ou le secret de l'argument ontologique*.

60. *Ibidem*, p. 73.

radice di ogni esistenza personale, vero e proprio *soggetto*, che lo si consideri nel suo significato metafisico, logico, psicologico, grammaticale.

Bisogna comprendere che cosa si intenda per unità dell'Atto, come tale unità corrisponda all'unità fondante dell'Essere e se (e in che modo) l'unità dell'Atto si concilia con la pluralità degli atti. Se il pensiero e l'Essere non avessero unità, sarebbe superfluo — o irraggiungibile — qualsivoglia giudizio. In questo senso si è volto il tentativo, in *De l'Être* e in *Présence Totale*, di affermare e supportare l'idea di un pensiero ontologico. In *De l'Acte*, l'idea capace di esprimere l'Essere viene a coincidere non più con una idea ma, appunto, con un Atto; l'unità dell'atto, che è il fondamento dell'univocità e universalità, è sempre il fondamento comune della totalità e infinità dell'essere. A partire da questo Atto si rende possibile qualsiasi esperienza, non divenendo mai oggetto di esperienza (seppur condizione di tutte), di essere diverso da ogni altra idea ed ogni altro atto in virtù della sua universalità e della sua infinità. Per questo si deve più propriamente parlare di «intuizione». Lavelle rintraccia in Malebranche la più chiara espressione dell'unità dell'Atto che, nel momento in cui si pone, è da porsi come infinito e sempre indivisibile. L'unità dell'atto coincide quindi con l'unità della stessa efficacia, mediante ciascuna delle modalità in cui esso si esercita. L'efficacia, efficacia assoluta, attività assoluta, è radice di ogni condizione ed *uso*, ma non è mai separata e spezzata da nessuno di questi; nella partecipazione a tale assoluto si genera l'infinita possibilità degli effetti che l'atto rende possibili, che in qualche modo sembrano dividerlo, ma solo fenomenicamente. L'unità profonda dell'atto non è suscettibile, si è detto, di nessuna disgregazione: essa è perfetta, compiuta, e la molteplicità degli atti non costituisce contrarietà e contraddizione. Gli atti si differenziano e si caratterizzano per il loro limite, per la loro motivazione, ma mai per la loro origine e per il loro radicamento nell'attività pura e assoluta dell'Atto.

Nonostante Lavelle stesso riconosca l'audacia di una concezione di un atto che si fa da sé, ne sostiene e ne afferma però la natura di primo ed eterno cominciamento; l'Atto, efficacia assoluta, è causa di sé medesimo e di tutto ciò che è: ogni efficacia relativa, anche la più piccola, vi partecipa. Affinché un effetto possa essere prodotto, sembra necessario affermare che la causa — differente dall'effetto — sia già inserita nell'Essere. Affermare che l'Atto è causa di sé ha una portata significativa: in questa

causalità, non si considera infatti la derivazione di un effetto, come se l'Atto fosse un effetto di sé medesimo, ma bisogna piuttosto considerare la causa come essenza. Esso non può essere che causa. Che l'Atto sia eterno cominciamento, continua rinascita, non equivale poi all'affermazione di veruna mancanza; è anzi segno della sua pienezza, della sua perfezione. Di una simile *autocausalità* non ci sembra di poter scorgere effetti discriminanti, nulla che si possa affermare; solo la dimensione della partecipazione apre a quell'ambito di effetti ed oggetti che si lasciano possedere, cogliere in riferimento ad essa: chi crea non ha bisogno di possedere nulla. Lavelle non nega la difficoltà, assolutamente naturale al consueto procedere del ragionamento intellettuale, di considerare una siffatta causalità, normalmente concepita come origine di un effetto; questa dinamica, sostiene, si applica però al mondo dei fenomeni, degli oggetti, e ribadisce invece la sensatezza (o, meglio ancora, la verità) di una auto-creazione, a livello dell'interiorità, causalità che è causalità di sé medesima mediante sé medesima.

Ne è un esempio l'attività della volontà, capace di essere un perpetuo inizio, sempre disponibile e attuale, esplicitata o celata; eppure essa non nasce dal niente. È una creazione ma non un effetto, che precede, rigenera e ristabilisce, non sussegue a ciò che c'era o a ciò che si era, ma lo rende nuovo. L'attività volitiva che nell'esperienza della finitezza si conosce è però altrettanto finita, limitata dalle condizioni di possibilità e di natura in cui può attuarsi; non si può allora parlare di causa assoluta di sé. È differente invece il caso dell'Atto puro, la cui natura è di essere esattamente volontà assoluta, non limitata dall'esteriorità, «atto che si vuole esso stesso eternamente»⁶¹ e che, volendosi, dà vita ad ogni volontà finita e particolare. La potenza creativa di ogni soggetto, di ogni essere particolare, è direttamente proporzionale alla partecipazione della singola volontà alla volontà perfetta; la prossimità, l'unità con la volontà compiuta rende possibile che ciascuno divenga man mano più protagonista e autore del proprio stesso essere. Quanto più si forma il proprio essere, quanto più si risale alla sorgente dell'Essere, trascendente, da cui ogni potenza d'azione deriva e al quale il soggetto partecipa (può partecipare), dipendendo da esso: il trascendente si offre perennemente alla

61. Cfr. *Ibidem*, p. 125.

partecipazione sotto la forma di una pura possibilità che, quando essa si esercita, diventa un dato e comincia così a costituire il mondo in cui viviamo.⁶²

L'Essere, vale a dire l'Atto, è definito nei termini di una volontà totale, di una autocreazione ed autocausalità, sufficiente a sé nella sua ineffabile potenza e generazione; in prima analisi lo si è definito come soggettività assoluta, intimità pura, vale a dire sempre e tutto interiore a sé stesso. Dal punto di vista del soggetto, questa intimità attuosa si offre e si esplicita nei termini della partecipazione che possibile ad un Atto che è trascendente sempre ed infinitamente: «l'atto mi si rivela partecipante all'Atto». Cercare l'Atto all'interno dei confini delle cose è per Lavelle fallimentare, dal momento che Dio non può divenire mai oggetto tra gli oggetti. La realtà di questo Atto si stanza su un piano che è allo stesso tempo trascendente la coscienza (poiché le è sempre presente, come origine e come fine) e immanente, giacché non vi è nulla che alla coscienza viene offerto, e nessun particolare del mondo è offerto, se non da tale Atto. Immaginare o supporre due piani distinti è perciò un errore; non sussiste trascendenza al di fuori dell'immanenza e non è superando o prescindendo da quest'ultima che si trasvola alla prima; il trascendente è esattamente nell'immanente, in ciò che è *qui ed ora* e nel dinamismo della coscienza che opera e si mette in opera. Le cose, gli oggetti, i soggetti altri e tutto ciò che è del mondo è veicolo e possibilità di *accedere* al principio interiore, trascendente, che ci fa essere, poiché attraverso il mondo accade la partecipazione; ed è attraverso quest'ultima che la trascendenza stessa — la cui essenza appare sembra inarrivabile — si *concede*, nell'immanenza, e concede continuamente all'individuo di esercitare l'atto che è. L'esistenza personale si costituisce nella dinamica del trascendente che, nell'atto della partecipazione, *invade* ed entra nell'immanenza che lo fa proprio.

Trait d'union tra immanenza e trascendenza, la partecipazione descrive il rapporto tra l'atto (particolare, soggettivo) e l'Atto che continuamente si offre nella sua compiutezza ed efficacia pura, offrendo a ciascuno tutta l'efficacia che gli si fa disponibile. Lavelle riprende la nota espressione pascaliana, secondo la quale «Tu ne me chercherais pas si tu ne

62. Cfr. *Ibidem*, p. 149.

m'avais pas trouvé"; mais c'est en me cherchant que tu me trouves»,⁶³ mostrando una incisiva descrizione della profonda unità che esiste tra immanenza e trascendenza.

Si è detto che non vi è distinzione tra l'intimità soggettiva e l'intimità dell'Essere; in ogni atto che il soggetto compie è presente l'atto assoluto, che resterebbe altrimenti passibile di essere contestato. Ma — aggiunge Lavelle — la necessità di identificare l'Atto puro con la soggettività universale, attraversando l'idea di un Atto «in sé» e «per sé» e giungendo ad un vero e proprio «sé», è anche la necessità di superare il confine di una ultima exteriorità in cui sembrerebbe esserci distinzione tra un essere che contiene ed un essere che è contenuto. Ma quando il Tutto passa da ciò che è «in sé» al «per sé», viene meno qualsiasi ambiguità che esso sia un oggetto (quantunque immenso) che abbia al di fuori di sé le innumeri coscienze particolari; il Tutto «per sé» non è in alcun modo una sostanza *data* ma è un «sé», una soggettività universale, l'assolutezza di un atto all'interno nel quale esiste, vive ed opera tutta la possibilità creatrice che con la soggettività stessa si mescola e coincide. In altri termini si può affermare che si tratta di una interiorità piena e totale, di una ipseità assoluta in cui essere, *dover-essere* e l'atto mediante il quale tale essere si fa sono perfettamente uniti nel medesimo tempo e piano. Questo Atto totale, interiore e soggettivo, non è da immaginare come chiuso nella propria assolutezza; come si è detto, il suo essere «causa di sé» apre piuttosto lo spazio di una trama nella quale tutto è creato; l'ipotesi e l'attuazione della partecipazione trae da questa ipseità assoluta la possibilità, per ciascun «io» particolare, di dirsi, di affermarsi, in una «cooperazione dinamica a uso ideale che non si cessa di promuovere».⁶⁴

Cosa si può dire in ultima analisi di siffatto Atto che è perfettamente puro, cioè semplice nella sua ragione d'essere, che è coscienza e volontà assoluta? Spiritualità pura, soggettività pura, esso è da considerarsi come una vera e propria persona: l'Atto è insieme una persona e la sorgente di ogni esistenza personale. La relazione tra l'ipseità assoluta e l'io individuale non si realizza però in una partecipazione a qualcosa che è già fatto; la compiutezza dell'Atto non coincide, come il termine stesso indi-

63. *De l'Acte*, p. 147.

64. Cfr. *Ibidem*, p. 174.

ca, con una staticità nominale dalla quale l'io attinge la sua esistenza individuale, non è un principio astratto ma una realtà personale, una vita reale ma nell'eterno movimento creatore *in cui* l'io continuamente accade e nasce⁶⁵ mentre l'Atto stesso eternamente rinasce e si attua: «Car c'est le propre de l'acte pur de ne pouvoir être confondu avec aucun acte participé précisément parce qu'il lui est présent et ne cesse de le rendre possible, mais de telle sorte qu'il y a entre eux un aller et un retour, un circuit ininterrompu qui fait que l'un ne cesse d'offrir son efficacité et l'autre d'y puiser et de la mettre en œuvre».⁶⁶

L'Atto puro, intelligibile ed autosufficiente, infinita generosità, crea e dà vita agli esseri finiti, offrendo loro tutta la libertà e la capacità creativa affinché essi possano partecipare, con il loro atto, alla realizzazione (e in qualche modo *creazione*) di sé e tendere continuamente alla meta, vale a dire all'accrescimento sempre nuovo e continuo della conoscenza e del rapporto con l'Atto. Non c'è mai, si è detto, il pericolo che tale partecipazione apporti una mancanza né alcuna riduzione a questo Atto; il fatto che l'essere vi sia iscritto non è neppure mai equivalente ad una identificazione né ad una adesione totale, che renderebbe nullo l'intervallo — imprescindibile — in cui l'essere particolare partecipa alla vita dell'Atto puro.

Nell'esperienza della libertà e della partecipazione all'Atto, attraverso la quale la vita *mi* si dà, attraverso la quale si edifica l'essere personale, l'io si scopre e diviene una persona. Si tratta senza dubbio di un cammino senza fine; poiché non accade mai una coincidenza terminale e piena tra l'attività dell'io e l'attività — per definizione pura e totale — dell'Atto, la persona che mi scopro ad essere è la persona che continuamente devo cercare.

1.6. ATTO E AZIONE, INTERIORITÀ ED ESTERIORITÀ

Lavelle conduce una attenta analisi in merito alla distinzione tra atto e azione. Volendone accennare un primo principio, è possibile affermare che se è vero che l'atto — finanche l'atto partecipato — possiede una in-

65. Cfr. *Ibidem*, p. 132.

66. Cfr. *Ibidem*, p. 132.

sita unità, una costante *somiglianza* con sé stesso,⁶⁷ è altrettanto vero che l'esperienza della partecipazione si compie mediante una molteplicità di differenti azioni, le quali si realizzano nel tempo e nello spazio, attraverso determinazioni oggettive, sempre a partire dal soggetto che le compie, in relazione ad una certa materia e agli ostacoli che l'azione deve attraversare per esercitarsi. Compito e interesse di quella *dialettica della partecipazione* di cui si è discusso è indagare e descrivere il rapporto tra la pluralità e l'unità dell'atto puro.

Il primo problema concerne la possibilità di una compresenza dell'atto — che si è descritto come intero e sempre identico a sé medesimo — e la provenienza in questo della pluralità degli esercizi. Ne consegue l'ipotesi che tale provenienza sia da rintracciare in una sorta di passività capace di *rompere* l'unità dell'atto, introducendo in tal modo in esso le determinazioni particolari. Questo esprimerebbe il passaggio dall'atto all'azione. Parlare di atto, al contrario dell'azione, vuol dire esprimere un concetto a suo modo *semplice*, immateriale, che non ha durata divisibile poiché per esso non si parla (coma per l'azione) di continuità ma di istantaneità, di presenza. L'atto supera il tempo e la resistenza che all'azione è richiesta, ha in sé origine e fine. L'atto realizza (e nell'atto si realizza) «une unité de notre être qui est si plénière qu'elle est comme une entrée dans l'Être pur, qui ne comporte lui-même ni pluralité d'éléments, ni pluralité de moments [...]».⁶⁸ Nell'atto accade il compimento di quel *dialogo* che la soggettività sperimenta tra ciò che è e ciò che è *chiamato* ad essere, a cui risponde.

L'azione non possiede invece indivisibilità, e rappresenta infatti il «punto di sutura tra gli atti che è sempre trascendente ed il fenomeno che non avrebbe spuntato di sostegno senza lei»; è l'espressione di ciò che il soggetto è, e necessaria alla costituzione dell'essere personale (poiché attraverso l'azione si compie la partecipazione) e della comunicazione tra tutti gli esseri. Il passaggio dall'atto all'azione è, in altri termini, il

67. È propria dell'atto la sua identità *eterna*, sempre presente: «L'éternité même de l'acte se manifeste d'abord par une présence qui ne peut jamais nous manquer, bien que nous lui manquions souvent, et qui est précisément la présence infinie de l'esprit à lui-même, ensuite par cette découverte que tout acte que nous accomplissons, nous pouvons le répéter indéfiniment» (*Ibidem*, p. 363).

68. *Ibidem*, p. 364.

passaggio ad un «atto individuale in un universo reale»: l'azione possiede allora, contrariamente a quanto una metafisica dell'Essere o dell'Atto puro potrebbero di primo acchito far supporre, piena e necessaria dignità, poiché è sempre in una realtà e mediante una realtà specifica che la soggettività scopre e realizza il rapporto con l'Assoluto: «L'acte ne peut être participé qu'à condition de devenir action. De telle sorte que le seul moyen que nous ayons de gagner le Ciel, c'est de passer d'abord sur la Terre». ⁶⁹

Si è descritto l'atto come interiore a sé; tuttavia, in relazione agli individui particolari, è necessario che vi sia una sorta di opposizione tra interiorità ed exteriorità, esattamente quella opposizione, quella *imperfezione* che sorge nell'atto della partecipazione; in caso contrario, l'atto resterebbe chiuso nella coscienza soggettiva, incapace di interferire nella realtà. Esattamente tale *compromissione* segna invece la possibilità del suo arricchimento, della sua verità; nel passaggio dall'atto all'azione, dall'intenzione al fatto, dal potere all'attualità si concretizza la conoscenza di sé medesimi e della propria coscienza, l'adesione al mondo e all'essere intersoggettivo, il *possesso* — inteso nei termini di rapporto e *solidarietà* — con l'universo intero. Ogni potenza che restasse contenuta nell'atto senza esprimere la propria efficacia (efficacia *storica* e creativa) impedirebbe l'inizio della formazione finanche individuale, il cammino della coscienza verso la responsabilità di sé e del tutto.

Si comprende allora che l'azione, quantunque contingente e limitata, è occasione della conversione dell'intenzione in azione, della fattualità dell'esperienza, che lascia insorgere tanto il rischio quanto l'avventura dell'io, e più propriamente di un io che interpella e si lascia interpellare dal mondo e dal tempo; da essa nasce quella che Lavelle definisce una «emozione straordinaria», l'«importanza privilegiata» della soggettività che, in luogo di misurarsi e misurare, si fa esistente, esteriore e, dunque, reale, poiché si «s'inscrit dans le monde et qui devient visible pour tous». ⁷⁰ Ed esattamente in tale passaggio e al principio di tale conversione si gioca la libertà soggettiva, la capacità e la volontà di legare la propria esistenza all'esistenza del mondo.

69. *Ibidem*, p. 365.

70. *Ibidem*, p. 367.

È illusorio concepire la partecipazione sotto il segno di una sorta di spontaneità o di un automatismo, poiché il *dato* della realtà, il fatto che questa esiste, non è di per sé *significativo*, umanamente portatore di valore, se non nell'istante in cui la libertà si muove verso di essa, in cui vi stabilisce una relazione individuale, in cui la realtà diventa la *mia* realtà, una realtà fatta *per me*. Ma come avviene la partecipazione ad una realtà che di fatto ci precede, eppure necessitante dell'iniziativa personale di ciascuna libertà? Ciò accade perché — si è visto — se si partecipa sempre ad un atto, l'unica modalità è acconsentire ed *esercitare* tale atto. La mera contemplazione o la passiva constatazione della realtà non ne istituisce un valore soggettivo; nell'opera solo è raccolto il potere spirituale di cui l'azione è strumento.

Or l'action brise la solitude de la subjectivité; elle est une pénétration à l'intérieur du réel: elle réconcilie l'homme et l'univers. Car elle réalise l'unité entre les différentes puissances de la conscience, qui jusque-là étaient en conflit les unes avec les autres, et les subordonne toutes à une même efficacité, où elles s'accordent entre elles de manière à constituer par leur exercice l'unité d'un même univers.⁷¹

L'azione si configura al contempo come l'espressione dell'io e il suo superamento, limite e strumento per la realizzazione dell'atto; in essa si esprime l'essere particolare, la natura individuale che, però, subito viene superata, poiché ogni azione è a suo modo il segno della relazione vivente con l'Assoluto da cui dipende, in cui trova il suo sostentamento profondo. L'azione si fa dunque rappresentazione della natura e dell'essenza della soggettività, strumento della partecipazione e del rapporto con le cose. Nell'azione si compie allora il passaggio dalla separazione tra l'io e il mondo alla sua conquista, alla sua *appartenenza* da parte del soggetto.

La differenza tra l'atto e l'azione è che il primo si dà interamente a sé stesso, si è visto, prima ancora delle sue parti; nell'azione, al contrario, ogni parte esprime sempre la sua insita mancanza e il suo limite, poiché accade nell'intervallo e in esso progredisce; l'azione è perennemente in rapporto con qualcosa che ci è *donato*, vale a dire l'Essere stesso, l'Atto stesso, la possibilità stessa di agire. Per questo motivo l'azione sembra possedere una certa contraddittorietà, come pure la partecipazione ap-

71. *Ibidem*, p. 367.

pare, poiché manifesta ciò che contemporaneamente *fa*, è al contempo un'uscita ed un ritorno, applicazione e realizzazione: «nous permet de nous étendre et de rayonner autour de nous, et pourtant ramène tout à nous. Elle réside dans un enrichissement et dans une conquête, et pourtant elle nous oblige à nous livrer et à nous donner». ⁷²

Avviene qui la straordinaria esperienza di quella *rottura* con sé stessi, di quella perdita di sé che è già allargamento della coscienza, condizione affinché essa rinasca; scoprire i propri limiti equivale allora a intravedere le stesse profondità misteriose e celate, uscire dall'esteriorità e rientrare nella soggettività come finalmente cosa propria. L'esperienza dell'atto è esattamente l'esperienza della liberazione, della conquista dell'interiorità infinita che è distante ogniqualevolta si tenta di afferrare ed afferrarsi, possedersi fuori da una relazione di piena donatività ricevuta e restituita.

Car sortir ainsi de ce moi limité, séparé, insuffisant, étranger à lui-même et au monde, c'est pénétrer dans un Soi illimité, ouvert, surabondant, qui est l'intimité parfaite où le moi se découvre enfin dans la source qui le fait être, dans la vocation qui lui est propre, dans son rapport avec les autres êtres qui ont des vocations différentes et pourtant solidaires. ⁷³

L'atto è per l'azione origine e margine ideale; se nell'azione vi è sempre opposizione tra due poli contrari, cosicché essa possa costituire l'espressione della preminenza dell'uno sull'altro; questa cerca di ricalcare l'atto, di essergli simile; ma nell'atto c'è piena identità di essere, identità di cui l'azione è sempre mancante. Così, è logicamente possibile che vi siano azioni «mancate», ma certamente non atti mancati, poiché «essere» è sempre «essere in atto», e viceversa. Se l'azione può sfuggire, appena la si compie, ciò non avviene per l'atto, che si è detto essere generatore di sé stesso e del tempo; l'atto non può che ritrovarsi sempre. All'unità piena dell'atto è solo il soggetto che può sfuggire, eludendolo (o meglio, tentando di eluderlo) e perseguendo le azioni contingenti: «C'est cette inversion du rapport de moyen à fin qui forme la différence la plus remarquable entre l'acte et l'action. Il ne peut rien y avoir dans l'acte qui soit extérieur à lui; il s'achève en lui-même dans une perpétuelle délivrance

72. *Ibidem*, p. 368.

73. *Ibidem*, p. 369.

spirituelle à laquelle l'action ne parvient jamais [...]». ⁷⁴ La stessa espressione dell'«atto di presenza», rileva Lavelle, è «umile» quando la si intenda in nesso con la mera presenza del corpo, ma manifesta tutta la sua potenza quando coinvolge l'essere totale, lo spirito. In questo caso, fare atto di presenza vuol dire assumere su di sé la responsabilità per il proprio essere e per il mondo, nei confronti di tutto.

L'azione ha sempre il carattere di esteriorità, mentre l'atto possiede ed offre lo stato interiore; l'azione sfugge, non appena si è compiuta; ⁷⁵ al contrario, l'atto si dà come una «presenza ritrovata», poiché esso genera il tempo, coincide con lo spirito stesso che è sempre infinito e infinitamente unito, non si sfalda né si disgrega nel fine della volontà o dell'intelligenza. Questi sono per l'atto i veicoli di quel continuo ritrovamento di sé. Si intuisce allora che il vertice, l'atto ideale è quello di contemplazione, che nulla comprende se non sé medesima; in esso emerge con evidenza la totalità (unita) che tutte le azioni di intelligenza o della volontà esprimono separatamente; se nell'azione è necessario lo iato, l'intervallo tra la conoscenza e la volontà, affinché la possibilità divenga attuale, nell'atto l'attualità è costantemente presente: non vi differenza tra conoscenza e volontà.

L'azione è la modalità attraverso la quale l'atto si manifesta, al contempo superandola; la prima non può mai essere scissa e considerata distintamente dall'atto che la rende possibile. Tuttavia, ciò che ci appare può essere talvolta giudicato sotto l'idea di atto, talaltra sotto quella di azione. Interrogandosi su quale sia il discriminante di questo giudizio, è possibile identificare la differenza in ciò che prima è stato accennato: se in ogni processo e stato vi è un nesso tra finito ed infinito, il carattere peculiare dell'azione è la finitezza, alla quale l'infinito è «subordinato». Il contrario accade nell'atto, che si è detto pieno e perfetto: in esso la «presenza totale» e attuale dell'infinità costituisce origine e tessuto della sostanza. L'azione tende ad un fine particolare ed utile; l'atto è sempre la

74. *Ibidem*, p. 370.

75. «L'action meurt dans le succès même qu'elle vient d'obtenir; mais l'esprit qui l'abandonne pour ainsi dire à elle-même retrouve par sa médiation une opération pure qu'il n'aurait pas pu accomplir autrement. Dans la participation, comme on l'a montré, les actions imitent encore l'acte et cherchent, au delà de la fin qu'elles visent, à le produire» (*Ibidem*, p. 372).

traccia di una soggettività spirituale,⁷⁶ di cui l'azione diviene segno manifesto ed esteriore.

Si è soliti concepire l'atto come il potere, la potenzialità del fare; tale è la ragione per cui, pur considerando la differenza tra atto e azione, si percepisce sempre una sorta di attesa che dall'atto derivi un effetto particolare e visibile, oggettuale, che renda l'atto stesso comprensibile e giudicabile. E, ancora, da ciò si evince il motivo per cui l'atto è percepito dalla coscienza come costantemente creatore; a partire da esso, dall'atto puro, appare dal nulla il mondo, l'uno o l'altro fenomeno particolare. Lavelle torna a sottolineare che non vi sarebbe alcuna creazione senza partecipazione, e viceversa. Le due si coimplicano incessantemente. Poiché non vi è oggetto che per un soggetto, sarebbe inverosimile immaginare la creazione di un oggetto che semplicemente viene creato dall'atto corrispondente che ne è all'origine; il lavoro sembra dunque consistere nel comprendere e mostrare come la coscienza partecipi all'atto puro senza tuttavia essere atto puro, essendo limitata dagli oggetti ai quali essa si riferisce. Così come per quel che concerneva il rapporto tra Atto assoluto e atto particolare, emerge qui l'elemento «essenziale» dell'atto, vale a dire quello di essere generosità pura; questa essenza, questa natura spiega ragionevolmente perché la partecipazione si rende possibile e persino *necessaria*. L'atto assoluto è per sua natura partecipabile; allo stesso tempo, gli oggetti stessi possiedono un «principio di intelligibilità» che è sempre veicolo della relazione, del dialogo, del contatto tra l'atto puro e l'atto particolare.

On ne peut donc pas considérer sans une émotion métaphysique incomparable les deux aspects opposés de l'acte créateur dont chacun de nous fait sans doute l'expérience à chacun des instants de sa vie: à savoir que nous sommes créés, mais seulement dans une possibilité que nous avons reçue et qu'il nous appartient de mettre en œuvre afin de nous créer nous-mêmes par un acte personnel et toujours nouveau. De telle sorte que, si toute créature est solitaire, elle est en même temps une solitude rompue; du côté de Dieu, par la communication qu'il fait de lui-même, par un appel qu'il ne cesse de nous faire, de notre côté, par une communication que nous ne ces-

76. Per chiarire la distinzione del carattere proprio dell'atto e dell'azione Lavelle prende in prestito il caso del linguaggio religioso, ed in particolare dell'«atto di fede» nel quale — afferma — il termine «atto» definisce non già la generazione di un elemento nuovo, ma la disposizione interiore verso l'infinito che irrompe e riempie la coscienza (Cfr. *Ibidem*, p. 373).

sons de recevoir, par une réponse que, en se servant de l'intermédiaire du monde, il ne cesse de nous donner. Dire que le monde est infini, c'est dire que l'intervalle qui nous sépare de Dieu ne pourra jamais être rempli (ce qui risque de nous décourager), mais aussi qu'il n'y a rien qui ne puisse un jour nous être donné (ce qui nous remplit d'une espérance inépuisable). Nous ne tombons pas ainsi dans l'erreur du panthéisme pour lequel le monde n'est pas l'effet de l'acte créateur parce qu'il en est la limitation. La limitation existe, il est vrai, dans les consciences particulières, mais comme la condition qui leur permet de se créer elles-mêmes: ce n'est que pour elles qu'il existe un monde. Et bien qu'elles n'ajoutent rien à l'acte absolu et qu'elles ne puissent subsister qu'en lui et par lui, elles sont en lui l'expression, non pas d'une restriction de son essence, mais de son jaillissement même (comme on le voit dans l'amour qui est toujours un et intérieur à soi, bien que sa vie et sa croissance soient de s'offrir toujours en partage.) Chacune d'elles de son côté trouve dans le monde qui est devant elle, non point un obstacle qui arrête et divise son élan, mais l'objet et la marque de son propre développement. Seulement le propre de l'acte pur est de donner toujours. Tandis que le propre de la conscience particulière est de toujours recevoir, puisqu'elle reçoit d'abord la puissance de donner, ensuite et précisément selon la manière même dont elle exerce cette puissance même de donner, tous les biens qu'elle est capable de désirer.⁷⁷

Si può dunque concludere che partecipazione non esclude in nessuna guisa la creazione, ma anzi la rende intelligibile e fruibile.

77. *Ibidem*, pp. 374-375.

2. L'INTERVALLO. IL PIÙ GRANDE RISCHIO, LA PIÙ GRANDE PROMESSA

2.1. L'APPARTENENZA ALL'ESSERE. IL DATO DI FATTO DELLA PARTECIPAZIONE

Nell'alveo di una profonda conoscenza dell'intera storia della filosofia, dei grandi problemi che la hanno permeata e delle esigenze filosofiche (e certamente antropologiche) del tempo in cui porta avanti i propri studi, Lavelle conduce un'attenta analisi — della quale alcuni aspetti sono stati delineati — che potremmo (e che è stata) a buon diritto riaffermare come una «filosofia della partecipazione», una metafisica della partecipazione, volta a comprendere la relazione tra atto puro e atto partecipato. Se la questione dell'Essere e dell'Atto¹ è centrale e fondamentale nella sua speculazione, il problema e la realtà della partecipazione, che proprio dal concetto lavelliano di Essere deriva, non ne è in nessun caso scindibile. Essere, io, partecipazione sono termini che campeggiano per l'intero arco dell'opera lavelliana.² L'interesse per la partecipazione è legato a doppio filo alla concezione di essere come atto. Tale atto non costituisce la determinazione di una proprietà dell'Essere, ma piuttosto la sua essenza, la sua intimità profonda.³ Non si tratta qui di una concezione — come certa tradizione ha sostenuto — per la quale la sostanza costituisce il riferimento delle qualità: si avrebbe in tal caso un Essere distinto dagli atti che compie e dalle modalità mediante le quali si realizza, e ciò è per Lavelle impensabile. L'essere agente è costituito dall'atto stesso che lo fa

1. Cfr. tutta la seconda parte del primo libro di *De l'Acte*, che è dedicata ai rapporti dell'essere con l'atto.
2. Il termine «partecipazione», centrale nella filosofia di Lavelle, vede la sua apparizione sin da *La dialectique du monde sensible*; trova in *De l'Être* e ne *La présence totale* ampie occorrenze, ma il culmine della riflessione sulla partecipazione è certamente da ricercare in *De l'Acte*, capp. X-XI. Un'analisi articolata del concetto lavelliano di partecipazione è invece rintracciabile in Amalia De Maria, *L'antropologia di Lavelle*, G. Giappichelli, Torino 1976.
3. La definizione dell'essere come atto è in assonanza con la qualificazione dell'essere come interiorità spirituale, che emerge nella parte conclusiva di *De l'Être*.

essere e cioè «da un atto che si confonde con il suo stesso essere», ⁴ Se l'Essere puro è Atto puro la nostra partecipazione all'essere si identifica con una *cooperazione*: non vi è partecipazione nei termini del legame tra una parte ed il tutto, ma come il nesso e il rapporto tra un atto e l'Atto, il quale si compie certo in sé ma al contempo nell'atto partecipato e mediante esso, che conferisce a quest'ultimo una responsabilità totale e una corresponsabilità verso sé stessi e verso l'universo, il mondo.⁵ La partecipazione è l'esperienza iniziale dalla quale tutto dipende poiché da essa tutto deriva, in un esercizio incessante di creazione, nascita e co-nascita, adesione e abbandono, e — in ultima analisi — di arricchimento infinito.

Dall'analisi condotta per il corso di *De l'Être* emerge dunque l'idea di un Essere-da-vivere; la partecipazione è esattamente la modalità di questa vita, della nascita della libertà e della comunicazione della unità dell'Essere. La condizione prima di questa esperienza concreta, si è detto, è una intuizione *primitiva* dell'Essere; di fronte alla possibile obiezione sul modo in cui l'esperienza pura, la metafisica dell'essere possa coincidere con una «esperienza» soggettiva, è possibile ribadire che l'orizzonte lavelliano è sempre comprensivo e rivolto al concreto vivente, alla realtà sperimentabile e sperimentata da ciascun uomo; ciò è confermato dal fatto che l'esistenza consiste e non può prescindere dalla relazione dell'io con l'Essere puro, vale a dire con l'atto che l'io scopre e che scopre esso stesso di essere esattamente nella partecipazione.⁶ La matrice di tale esperienza, si è detto all'inizio di questo studio, consiste in due *emozioni* fondamentali: «la *première*, issue de la découverte de ce miracle permanent de l'initiative par laquelle je peux toujours introduire quelque nouveau changement dans le monde, [...] et la seconde de la découverte de cette présence toujours actuelle dont je ne réussis jamais à m'éva-

4. *De l'Acte*, p. 66.

5. *Ibidem*, p. 165.

6. In merito alla genesi e alle qualità della metafisica lavelliana, sembra non emergere un debito verso la tradizione ontologica, né per la prospettiva aristotelica della filosofia prima, né si identifica con il problema della sostanza di Cartesio, nonostante Lavelle possieda evidentemente la conoscenza di ciascuna di queste posizioni; tuttavia è doveroso riconoscere l'influenza più diretta e un legame con la teoria platonica della partecipazione. Ma se per Platone la partecipazione è il legame tra mondo sensibile e mondo intelligibile; per Lavelle la partecipazione si configura piuttosto come dinamismo, creazione.

der [...]».⁷ Continua a chiarirsi l'idea secondo la quale all'origine della esperienza umana della presenza totale c'è dunque una intuizione originaria, un *frémissement*, un fremito immediato che precede ogni speculazione che la filosofia può sostenere ed ogni concetto che l'uomo possa comprendere; in questa vibrazione d'essere è al contempo riconosciuta la Presenza e la partecipazione dell'io alla totalità.

L'idea di partecipazione non è certo nuova nella tradizione filosofica. Nella prospettiva lavelliana si rintraccia una eco sia parmenidea che platonica. Il problema di Parmenide era dimostrare che l'Essere era statico e immutabile; Platone sottolinea l'esigenza e la realtà della partecipazione come il veicolo che garantisce il nesso tra il mondo dell'Essere e il mondo dei fenomeni: fare il bene equivale a partecipare dell'Idea del Bene. Lavelle sembra fare un ulteriore passo: la partecipazione, che egli vede coincidere in Platone con l'imitazione, perderebbe il suo carattere proprio se non si ammettesse che essa sia capace di una vera e propria costituzione del proprio essere, mediante l'azione, l'atto che crea la nostra essenza. L'esistenza non può essere concepita come qualcosa di statico, poiché essa presuppone un continuo progetto, un movimento continuo di uscita da sé. L'imitazione, che giustifica il rapporto tra intelligibile e sensibile, sembra mancare di un fattore nella esplicitazione del problema dell'esistenza. Tale fattore è l'iniziativa che rende la partecipazione possibile, il fattore *creativo*. In ciò consiste l'originalità e lo spessore dell'idea lavelliana di partecipazione, che fonda la sua fattura sulla necessaria concezione di un Essere che è Atto, dunque movimento; da ciò una concezione della partecipazione in termini di *attività*, che tende ad un atto costantemente rinnovantesi e non ad una idea, e che concerne in primo luogo la determinazione della relazione «entre le soi et le moi», relazione che non si può pensare fuori da una caratterizzazione dinamica.

Si è detto che l'Essere non è un dato, ma un atto che si ricrea eternamente, una sorgente identica e continuamente nuova; esso dunque non è suscettibile di essere esaurito o ridotto in alcun modo dalla partecipazione.

7. *De l'Être*, p. 9.

Le propre de l'être pur est de se faire lui-même éternellement. Et c'est cet acte qui fonde l'unité du monde. Mais on peut dire que le monde se refait perpétuellement par chaque acte de participation. C'est pour cela aussi qu'il ne peut point être considéré comme la somme de toutes les parties qui le forment et que l'acte de participation est incapable de le diviser.⁸

Nella filosofia di Lavelle i termini «io», «atto», Atto puro, partecipazione, sono dati fin dall'inizio, perché frutto di quella intuizione iniziale e permanente. La natura della partecipazione ci appare sotto un duplice aspetto: quello di una ricezione e quello di un contributo, che si esplicano nella partecipazione «a» o nel partecipare «di»; ciò deriva dalla prospettiva in cui vediamo l'Atto puro, partecipato, e l'essere finito che ne partecipa. L'essere particolare che partecipa prende parte, attinge tutto dall'Essere che fa da sorgente (infinita). Ma il rapporto tra l'Essere puro e l'essere finito sembra sciogliersi nella concezione di una partecipazione dinamica ad un Essere altrettanto dinamico, i cui due termini sono l'Atto puro e l'atto partecipato, divisi da un intervallo necessario a rendere possibile l'essere e il movimento della partecipazione. La metafisica deve descrivere tale dinamismo e le sue possibilità.

Ogni essere partecipato, partecipando all'atto, la cui efficacia è infinita e mai mancante, dà avvio ad una iniziativa che gli è propria, inconfondibile, capace di portare un contributo e un mutamento nel mondo e nella propria vita, pur non mutando mai la configurazione dell'Atto, che resta invariabilmente unitario, semplice nella sua perfezione. L'Atto è «l'infinito della possibilità», continuamente e concretamente e *vitalmente* donato affinché venga ricevuto e attualizzato secondo la possibilità individuale;⁹ nella partecipazione avviene questa attualizzazione e la coscienza della infinita possibilità che a ciascuna soggettività è data. Non si riesce a penetrare nel *segreto* della partecipazione se ne si elude la necessità, o se si dimentica che l'unica posizione adeguata è quella di riconoscersi atti donati, sempre bisognosi di tendere alla realizzazione, in un costan-

8. *De l'Acte*, p. 164.

9. Cfr. *Ibidem*, p. 87.

te rapporto con l'Assoluto che non è mai riducibile all'io,¹⁰ e dunque con l'umiltà e la decisione che la partecipazione esige.

Nell'esperienza della partecipazione l'io costituisce l'esistenza che gli è propria, dal momento che l'io nasce nel momento in cui «la présence de l'être devient notre présence à l'être»¹¹ o, ancora, nel momento in cui l'io, opponendosi all'essere, contemporaneamente si coinvolge in lui. Se il distacco dall'essere è necessario per poter dire io, bisogna riconoscere che questa distanza non segna una disgiunzione, poiché con essa nasce la partecipazione:

La participation m'interdit par conséquent de faire du monde un spectacle pur; ou, du moins, il ne peut pas être cela seulement, car l'activité spectaculaire elle-même introduit quelque chose de nouveau dans le monde, qui est ce spectacle même tel qu'il est représenté. Le caractère fondamental de la participation, c'est de définir une initiative qui m'est propre et par laquelle je constitue dans l'Être ma propre réalité, grâce à un acte absolument personnel, mais qui est tel pourtant que, dès qu'il s'exerce, il fait apparaître son corrélatif qui est le monde.¹²

Ciò rivela quindi di non essere un atto primo. È opportuno domandarsi in che senso Lavelle intenda il *primato* della partecipazione: non si tratta in effetti di una esperienza iniziale in senso meramente temporale, poiché, essendo eterna, trascende il tempo e non ne è condizionata; questo inizio è precisamente lo stesso che sottende l'intera esperienza dell'Essere, l'intera esperienza dell'Atto nella quale ogni atto personale si instaura e ha inizio. Si intuisce allora che la partecipazione non può che seguire il richiamo alla stessa eternità; appartenere all'Essere e prenderne parte porta con sé la scoperta di un Atto che è comune ad ogni «io». Questa appartenenza, si vedrà meglio, coincide con il *sentimentos* della gioia; tuttavia la percezione inizialmente ondivaga dell'Essere o di un Essere che si *propaga* nel momento in cui si dice «io» è l'origine di una pari percezione

10. «Il n'y a que deux philosophies entre lesquelles il faut choisir: celle de Protagoras selon laquelle l'homme est la mesure de toutes choses, mais la mesure qu'il se donne est aussi sa propre mesure; et celle de Platon qui est aussi celle de Descartes, que la mesure de toutes choses, c'est Dieu et non point l'homme, mais un Dieu qui se laisse participer par l'homme, qui n'est pas seulement le Dieu des philosophes, mais le Dieu des âmes simples et vigoureuses, qui savent que la vérité et le bien sont au-dessus d'elles, et ne se refusent jamais à ceux qui les cherchent avec assez de courage et d'humilité» (*De l'Être*, p. 36).

11. *La présence totale*, p. 44.

12. *De l'Acte*, p. 167.

di angoscia, che altro non è se non la coscienza negativa della nostra partecipazione all'Assoluto: «L'angoisse est le sentiment personnel de notre participation à l'Être considéré sous l'aspect de la déficience: non seulement elle rassemble en elle la triple intuition de la douleur, de la mon et du temps qui nous menace et nous fuit tout ensemble, mais encore elle situe notre vie sur le tranchant d'une lame entre l'être et le néant». ¹³ Da un unico ed identico Atto ha sostentamento l'esistenza soggettiva e l'esistenza di tutto; questo atto, Dio, *Soi universel*, è vita indivisibile, che trascende la coscienza ma che ne è sempre immanente; è la radice della partecipazione attraverso la quale (ci) si offre il proprio essere e lo spettacolo del mondo. Ciò non equivale all'annullamento dell'angoscia, ma questa si muta nell'espressione della tensione e della speranza:

Il y a dans l'âme une angoisse dont on peut dire qu'elle crée en nous une crainte, une douleur toujours proportionnelles à l'espoir et à la joie que nous sommes capable de nous donner. Telle est l'expérience pleine et parfaite que nous avons de l'infini et qui fait que l'infini ne serait pour nous qu'un rêve indéterminé et innocent, si sa face négative venait tout à coup à lui manquer. ¹⁴

La pienezza dell'atto puro, inizialmente intuita o vaga, segna il margine di possibilità entro cui si colloca la partecipazione. Non è pensabile porre l'io come ciò che *mi* rivela il mondo perché questo io è già preceduto ed iscritto in un essere che consente di affermare «io sono». L'analisi attraverso la quale l'io si scopre è sottoposta ad una previa appartenenza all'essere; affinché il soggetto sia, occorre che sia anzitutto compreso e *avvolto*, in quanto individuo, nell'essere totale.

Nel secondo libro di *De l'Acte* viene tematizzata la cosiddetta *dialettica della partecipazione*, in opposizione alla dialettica dei contrari di Hegel: quella identità dell'io che pone ed è posto è ciò che sottende ogni momento della dialettica. Nella dialettica della partecipazione, per la natura stessa di ciò che questo secondo termine porta in sé, non c'è una contraddizione di passaggi dai quali si produce la preminenza di uno o dell'altro; vi è piuttosto una compenetrazione, una prorompente delle «pluralità di potenze» che tutto il reale sostiene e permette, da cui mai si ritrae. I contrari, le coppie di contrari non vengono qui escluse dalla

13. *De l'Être*, p. 249.

14. *De l'Acte*, p. 346.

considerazione, ma c'è sempre un privilegio di uno dei termini sul suo contrario, o ancor meglio il privilegio del termine positivo sul contrario negativo, che è esattamente la limitazione del primo: così la presenza supera l'assenza, l'universale il particolare, l'atto supera e richiama il dato, la libertà implica, nella sua positività, la necessità. Il «segreto della partecipazione» sta precisamente nell'intervallo — più avanti meglio analizzato — che si crea tra i termini opposti, necessario alla loro sussistenza, in cui uno dei due termini eccede sull'altro, e collocato sempre nello spazio di un termine più alto. La gioia e la vittoria della partecipazione non consistono nella negazione di un termine (di negazione) sull'altro: non di questo vive la dialettica lavelliana.

Elle ne pose pas par jeu des problèmes qui dans l'être même doivent être résolus pour que nous puissions les poser: ce jeu peut donner une double satisfaction à notre ingéniosité et à notre amour-propre, mais il nous dissimule l'expérience même que nous prenons de la vie, qui est un don que nous avons reçu et qui trouve dans l'univers la source à laquelle elle s'alimente, l'appui qui ne lui manque jamais, la réponse qu'elle ne se donne point à elle-même, mais qu'il ne cesse de lui donner si son attention est assez lucide et son consentement assez pur. C'est l'égoïsme qui élève l'obstacle devant nous, ce sont les désirs particuliers qui ne trouvent jamais en face d'eux une satisfaction toute prête.¹⁵

In quella pluralità di potenze — e dunque nella dialettica partecipativa — è anche compresa la presenza di altre espressioni della partecipazione, oltre a quella concettuale; è il caso della partecipazione affettiva, o della partecipazione estetica. Il dato comune è che tutte queste forme ineriscono alla partecipazione non escludendo nessuno dei contrari e dei poli opposti; anche per questo la partecipazione possiede, rispetto alle altre forme della dialettica, un carattere più comprensivo, capace di salvaguardare la complessità del reale. È esattamente nei confini di questa comprensione possibile e totale che per Lavelle si colloca la possibilità (anche di descrivere e concepire) il fenomeno, lo spazio, il tempo e la relazione di ogni coscienza con l'altra e con l'Atto puro.

Lavelle è convinto di poter conciliare la prospettiva dell'univocità dell'essere con quella della partecipazione, la cui necessità emerge con il passaggio dall'idea di essere a quella di atto, centrale in *De l'Acte*. Princi-

15. *Ibidem*, pp. 48-49.

pio originario, l'atto richiama all'esigenza di una inversione del rapporto tra essenza ed esistenza; occorre concepire l'esistenza come il veicolo per il raggiungimento della propria essenza. È l'esistenza a fare da possibilità per l'essenza, nella misura in cui l'essere (e l'essere personale) non è un ente immobile ma una progressiva conquista da realizzare; in questo senso l'essenza si configura come il risultato di questa attività di adesione, comprensione e attualizzazione di qualcosa che è già, e che tuttavia chiede di essere compiuto.

Qui è la radice del problema, nell'osservazione della filosofia lavelliana, della definizione di una struttura fondamentale dell'essere, dell'esistenza, della natura, dell'uomo stesso; la presenza o l'assenza di un fondamento ontologico che non equivale solo ad un principio di azione solleva in effetti un divario tra un'idea di partecipazione come collaborazione o come analogia all'essere stesso. Di conseguenza, emerge in questo ambito la necessità di chiarire la natura della creazione divina in riferimento all'attività e alla cooperazione che avvengono mediante l'atto umano. L'Atto puro, intelligibile ed autosufficiente, infinita generosità, crea e dà vita agli esseri finiti, offrendo loro tutta la libertà e la capacità creativa affinché essi possano partecipare, con il loro atto, alla realizzazione (e in qualche modo *creazione*) di sé e tendere continuamente alla meta, vale a dire all'accrescimento sempre nuovo e continuo della conoscenza e del rapporto con l'Atto. Non vi è mai, si è detto, il pericolo che tale partecipazione apporti una mancanza né alcuna riduzione a questo Atto; il fatto che l'essere vi sia iscritto non è neppure mai equivalente ad una identificazione né ad una adesione totale, che renderebbe nullo l'intervallo — imprescindibile — in cui l'essere particolare partecipa alla vita dell'Atto puro.

Da questo Atto puro tutto dipende, in esso solo è posta e sussiste e si realizza l'esistenza personale; e ancora in esso è posta — e non potrebbe non esserlo, non si potrebbe non ammettere, a meno di negare l'inestimabile e connaturale generosità *creatrice* dell'Atto puro — l'esistenza della infinita molteplicità degli esseri finiti. Questo è per Lavelle lo spirito assoluto: in esso accade lo stupefacente «avvenimento» della comunità, che parte dal riconoscimento dell'esistenza, mentre si scopre l'esistenza personale, che nel mondo vi sono altri esseri ed esistenze finite, che posseggono però la stessa iniziativa spirituale che si riconosce appartenente

a sé stessi; iniziative altre da sé, anzitutto per una separazione materiale, per il corpo che sempre segna una distanza, ma con le quali è possibile unirsi. Questo riconoscimento non avviene per un mero dinamismo *analogo*, vale a dire nell'attribuzione ad altri dell'intimità e della relazione con l'Atto che si intuisce per sé, ma nella coscienza che tale intimità e tale relazione continuamente ci «supera», nella quale il proprio essere è fondato quanto lo è quello degli altri. Non si assume dunque il concetto e l'esistenza dello spirito assoluto in virtù degli altri esseri, ma questi sono ammissibili solo in virtù dello spirito assoluto che tutto (e tutti) comprende.¹⁶ Se dunque l'io scorge nell'altro uomo una soggettività al contempo *trascendente* eppure comune, è possibile affermare che le relazioni tra gli uomini sono, a conti fatti, la relazione con Dio stesso; relazione dalla quale nessuno è escluso, e che rende al contrario ciascuno necessario alla «cooperazione» universale dei singoli individui e dell'umanità intera.

La dialettica della partecipazione porta allora con sé il legame dello spirito con tutto: con le idee, con le cose, con gli altri spiriti e con sé, pur rendendo necessario rammentare che proprio le cose e le idee sono il veicolo del rapporto tra l'uno e l'altro spirito, e che ciascuno spirito è veicolo del rapporto con lo spirito puro, al di fuori del quale sarebbe impossibile, per lo spirito soggettivo, persino pensare sé medesimo. La dialettica della partecipazione è, in altri termini, l'espressione concreta dell'interesse che sempre ha caratterizzato la vita e l'opera di Lavelle: l'orizzonte di una vera *comunione* tra gli uomini, di una reale unità umana e comunitaria sostenuta dall'unità in cui essa si colloca, vale a dire l'unità e la ineffabile unità divina; in essa, e dunque nel movimento dialettico che da essa trae origine, ogni aspetto è accettato e valorizzato, mai annullato, ma tutto collabora alla ricchezza della intera spiritualità che vive e si dà sotto la stessa verità.

È necessario considerare l'Essere sotto un duplice sguardo: l'Essere in sé e secondo i suoi rapporti con l'esistenza. Esistenza ed essenza sono nell'Essere congiunti; il carattere trascendente dell'Atto puro fa sì che la distinzione che noi operiamo sia semplicemente successiva e che l'opposizione emerga con l'analisi del principio dell'Essere in cui esse coin-

16. Cfr. *Ibidem*, cap. III.

cidono. Nell'Essere tutto è uno, e la rivelazione di esistenza e realtà accade solo mediante quella analisi. Esistere significa cogliere l'interiorità dell'Essere, cioè l'atto sempre identico e sempre nuovo della totalità. Essere, esistenza e realtà corrispondono a tre termini della partecipazione; Lavelle non concepisce tipi differenti di partecipazione, ma una sola partecipazione esaminata sotto aspetti diversi. Seguendo la concezione di un essere come atto, l'essenza viene a configurarsi come «esistenza dell'essenza»;¹⁷ ma nell'Essere totale, in cui non c'è la separazione (che sorge dall'istante della partecipazione) tra esistenza ed essenza, l'esistenza non si può concepire senza porre l'essenza, poiché nell'Atto puro l'essenza è esistenza. Il nesso tra esistenza ed essenza è dunque da intendersi in riferimento al termine di giudizio: se lo si osserva nella prospettiva dell'Atto puro oppure dell'io, il quale necessita sempre di un atto di partecipazione; si può sostenere che laddove vi è coscienza c'è esistenza, poiché l'esperienza dell'esistenza, è l'esperienza stessa della partecipazione. Attraverso quest'ultima l'atto particolare, separato per la sua limitazione da quello puro, sono messi in relazione, in un rapporto non astratto; la concretezza dell'esperienza partecipativa fonda la concretezza dell'intera metafisica lavelliana.

Per comprendere l'aspetto della partecipazione che è l'esistenza, è necessario rilevare che ad essa si perviene attraverso la coscienza, mediante una «attenzione interiore a sé» in cui la coscienza si cerca per trovarsi e per trovare il suo fondamento; la coscienza equivale, per Lavelle, ad un «dialogo da sé a sé». L'esistenza non si scopre al di fuori di questa interiorità, e la coscienza non è mai statica, ma sempre dinamica, un «invisibile» che *vibra*; essa non è da intendersi come l'elemento rischiarante di un essere che è da immaginare altrove, non è l'illuminazione dello spirito ma di questo è l'atto vero e proprio; «Le propre de la conscience, c'est de

17. Affermare che l'esistenza crea l'essenza non vuol dire, al contrario della prospettiva di Sartre, la negazione dei valori. Inoltre, se nell'esistenzialismo tedesco la libertà viene a configurarsi alla stregua della necessità, nell'orizzonte lavelliano questa non può di fatto corrispondere a nessun movimento automatico né fatalistico; l'agire soggettivo conosce l'angoscia ma non ne è dominato, poiché è sempre sostenuto dall'Assoluto, eternamente presente; la fedeltà a sé stessi, e dunque a tale assoluto, dà avvio ad una autentica libertà, orizzonte della comprensione e dell'accettazione della propria vocazione in cui si avvia e si attua il cammino della realizzazione personale. La libertà coincide sempre con una iniziativa personale e personalmente assunta, pari ad un nuovo cominciamento.

rompre l'unité du monde et d'opposer un être qui dit Moi, au Tout dont il fait partie: dans cet intervalle qui les sépare, elle produit l'incessante communication qui les unit, elle insinue à la fois la pensée, l'action et la vie». ¹⁸ Se la coscienza è un atto, anche il pensiero lo è, in un movimento incessante, identico ma sempre originale; la totalità dei propri pensieri non è però posseduta in sé. ¹⁹

È possibile individuare un'esistenza *oggettiva*, vale a dire quella attribuita al corpo e posta sotto la spontaneità e la natura, ed un'esistenza *soggettiva*, punto di maggior rilievo nella speculazione lavelliana. Come d'abitudine, non si trova qualcosa in questa speculazione che venga tralasciato né negato; nella riflessione sulla *vita* Lavelle rileva che l'individuo è anzitutto assoggettato al proprio corpo, e la conquista della vita spirituale — obiettivo dell'umana ricerca — avviene all'interno della vita materiale, biologica, naturale che si è ricevuta. La dimensione *naturale*, pur potendo configurarsi come ostacolo, è sempre mediatrice dell'inserzione nell'Essere, condizione della possibilità della vita spirituale. La libertà non può mai slegarsi dalla natura, poiché attraverso essa si avvia ogni possibile interiorizzazione e spiritualizzazione della soggettività, a partire dalla corporeità e dalla materialità in genere, nel perpetuo gioco di opposizione ed oltrepassamento di quella che Lavelle definisce «spontaneità istintiva». La spontaneità libera deve innestarsi su essa affinché l'atto puro diventi un atto partecipato: ²⁰ nell'assunzione della corporeità e della natura, alla libertà spetta il compito di conquistare lo spirito, di pervenire all'unità tra la soggettività e l'atto che si compie. ²¹

18. Cfr. Louis Lavelle, *La conscience de soi*, Grasset, Paris 1933, p. 3.

19. Esiste una indubbia vicinanza tra Cartesio e Lavelle, in special modo per il tentativo di questi di ricondurre l'esistenza al livello del pensiero; ma se per Cartesio l'io si identifica con una sostanza la cui caratteristica propria e l'essenza è sostanzialmente di pensare, Lavelle ribadisce senza esitazioni che la natura dell'io (e dell'io che pensa) è di essere un atto. Il pensiero si colloca in tale atto che va continuamente esercitato.

20. «Notre liberté ne peut la faire sienne qu'au moment où elle en devient indépendante et où elle cherche à retrouver la spontanéité spirituelle dont elle était seulement le véhicule. Ainsi la spontanéité instinctive peut être un intermédiaire entre la spontanéité de l'acte pur qu'elle capte en la mettant pour ainsi dire à notre disposition et la spontanéité libre qui doit se greffer sur elle pour que l'acte pur devienne un acte participé» (*De l'Acte*, p. 328).

21. Anche in questo caso si può scorgere la distanza di Lavelle dal panteismo: in quanto libertà creativa, la coscienza e la soggettività non si identificano con un oggetto statico dell'Essere; le coscienze libere si muovono per tramutare la spontaneità istintiva in spontaneità intellettuale.

2.2. UN IO COMPROMESSO CON L'ESSERE. INDIPENDENZA DALL'ASSOLUTO O DIPENDENZA DAL FINITO

Anche per quel che concerne il problema dell'«io», Lavelle rileva, ancora una volta, l'insufficienza tanto del sistema materialista quanto di quello idealista, sottolineando l'impossibilità di definirlo solo come oggetto o solo come atto. A nessuna di queste due dimensioni l'io è esaustivamente ed esclusivamente riconducibile: non lo si può porre sotto la definizione di oggetto perché, si è più volte ribadito, la scoperta dell'io consiste nello stupore della rivelazione di una iniziativa sempre nuova, della possibilità di introdurre un cambiamento nel mondo, al contrario degli «oggetti», tipici dello spettacolarismo che Lavelle rifugge. In una considerazione di mirabile bellezza ed originalità, in *De l'Acte*, egli descrive così la situazione dell'io che si scopre nella sua potenzialità creativa:

L'expérience avec laquelle commence tout à la fois l'émotion que la vie nous donne et la révélation de notre être propre, ne consiste donc pas dans le spectacle déployé devant notre regard et dont nous faisons nous-mêmes partie, mais dans la mise en jeu d'un mouvement que nous sommes capable d'accomplir, qui dépend de notre seule initiative, qui nous éveille à la conscience de nous-mêmes et qui, en changeant l'état du monde, nous montre l'empire même dont nous disposons. Dès que je suis attentif au pouvoir que j'ai de remuer le petit doigt, je répèterai cent fois ce geste avec le même émerveillement. A ce moment-là seulement je commence à saisir le réel par le dedans, c'est-à-dire dans l'activité même dont il dérive, qui formemmon être même et que j'ébranle ou que je retiens par une simple décision qui dépend de moi seul. Cependant le mouvement n'est ici que le signe et le témoin d'une activité plus secrète. Mais il suffit à montrer qu'au lieu de me trouver pris dans un devenir sans fin où je ne cesse de m'échapper à moi-même, je ne saisis au contraire ce que je suis que dans cet acte par lequel je m'arrache moi-même au devenir pour recommencer sans cesse à être, et sans lequel je ne percevrais pas le devenir lui-même. C'est là un acte de création qui est toujours un consentement à ce que je veux penser, produire ou être.²²

In secondo luogo non lo si può porre sotto la definizione del corpo, poiché le intenzioni e le possibilità di cui l'io dispone ed esplicita non sono sempre *materializzate*, e persino appaiono, in qualche caso, contrarie al corpo. Ancora, non lo si può definire con il pensiero, poiché l'io non è l'idea dell'io; l'io oltrepassa sempre sia il suo contenuto che la sua attivi-

22. *Ibidem*, pp. 10-11.

tà. Non è nel pensiero puro che l'io si rivela a sé stesso, ma sempre coinvolto e già *compromesso* nell'Essere:

Nous ne rencontrons jamais le moi dans une expérience séparée. Ce qui nous est donné primitivement, ce n'est pas un moi pur antérieur à l'être et indépendant de lui, mais l'existence même du moi, ou encore le moi existant, ce qui signifie que l'expérience du moi enveloppe celle de l'être et constitue une sorte de détermination de celle-ci. [...] L'objet de la pensée et son acte sont compris tous les deux à l'intérieur du même être. [...] il est mobile et évanouissant; c'est qu'il est en progrès incessant et se constitue seulement peu à peu; nous craignons toujours d'en donner une définition trop étroite et de le confondre avec un de ses éléments [...].²³

La relazione tra gli esseri partecipati e la soggettività infinita non coincide propriamente con quella tra il Tutto e la parte, ma piuttosto tra l'Atto puro e l'atto individuale e spirituale che ciascuno è. Il problema di questa relazione, vale a dire della partecipazione, equivale allora al problema della creazione. Si è detto che non si partecipa ad un essere chiuso, ultimato, ma sempre — con una partecipazione *creatrice* — ad un atto che è si compie e che spetta a ciascuno compiere.

On ne participe pas à une chose. On ne participe qu'à un acte qui est en train de s'accomplir, mais qui s'accomplit aussi en nous et par nous grâce à une opération originale et qui nous oblige, en assumant notre propre existence, à assumer aussi l'existence du Tout.²⁴

Possiamo affermare, dopo quanto osservato, che la partecipazione vera avviene nel libero esercizio di un'attività spirituale che è sempre ricevuta in dono, e, ancora più chiaramente, in una libera cooperazione alla attività pura stessa, che è sempre continuamente offerta e presente; ogni attività soggettiva consiste nella possibilità di esercitare una *potenza* ricevuta, e tutto ciò che la soggettività possiede attinge direttamente dalla inserzione nell'Assoluto. Si intuisce allora perché Lavelle non distingue mai la partecipazione dalla libertà; in tale presenza cooperante, ogni essere mette in opera la propria libertà rendendosi disponibile nei confronti dell'Atto e realizzando, condividendola, l'efficacia che in ogni istante gli è donata, nella costante tensione all'Atto che pur sempre lo

23. *La présence totale*, pp. 35-36.

24. *Ibidem*, p. 165.

trascende, non potendo oltrepassare il limite dell'intervallo, necessario alla partecipazione di qualsivoglia essere particolare.

Si può dunque osservare, nell'esperienza della partecipazione, l'emergere di una duplice trascendenza, che si può considerare *a priori* e *a posteriori*. Nel primo caso la si può intendere nella prospettiva di quella possibilità di agire e di essere che appartiene all'iniziativa tutta personale del soggetto; nel secondo caso, si parla del dato sensibile della realtà, frutto dell'azione degli altri esseri, non spiegabile e non riconducibile ad una creazione personale; seppur non ci sia altro che appartenga all'uomo al di fuori dell'essere che gli si impone nell'atto che egli compie, tale atto non può mai essere onnipotente, anzitutto per l'evidenza che, in tale atto, vi è la presenza della passività che è l'ostacolo; è con questo atto che l'io entra nell'essere, eppure non si può fare a meno di riconoscersi — si è già detto — inscritti in questo essere che sostiene il proprio atto e da cui sempre si attinge. Chi è capace di sostenere l'atto individuale e l'atto della totalità degli esseri personali, se non lo stesso Essere, cioè l'Atto assoluto? È solo tale Atto che è preminente rispetto a ciascun atto possibile, e che nella partecipazione si offre nella sua generosità infinita.

È anche nei confronti della relazione tra «io» e coscienza che Lavelle rintraccia l'impossibilità di una identità; il nesso profondo e l'inseparabilità dell'io dalla coscienza, offerta dalla sua intimità, non coincide però con la realizzazione dell'intimità assoluta; la coscienza è al contempo coscienza del Tutto — che fa dell'io un io separato e distaccato (ma non separato, poiché l'io richiama sempre, nella scoperta di sé, la scoperta dell'intimità e dell'efficacia di tutto l'essere) tale da poter dire «io»²⁵ — e sempre, necessariamente (altrimenti sarebbe nulla) coscienza personale, propria. La coscienza è dunque sempre l'attività dell'io nel suo dinamismo e ciò che lo supera, che esplicita il mondo con cui l'io entra in rapporto. Si rinviene dunque nell'io una attività ed una passività che né l'identificazione con l'atto né quella con il dato risolvono; in ambedue queste definizioni non vi è la possibilità conciliante che Lavelle instancabilmente persegue. Nella partecipazione, così come egli la ha intesa, emerge invece la giustificazione di una simile unità: attraverso l'atto

25. «Nous n'avons conscience de nous-mêmes qu'au moment où nous nous détachons du Tout» (*De l'Acte*, p. 342).

della partecipazione l'io sorge e si rivela a sé medesimo nella sua libertà e nella sua attività particolarissima; ma tale attività implica immediatamente una passività, vale a dire l'esigenza di un dato correlato, come il dato di un «io» donato a sé stesso, del tutto individuale e particolare. Questi è però incapace di darsi da sé l'attività che è chiamato a compiere, alla luce della quale egli può (e deve) trasformare il mondo, porne una rappresentazione, realizzare la conoscenza e l'azione.

La partecipazione, possiamo dire ancora, è una esperienza originaria, che precede ogni differenziazione di sentimento e intelletto, pur fondandoli. In quanto esperienza originaria, si tratta di una esperienza che non si può trasmettere, donare, ma sempre e solo *sollecitare* nell'altro uomo, mediante la propria stessa partecipazione. La partecipazione, in quanto esperienza di libertà, chiede anzitutto un consenso o un dissenso, che avviene sempre in un corrispondente atto di libertà; in questo atto l'io, il mondo e la possibilità d'iniziativa che ciascuno è e vive emergono con una tale evidenza da permettere di sostenere che ogni dialettica è, in ultima analisi, una conferma ed una affermazione della realtà della partecipazione. Conoscere è considerato alla stregua di un «co-nascere», in cui ciò che viene conosciuto è generato nel processo conoscitivo. Ma nessun processo conoscitivo potrebbe avviarsi senza un preliminare assenso alla propria esistenza e alla realtà: tale iniziale assenso è al fondamento della responsabilità, non solo perché è la modalità attraverso cui è posta in gioco la libertà, ma anche perché l'assenso presuppone un contropolo dialogico cui la persona deve riferirsi.

Nel capitolo IX di *De l'Acte*, Lavelle spiega che il trascendente è esattamente l'atto mediante il quale il mondo viene dato, realizzato; senza di esso sarebbe impossibile. Anzitutto, ogni dato di conoscenza necessita di un atto; l'unità piena dell'io coincide con quella che Lavelle definisce «l'unità vivente dell'atto». Non c'è significato, per il dato, se non in relazione all'atto. Altrettanto necessario e imprescindibile è l'io che *riceve* ciascun dato, pur venendone superato: tale è la ragione dell'esigenza di un soggetto trascendente, che mostra come la soggettività psicologica non sia sufficiente a spiegare e corrispondere ai dati. Si comprende allora come sarebbe impensabile uno stato senza un atto che lo trascende, un dato — come il dato del mondo — senza la potenza creatrice, una volontà trascendente, al di fuori di un'attività interiore, soggettiva, invi-

sibile che rende possibile l'attualizzarsi di ciascuna realtà. Questa attività originaria, primaria e inseparabile è il trascendente. Il carattere interessante sembra però il fatto che tale trascendenza non riduce l'efficacia e il valore dell'io soggettivo, dell'io psicologico: nell'io puro il soggetto scopre un livello di profondità prima sconosciuto, inarrivabile. In una simile riflessione si colloca anche il rifiuto, da parte di Lavelle, dell'accusa panteistica; egli si avvia anzitutto interrogandosi su dove sia, oggi, il vero pericolo per la persona, se in una dipendenza — e nella coscienza di tale dipendenza — da un Assoluto, che possiede, come illustrato, la fisiologia di una Persona, o nell'individualismo che si volge inevitabilmente alla dimensione di un amor proprio, ad un ripiegamento dell'uomo su sé stesso, condannato ad un'ultima solitudine.

Recidere il legame originario con Dio, con la sfera trascendente che appartiene alla costituzione umana sembra corrispondere al rifiuto di un legame che viene prima della volontà e con la vanità d'una assoluta autonomia, in cui è possibile fondare e regolare le leggi dell'esistenza; allo stesso tempo questo indicherebbe (e ha indicato) la condizione di una comprensione autoreferenziale, in cui i dati esterni al soggetto — quand'anche vengano considerati — paiono puramente strumentali ai fini di una conoscenza che inizia e finisce nel soggetto stesso. Ci si trova di fronte ad un uomo posto come assoluto. Ma quest'apparenza di solida unità dell'uomo con sé stesso si mostra presto o tardi nella sua evidente ambiguità: non potendosi conoscere fino in fondo se non attraverso l'immagine oggettivata di sé, se non cogliendo sé stesso (e concependosi) come primo «dato» a sé presente, la persona finisce per essere, più o meno radicalmente, estraniata da sé stessa, dal proprio intimo sostentamento. Una certa crisi dei valori o morale ha la sua genesi prima di tutto in questa distanza, e poi dimenticanza, del proprio essere, da cui scaturisce quasi inevitabilmente la perdita del senso dell'agire, cioè di un agire volto ad un bene che chiede come prima cosa d'esser conosciuto.

2.3. L'INTERVALLO: LUOGO DELLA FEDELITÀ A SÉ E ALL'ESSERE

La prima condizione della partecipazione ci appare essere, si è visto, la distinzione dell'essere e dell'atto; meglio ancora, la coincidenza dell'es-

sere e dell'atto, e la concezione di tale essere-atto in termini di libertà. L'autore prosegue la riflessione sulla partecipazione introducendo un termine altrettanto centrale, e certamente imprescindibile, quanto la partecipazione, vale a dire l'idea di «intervallo». Questo si configura come lo scarto, la distanza tra l'atto assoluto e l'atto particolare;²⁶ quest'ultimo, pur sostenuto incessantemente dall'Atto puro e nell'Atto puro, necessita di distaccarsi da esso per assumere e riconoscersi come iniziativa originale e propria. Al di fuori di tale separazione non sarebbe possibile la partecipazione, e dunque la libertà. L'atto assoluto, nella sua attualità piena, non ha mai bisogno di tale conquista; è questa la ragione per la quale, nell'atto particolare, si rende indispensabile un intervallo di potenzialità, senza il quale verrebbe meno la possibilità stessa della scoperta, da parte dell'uomo, di essere egli stesso possibilità sempre nuova, una promessa a sé donata, eppure da realizzare senza interruzioni.

Tutta l'attività partecipativa è resa possibile dallo spazio e dal tempo, nei quali si esprime l'*intervallo* sul quale Lavelle ampiamente riflette;²⁷ questi sono le forme proprie dell'intervallo, i due fattori che fanno da mediatori tra il mondo e la libertà, vale a dire mediatori affinché la partecipazione sia possibile. È opportuno precisare che, pur trattando di tali fattori come «condizione» per la partecipazione, non si afferma per Lavelle una precedenza cronologica dello spazio e del tempo; non si può dire, infatti, che essi siano dati anteriormente all'esercizio della partecipazione. È invece esattamente mediante questa che entrambi sono *creati*. Lo spazio, intervallo degli oggetti; il tempo, intervallo degli accadimenti. Entrambi consentono il movimento dalla potenza all'atto: nel tempo si dà la possibilità di un'attività che sorge e si realizza tra fatti ed avvenimenti distinti, gli istanti; nello spazio la medesima cosa accade per gli oggetti, per i dati della realtà. L'indagine lavelliana è volta a descrivere le strutture fondamentali di questo spazio di partecipazione, al contempo spazio di separazione, distanza incolmabile, e possibilità della comunicazione. L'intervallo può essere (ed è sempre) entrambe le cose: lo spa-

26. *Ibidem*, p. 200.

27. «La dualité de l'espace et du temps exprime le double moyen par lequel la participation se réalise» (*Ibidem*, p. 254).

zio attraverso cui comunichiamo o l'ostacolo, vera e propria muraglia.²⁸ Nell'oscillazione costante tra le due si gioca la partecipazione, l'esistenza, in un movimento mai risolto e definitivo.

Nell'intervallo emerge costantemente una opposizione, più precisamente quella tra una positività e una negatività che osteggia la prima, che separa la soggettività, lo spirito dalla presenza totale; separazione che, si è detto, è limite e possibilità per l'esercizio dell'attività individuale. Nell'atto puro, infatti, ogni opposizione è trascesa dall'assoluta unità, dalla intemporalità e dalla presenza *totale*, universale, di nulla mancante; da tale pienezza e piena positività l'atto puro crea gli atti finiti, che ad essa partecipano con l'esercizio *positivo* della spiritualità e dei suoi elementi. Positivo perché nell'osservazione della dicotomia tra i contrari si può rilevare che, in ciascuna coppia, uno dei due si configura sempre come la limitazione negativa della positività dell'altro.²⁹ Lo scarto tra le due è l'intervallo necessario alla partecipazione.

Nella coscienza alloggia tutta la potenza, relazione tra l'essere puro e l'essere finito, attraverso la quale si rende possibile l'attività necessaria a realizzare l'essere. Da e in questa potenza bisogna considerare il mondo, che non è da concepire come materia, come qualcosa *in sé*, ma come generazione della partecipazione, sempre in rapporto al soggetto. La materia — in cui va annoverato anche il corpo proprio — non è un ostacolo; essa è piuttosto veicolo e insieme limite, ma sempre necessaria all'esperienza soggettiva. È solo tale limite, infatti, a permettere la determinazione, dunque la possibilità di fruire del reale e dell'Assoluto. Né il tempo né lo spazio infrangono la *presenza totale*, vale a dire l'Atto che sostiene la partecipazione; piuttosto è opportuno concepire una separazione, una

28. L'idea della doppia natura e funzione dell'intervallo affonda le radici nell'intuizione di Bergson dell'«organo-ostacolo». In *Matière et mémoire* e nell'*Evolution créatrice* Bergson descrive il paradosso dell'intervallo lavelliano, prendendo ad esempio l'esperienza della vista: l'occhio è contemporaneamente l'organo e l'ostacolo della visione. Organo, poiché senza di esso sarebbe impossibile la visione; l'ostacolo, poiché per via della sua costituzione esso limita una visione totale. L'intervallo, vale a dire il corpo, la materia, il mondo stesso, è questo stesso organo-ostacolo. Tutto ciò che è nell'intervallo è anfibologico: esso è sempre (può essere) il *medium* della comunicazione e anche ciò che la impedisce o la limita.

29. È così per l'opposizione tra atto e dato, unità e molteplicità, libertà e necessità, ecc. Il secondo termine si può considerare sempre come la negazione del primo (Cfr. *Ibidem*, p. 207).

opposizione, all'interno della presenza assoluta dalla quale non si evade mai.³⁰

Concepire l'intervallo è possibile sotto diversi aspetti; lo si può in effetti definire come la separazione tra l'essere e il possibile, e in tal senso necessario affinché l'essere si declini nel proprio essere, dal momento che ogni possibile è già compreso nell'essere totale. In una osservazione più *fondamentale*, si può esaminare l'intervallo assoluto, in cui l'essere si separa dal nulla; dal momento che, come si è detto, Lavelle non ammette l'esistenza del nulla, ne consegue immediatamente che un simile intervallo è continuamente superato dall'Atto puro, e lo si può immaginare come la distinzione tra essenza ed esistenza; tale distinzione, si è ancora detto, trova nell'atto assoluto la precedenza (o, forse più correttamente, la perfetta adeguazione, in quanto attualità sempre attuale) dell'essenza e dell'esistenza, mentre nell'essere particolare la dimensione dell'esistenza è la condizione per la ricerca e la conquista dell'essenza.³¹ Ancora, nella prospettiva della distinzione tra atto puro ed atto partecipato, si può concepire l'intervallo nella prospettiva della coppia soggetto-oggetto: nell'atto assoluto non c'è inadeguatezza e differenza tra i due, invece presente nella coscienza dell'essere particolare del soggetto la cui attività è sempre incompiuta, in riferimento ad un oggetto che si pone come limite al soggetto, pur non esaurendone la possibilità. Si tratta qui della tensione, del gesto naturale che tende alla comprensione totale — e dunque all'evidente fallimento, e alla scoperta dello iato — della soggettività che pensa e di ciò che viene pensato, della soggettività che agisce e del prodotto di quell'atto. Tra questi non vi è mai coincidenza, poiché continuamente i fattori in gioco tendono ad oltrepassare la misura del pen-

30. Cfr. *Ibidem*, p. 252.

31. Si potrebbe definire l'esistenza come il punto nevralgico e unitario dell'essenza. L'inseparabilità dell'essenza e dell'esistenza non può essere ridotta al bisogno, da parte della prima, di una manifestazione concreta e della seconda di un contenuto che riempra la sua forma. Non è possibile, per Lavelle, porre le due in un rapporto non reciproco e che non si implichi vicendevolmente e, perciò, non è pensabile — a meno di cadere in una contraddizione — supporre una essenza che precede l'esistenza: l'essenza è la possibilità che nell'esistenza e *solo* con l'esistenza si realizza. La distinzione tra essenza pura, vale a dire la costellazione delle infinite possibilità contenute nell'Essere (come contenuta è l'esistenza) viene in effetti diversificata da Lavelle rispetto all'essenza personale, che emerge nel momento in cui si attua, in cui esiste con l'esistenza soggettiva che la afferma, anzitutto nell'atto del *consenso* che lo spirito deve compiere.

siero o dell'atto che si compie. Tale inarrivabilità è la possibilità e il luogo della partecipazione; non esisterebbe il dinamismo partecipativo, l'originale iniziativa creativa, la vera libertà e volontà al di fuori del profondo *rischio* di quel fallimento.

L'intervallo si può allora definire come la distanza infinita dell'essere finito dall'atto assoluto, nella costante accortezza di un orizzonte concreto e vitale, che considera tale distanza nei termini della incompiutezza non di una sostanza, ma della possibilità (mai pienamente raggiunta) che l'essere finito mette in opera per scoprirsi e realizzarsi. L'atto riflessivo³² consente di vagliare i limiti della insufficienza dei dati generati, dell'esperienza vissuta, e di lasciare il passo al mondo della possibilità. Il luogo di questo mondo sembra essere la coscienza, che si configura come possibilità per eccellenza, capace di concepire l'essere in cui è inscritta (vale a dire l'esistenza) come un essere possibile, una esistenza possibile e dunque suscettibile di essere scelta, assunta e mutata. Irrompere e attraversare i confini del possibile non significa ritirarsi dal reale, ma concepire un'apertura di questo reale a ciò che non è ancora, che ancora non possiede una piena spiritualità.

Come osservato in riferimento alla dialettica dell'essere o alla dialettica della partecipazione, anche in questo caso si comprende che qualsivoglia definizione stanziale pare a Lavelle insufficiente; ancora una volta, se l'essere è atto, e così l'essere finito, sarebbe inopportuno parlare delle qualità e degli elementi discriminanti tra i due in termini meno che dinamici. Ciascun soggetto si cerca e si forma incessantemente, in un modo di scoperta e costituzione continua e di impossibile *risoluzione*. L'intervallo è il limite che la soggettività tenta di superare ad ogni istante; questo intervallo, oltre ad identificarsi con l'ostacolo del mondo, del tempo o del corpo, esprime in ultima analisi lo iato tra ciò che il soggetto è e ciò che è chiamato ad essere, ciò che ha da essere e sente di dovere o poter essere. Tale è per Lavelle — che si accorda qui con la gran parte della tradizione filosofica che ha messo a tema simili problemi — la questione

32. Lavelle esplicita due atti che caratterizzano la conoscenza: atto riflessivo e atto dialettico. Nell'atto riflessivo è la sperimentazione dell'indicazione che si dà alla propria capacità e attualità partecipativa, all'interno di una realtà — per così dire — *circolare*. L'atto riflessivo è esattamente un atto circolare, che va da sé a sé e trascende il tempo e le cose stesse, mostrando l'identità dell'io che pone ed è posto.

della vocazione, che ci appare qui assai utile a chiarire i tratti di una accezione più significativa dell'intervallo. Si comprende anche perché Laavelle afferma che la prima e autentica fedeltà all'Essere, vale a dire a Dio, non coincide anzitutto con una norma morale, ma con la decisione e la responsabilità della fedeltà a sé stessi.

chaque individu cherche une possession de lui-même absolument originale et qui est l'expression de sa vocation spirituelle. On a raison de vouloir dépasser toujours ses propres limites. Mais il faut distinguer entre les limites de l'existence qui nous est donnée et celles de l'essence que nous cherchons à acquérir. C'est dans l'intervalle qui les sépare que notre activité possède une efficacité véritable. Il arrive que notre vie soit manquée, faute pour nous d'avoir su reconnaître la destinée à laquelle nous étions appelés, faute d'avoir su nous enfermer assez rigoureusement dans les limites de nos puissances et d'avoir su réaliser tout l'être qu'elles enveloppaient. [...] On comprend alors pourquoi c'est dans la saisie de ses déterminations particulières que se réalise le mieux notre union avec l'Être total, et pourquoi c'est dans l'exact accomplissement de nos tâches limitées que notre participation à l'Acte pur est la plus parfaite.³³

La percezione di defraudamento da parte della vita, che assai spesso caratterizza il sentire umano, pare piuttosto derivare da una frode che la soggettività fa verso sé stessa, dimenticando l'infinita ricchezza di possibilità in cui è iscritta e l'autentica vocazione mediante la quale tali possibilità costituiscono una unità del pensiero, dell'atto e della persona intera.

2.4. IL MONDO: SPIRAGLIO SULL'ASSOLUTO

Sulla linea di quanto finora osservato in merito alla partecipazione e alle sue condizioni, possibilità per la persona di riconoscere e vivere la presenza dell'atto assoluto, la questione del mondo sembra porsi come necessario e dai tratti non segreti. Non vi è atto particolare che, partecipando, riesca ad esaurire l'infinita pienezza ed estensione dell'atto puro; tuttavia, affinché vi sia partecipazione e dunque libertà, originalità ed iniziativa, vita personale, occorre che ciascun essere particolare possa entrare in contatto con quella infinità, e ciò accade — si è visto — sot-

33. *Ibidem*, p. 213.

to la condizione dello spazio e del tempo; in ogni atto che l'uomo compie si fa strada una traccia di infinito, che mai è disgiunta, come il tempo, da nessuna delle altre infinite tracce. Ogni particolare è uno spiraglio sull'Assoluto, in un legame indissolubile tra ogni parte e tra le parti e il tutto. In ogni cosa si rivela l'infinito; questo vive e si dà in ogni singola determinazione, è tutto presente in ogni atto singolo, tanto quanto ogni singola opera d'arte tradisce e racchiude l'infinito.

Lo spazio, vale a dire il mondo, è esattamente la trama delle espressioni particolari dell'atto assoluto, «l'intervalle qui sépare l'acte pur de l'acte de participation. Mais il est en même temps ce qui remplit cet intervalle. Il est médiateur entre nous et lui. Aussi comprennent sans peine que, si nous nous attachons à lui, s'il nous retient et s'il nous capte, il consume en effet la séparation de l'acte participé et de l'acte pur. Mais il les rejoint au contraire, s'il est pour nous un véhicule de significations, s'il est traversé par la pensée, la volonté et l'amour, au lieu de les arrêter sur lui et d'en devenir proprement l'objet».³⁴ L'esistenza del mondo manifesta, e al contempo colma, il divario tra l'atto creatore e l'atto partecipato. Il mondo è allora il luogo in cui si *incarna* la potenza e la vita dell'Atto, e in cui ciascun atto particolare può collaborare a tale incarnazione, prendere parte alla «distensione» dell'Atto che, nell'immagine *separata* che nel mondo si offre, pone l'individuo nella facoltà di farsi conoscere, nella molteplicità degli oggetti a cui può accedere. Immagine particolare, limitante eppure necessaria affinché lo spirito trovi la strada della propria trascendenza; strada ed ostacolo per il bisogno individuale e per la brama, sempre viva in ognuno, di raggiungere l'assoluto. Si tratta di un vero e proprio dialogo tra l'io e il mondo; ancor meglio, il mondo è esattamente (in) questo dialogo, in cui ogni particolare ed ogni oggetto di conoscenza è contemporaneamente un appello. Appello a cosa? Ad essere visto e realizzato, nell'incessante gioco della partecipazione.

È opportuno ribadire che, anche nella riflessione sul mondo (come lo era stata quella sull'atto), non si tratta mai di qualcosa di terminato, già concluso, la cui immagine si rende disponibile ad una mera rappresentazione che l'individuo produce, come se la coscienza ne fosse al riguardo passiva. Lavelle sottolinea, anche in questo caso, il decisivo passo del

34. *Ibidem*, p. 311.

consenso a tale mondo: «c'est en nous inscrivant dans l'être total par un acte qui nous est propre que nous faisons naître un monde qui surpasse toujours notre représentation actuelle». ³⁵ Si comprende con chiarezza che tale limitazione che lo spazio e la materia pongono è, per il suo carattere di *pubblica* fruibilità, esattamente la condizione del sostegno, della comunanza (e della comunione, si vedrà più avanti) di tutti gli esseri particolari.

Sul piano del mondo, Lavelle distingue tre livelli di realtà, in rapporto di vicendevole necessità per la partecipazione: quello delle idee, quello delle cose, quello delle coscienze particolari. Quest'ultimo perché l'essenza dell'Atto puro è di essere al contempo perfetta interiorità a sé ed eterna creatività oltre sé, e in tal senso è possibile comprendere la partecipazione come vera e propria creazione, offerta dell'atto creatore e così degli esseri, che divengono altrettanto capaci di *autocrearsi*. La materia è essenziale affinché vi sia separazione tra gli esseri e, nello stesso momento, essi possano essere insieme, comunicando e comunicandosi l'un l'altro. Il mondo delle idee è necessario perché le cose posseggano un significato spirituale e possano divenire per le differenti coscienze veicolo delle loro comprensioni e dei loro confronti.

Que les choses soient nécessaires pour que les consciences puissent être séparées, qu'elles doivent être transformées et spiritualisées en idées pour que l'esprit puisse les reconquérir, et que, par le moyendes choses et des idées, les différentes consciences puissent entrer en communion dans une société spirituelle où chacune d'elles est pour toutes les autres médiatrice entre l'acte pur et son être propre, telle est l'image que nous nous faisons du monde de la participation, et cette image, qui nous donne la satisfaction la plus haute, ouvre devant nous une tâche et une espérance illimitées. ³⁶

Ciò che ci appare considerevolmente interessante, e che sarà oggetto di riflessione, è che a tali modalità di espressione del mondo corrispondono le tre *funzioni* in cui si esprime e si distingue la libertà, o ancora le tre potenze con cui lo spirito rende concretamente attuale il gioco della partecipazione *consentendo* all'Atto puro che in ogni momento gli si offre: la volontà, l'intelligenza e l'amore.

35. *Ibidem*, p. 312.

36. *Ibidem*, p. 402.

Allo spirito spetta il compito di legittimare il mondo, la sua esistenza; bisogna subito riconoscere, però, che tale legittimazione si fonda sul fatto che lo spirito si ricrea continuamente, rinasce incessantemente. Lavelle non parla, in questo senso, di una creazione del mondo da parte dello spirito, ma sempre di un atto di percezione. Non è dunque la separazione tra forma e materia caratteristica dell'atto di creazione, da cui tale atto di percezione si differenzia. Il mondo si pone per lo spirito come limitazione che ne fa emergere la passività, ma pur sempre — si è visto — limitazione che costituisce la condizione del suo esercizio, alla luce del quale il mondo emerge. Testimone tra gli spiriti, per il quale è ostacolo e valico, resistenza da vincere. Il mondo, poi, è solo in riferimento ad uno spirito, ma più propriamente nel mondo lo spirito deve trovare il corrispettivo — attualizzato — dell'atto che compie. Lo spirito che non si incarna in un corpo rimane nell'ambito del puro possibile, senza capacità di operatività concreta, senza la visibilità e la materialità che permette alla soggettività di cooperare al mondo; incarnandosi nel mondo, lo spirito attua tutte le sue potenze. Se è vero che proprio dello spirito è di essere interiore a sé, è altrettanto vero che il mondo (e la materia, il corpo e gli altri spiriti) costituisce la modalità della vita di tale spirito, della sua esistenza, della interazione con gli altri spiriti. Attuando e attualizzando la sua potenza, ciascuno spirito si apre all'altro; lo spazio che intercorre e consente questa apertura e questa vitalità è, ancora una volta, il mondo, nel quale e grazie al quale ogni spirito può essere individuale e contemporaneamente unito all'altro, in una soggettività non sola, non chiusa.

[...] l'essence ne fait qu'un tout d'abord avec les puissances qui sont en nous, qui sont toujours en rapport avec l'ordre de l'univers, (c'est-à-dire avec les conditions de la participation), et qu'il dépend de nous d'actualiser. Alors on peut dire à la fois qu'il faut se connaître pour se faire, et aussi se faire pour se connaître. L'essence, ce sont nos puissances reconnues, mises en œuvre et spiritualisées. Mais cette essence, il faut d'abord la trouver et, puisqu'elle ne se réalise que par la découverte et par l'exercice de ces puissances, on comprend qu'il soit si facile aussi de la manquer.³⁷

Lo spazio, lo spazio del mondo, che — si è detto — è da concepire sempre e solo in riferimento ad uno spirito, si dà sempre in un tempo. Più precisamente, afferma Lavelle, l'unico tempo in cui il mondo si offre è l'istan-

37. *Ibidem*, p. 107.

te. Compito dello spirito è *usare* del mondo per attraversarlo, per porre in atto ciò che era solo possibile, per entrare in relazione con ciascuno delle altre soggettività.

Seppure il corpo è la modalità e lo strumento del movimento concreto dello spirito, l'io, l'essere che ciascun io è, non può essere identificato nella sua complessità con tale corpo; la possibilità dell'io di scoprirsi e farsi continuamente (possibilità indeterminata, fino al momento in cui non diviene attuale) *costringe* l'io a tendere perennemente verso ciò che può essere, può attuare, nella dimensione dell'avvenire; nello stesso modo, l'io comprende tutto ciò che chiamiamo «ricordo», vale a dire la dimensione di ciò che è già divenuto in sé e da sé attuale, realizzato, vissuto. L'esistenza, tutto l'essere, e così la coscienza, sembra essere abitata da questo incessante moto tra il passato e il futuro, tra il possibile e il già divenuto. Che cosa vuol dire, allora, che la dimensione dell'essere è l'istante, vale a dire il presente? È questo un problema di grande rilievo nella riflessione lavelliana. È opportuno accennare, dunque, che il presente di cui l'autore parla non è da intendersi come quello dei *dati*, quanto piuttosto con quello dell'atto; nel presente dell'atto accade infatti l'instancabile movimento dal possibile all'attuale, al *già* attuale, dall'avvenire al passato:

La différence entre les hommes provient de la manière même dont ils se comportent à l'égard du temps et peut-être seulement du sens qu'ils donnent au mot présent.³⁸

2.5. IL TEMPO, «CHIAVE DELLA PARTECIPAZIONE»

Memori della definizione e della esplicitazione del concetto di mondo, si nota che Lavelle si esprime nei confronti del tempo nei medesimi termini: esso è la *chiave della partecipazione*, anzitutto necessario alla costituzione della personalità individuale, in quel movimento continuo di cui appena si è detto. Alla stregua della duplice funzione del mondo, anche il tempo — nelle sue dimensioni di passato, presente e futuro — si configura come limite e strumento di liberazione per gli atti finiti.

38. Louis Lavelle, *Conduite à l'égard d'autrui*, Albin Michel, Paris 1958, p. 143.

Nella oscillazione di cui poc'anzi si accennava e nella continua alternanza tra il presente della intuizione e percezione, vale a dire «presente del presente», e il presente dell'immagine (vale a dire del passato), bisogna riconoscere ed affermare che né il passato né il futuro sono separati o collocati altrove dalla presenza eterna, cioè dal presente. Il passato, tutto serbato nella soggettività individuale, non è esaustivo per la definizione e la descrizione del soggetto; non lo è neppure l'avvenire, ancora mancante, segno della sproporzione tra l'essere individuale e l'Essere assoluto, che già contiene in sé passato e futuro. Questi sono compresi in esso, da un lato come ricordo, dall'altro come anticipazione degli stati; dal passato l'io ricava quella immagine funzionale alla distinzione della percezione presente e alla generazione di attese e desideri rivolti al futuro. Tempo e partecipazione hanno luogo dal passaggio di una forma di presenza in un'altra.

Per ciò che concerne il passato, non lo si può concepire sotto la specie di un non-essere, di un nulla. I ricordi, si è appena affermato, sono compresi nel pensiero: possiedono validità in rapporto ai complessivi dati della memoria ma, collocati nel pensiero, si stanziavano in una relazione temporale che possiede (essa stessa) un'esistenza intemporale. Lo stesso presente, quand'anche lo si consideri come effimero istante, è tutto compreso nell'Essere, vale a dire all'atto «intemporale» e sempre presente che lo contiene. Come per il pensiero, anche nel caso del tempo bisogna ammettere che esso presuppone il presente, e non è il presente ad essere generato dal tempo. Il tempo è una forma dell'Essere: oggetto della coscienza, è contenuto nel pensiero, quindi nell'Essere. È però proprio il tempo, con la scansione tra possibile e necessario e con l'introduzione della conoscenza dell'idea e dell'esperienza di «attualità» a tracciare una differenza nell'Essere e a consentire la dimensione del divenire.

Il tempo sembra erigersi a questione centrale della speculazione metafisica, dal momento che con esso si pone il problema dell'origine e del fine delle cose, della loro sostanza, del mutamento, del rapporto tra l'essere e i fenomeni. Ci appare difficile «oggettivare» il tempo, poiché esso pare demolire un consimile dato di realtà nell'istante in cui il tempo esiste e si attua; affermare che il tempo è oggetto della riflessione metafisica equivale a sostenere che essa si occupa, in ultima analisi, della dimensione e della riflessione sull'eternità, di quella presenza eterna della

quale diffusamente si è detto. Ma, ancora una volta, la coincidenza tra l'essere e l'atto e l'esperienza della partecipazione, mediante la quale il soggetto scopre il proprio atto personale, fa sì che l'origine del tempo sia (per noi) inseparabile dal suo esercizio, dalla sua manifestazione. Il tempo è la condizione concreta della relazione tra l'io e l'eternità. Poiché l'atto che ciascuno compie non si realizza mai nel *tempo* ma sempre e solo nel presente (sicché il presente si *fa* presente e si offre presente alla soggettività stessa che compie tale atto), si comprende che parlare dell'atto (che è sempre, si è detto, un atto di partecipazione) è impossibile al di fuori del presente, e parlare del presente equivale a parlare dell'eternità.

Le rôle de l'instant ce n'est pas de garder le souvenir du passé, mais de nous faire pénétrer dans l'éternité. C'est à l'éternité qu'il faut être fidèle et non point au temps et elle exige souvent, pour qu'on lui soit fidèle, une infidélité à l'égard du temps.³⁹

Il fatto che il presente sia l'orizzonte del passato e del futuro è comprensibile alla luce di ciò: è solo in un atto presente che si può risuscitare e ripensare, mediante la memoria, un dato correlativo ad un atto passato; ed è solo in un atto presente che si può pensare il possibile che si realizza (si realizzerà) nel suo corrispondente dato. Il tempo significa allora la possibilità, per il soggetto, di tramutare l'eternità in una «oggettività» attraverso la quale l'io può, allo stesso tempo, essere unito e separato dall'universo intero.

Il tempo ha la straordinaria funzione e capacità di separare ed insieme unire l'essere dell'individuo alla totalità dell'essere. Essere inseriti nel tempo e permanere nel tempo equivale alla possibilità e necessità di un cammino personale; l'unità consiste nel fatto che tale cammino avviene sempre all'interno della medesima totalità della presenza, seppur non si può corrispondere ad essa con una piena adeguazione. Il tempo allora è senz'altro la condizione di possibilità della partecipazione, del poter-essere dell'uomo, che continuamente cerca, con il pensiero e con la volontà, di superarlo, vale a dire di superare la passività che lo distingue dall'attività totale dell'Atto puro. Ciò è utile per ribadire che, anche sotto l'angolazione del tempo, non si può e non si deve parlare di una uscita dal non essere e di una entrata nell'essere, ma sempre di una diffe-

39. *Ibidem*, pp. 144-145.

renza tra forme diverse dell'essere e della presenza. Non è possibile, per nessun essere finito, trovarsi collocato al di fuori della totalità dell'essere, dall'ordine universale. Persino ciò che, una volta passato dal possibile all'attuale, cessa di esistere in tale attualità, non può mai venire considerato fuori dalla infinita pienezza e ricchezza — sempre attuale — dell'essere assoluto e divino.

È importante fare attenzione alla possibile caduta in una concezione per la quale l'unico vero essere è l'essere divino, in luogo del nulla che caratterizzerebbe l'essere degli esseri particolari. Sembra allora che sia necessario ammettere che ogni ente finito trapassi dal nulla all'essere, affinché la sua propria concretezza sia salvaguardata: l'idea del possibile e dei possibili, certamente caratteristica di ogni essere limitato, equivale alla presenza — nella immensità dell'Essere, di Dio — di ciascun essere come potenzialità astratta; l'esistenza è qui però ancora nulla, fino al momento in cui essa diviene reale, concreta, sensibile.

Lavelle non afferma la concezione di un superamento dal nulla all'essere; la possibilità — sempre esistente — all'interno dell'Atto puro di ciascun soggetto viene realizzata quando si realizzano le condizioni adeguate a che l'io assuma per sé la possibilità della sua esistenza. Né il corpo né la libertà sono dunque da considerarsi come provenienti dal nulla, ma sempre come la conseguenza di qualche cosa che era già presente, e che irrompe nel tempo nel momento in cui comincia ad esistere. Il tempo equivale ad una presenza eterna e *semplice* in cui tutti gli stati e i momenti della coscienza sono collocati; cambiano questi ultimi, cambia la percezione (dall'avvenire al futuro), ma non c'è sostanziale cambiamento della vita dello spirito, poiché essa è legata all'essere in un atto che non si separa e non si può mai distinguere dal presente, essendo l'atto una totale presenza. Il tempo è rapporto⁴⁰ tra presenza e assenza, tra passato, presente e avvenire, pur sotto il segno stabile — per Lavelle — della presenza. L'intervallo «est mesuré par le temps, c'est-à-dire par le chemin même qui nous est donné entre les deux limites de la naissance et de la mort, et qui nous permet de faire un certain usage de l'être que nous avons reçu en lui imprimant la marque de tout ce que nous avons choisi.

40. Relazione che non va considerata nell'orizzonte temporale, ma come un vero e proprio atto dello spirito: «[...] la relation, c'est un acte de l'esprit d'abord en suspens, mais qui en s'accomplissant réalise son objet et nous en donne la possession» (*Ibidem*, p. 194).

C'est le temps qui, en introduisant le retard dans notre vie, creuse cette triple distance entre le fini et l'infini, l'idée et l'être, l'absence et la présence, qui est la condition même de toute participation». ⁴¹

Così come si è parlato, per l'Atto puro ed atto partecipato, di una differenza di piena attività (per l'atto puro) e di mescolanza di attività e passività (per l'atto particolare), è opportuno qui sottolineare che il tempo costituisce anch'esso la separazione tra Atto assoluto e finito. Quest'ultimo vive nella dimensione temporale; alla presenza totale dell'Essere, dalla quale si offre ciascuna immagine e manifestazione particolare, corrisponde (deve corrispondere) una assenza individuale, ⁴² che si traduce nella scansione e nella mancanza degli stati passati e futuri. Tale assenza, ancora una volta, è lo strumento necessario di oltrepassamento dello stesso limite, modalità della particolarizzazione della presenza e delle possibilità infinita dell'Essere.

Viene affermata e sostenuta una ultima positività del tempo, che è l'intervallo e la condizione essenziale della realizzazione e dell'esercizio della libertà, dunque dell'attuazione del valore e del compimento dell'essere individuale. Parlare di tempo vuol dire anzitutto parlare della presenza; l'idea della presenza totale può ben essere considerata anche nell'accezione temporale, poiché il tempo è contenuto in questa presenza, in luogo di una concezione per il quale è invece esso a contenerla o a precedere il presente. Il tempo proprio in cui avviene l'incontro con l'eternità è per Lavelle l'istante, ed in particolare l'istante presente. Tempo ed eternità sono inscindibili; non è possibile concepire l'uno senza l'altra. La natura del tempo, che sembra scindere la presenza (o, ancor meglio, i modi della presenza) non equivale però alla disgregazione dello spirito. L'anima non esce mai dalla presenza, vale a dire dall'eternità; nel ritorno e nel riferimento a tale eternità la mancanza che è propria del tempo viene integrata dal divenire. È opportuno considerare il rapporto tra l'eternità onnipresente e universale dell'Essere e il mondo fenomenico, che muta e diviene, nel quale vive e si realizza la nostra essenza di esseri particolari; giacché questa realizzazione avviene mediante la par-

41. *De l'Acte*, pp. 211-212.

42. Cfr. *De l'Être*, p. 270: «Nous avons montré que l'espace et le temps sont, si l'on peut dire, les deux véhicules de l'absence».

tecipazione all'Essere eterno, la vita soggettiva non si allontana mai dal presente, in cui solo possiamo compiere l'atto che ci fa essere.

Il tempo è il dispiegarsi dell'Atto puro, e nell'istante vi siamo iscritti; nel tempo accade l'eternità, si attua, e così come non è possibile uscire dalla presenza, se l'eternità si manifesta in questa presenza non è possibile uscire dall'eternità; la distanza esistenziale è sempre legata alla coscienza, ad un vuoto d'attenzione, mai ad una separazione ontologica. L'essere si dà già nella sua pienezza e presenza; per questo sembra non esserci, per Lavelle, una definitiva separazione ontologica tra il tempo e l'eternità, fondate sull'interiorità spirituale.⁴³ L'irrompere del tempo è plausibile e giustificato proprio e solo in virtù del fatto che l'io individuale non condivide la medesima estensione dell'Assoluto; quest'ultimo è atto puro, sempre unitario, e gli esseri che ne derivano non sono da considerarsi come meri oggetti o fatti (che apparirebbero indistinguibili dalle cose), ma esseri spirituali, vale a dire animati dal medesimo spirito dell'Atto puro, creature vive che partecipano della stessa anima e interiorità dell'Assoluto, vale a dire agire puro.

Si è ampiamente affermato e descritto che l'essere è atto e il compito dell'uomo, attraverso la partecipazione, è di compiere ed esercitare continuamente questo atto; solo nel momento in cui la coscienza di sé e l'attività di sé sono congiunti è possibile dire «io», è possibile *sperimentare* immediatamente l'essere; al contrario, un oggetto è sempre legato alla sua rappresentazione, da cui non può uscire. Nel riconoscimento, da parte del soggetto, della distinzione dal mondo in cui è inserito e nella coscienza di un corpo che consente l'accesso a questo mondo — e al contempo lo determina come distinto — si genera l'intervallo tra l'Atto assoluto e l'atto partecipato. Esattamente in questo intervallo ha origine il tempo.

L'Atto puro non si esaurisce nell'interiorità ma la supera continuamente, perché è infinita possibilità. Il movimento che permette all'uomo di essere è proprio la partecipazione all'Atto, sorgente di sé e di tutti gli esseri. In questo movimento avviene la costante proposizione di sé e

43. Emerge qui il problema di come sia possibile, allora, affermare una esperienza di eternità diversa da quella sperimentabile nei limiti del mondo e della soggettività finita; quella che il soggetto finito conosce e scopre è pur sempre una eternità astratta, un astratto *eterno presente*. Sarebbe allora che, per analogia, anche l'eternità *concreta* sia astratta.

l'ininterrotto limitarsi, affinché la creazione sia una propria creazione, necessariamente delimitata. È nel tempo che si realizzano le infinite possibilità che si presentano all'uomo nell'atto creatore.

Le temps définit donc l'écart entre le tout de l'être et l'être particulier. [...] en donnant au mot intervalle le sens d'écart, nous pouvons dire du temps qu'il marque précisément la distance entre l'être absolu et l'être qui en participe. Il les sépare l'un de l'autre et il leur permet de communiquer. On oppose, en général, le flux des existences temporelles à l'acte omniprésent qui ne cesse de les soutenir [...] L'infinité du temps est destinée à permettre à chaque être particulier de définir les bornes à l'intérieur desquelles il est enfermé, en tant qu'être donné, mais que l'aspiration en lui de la pensée et du vouloir cherche toujours à dépasser comme pour montrer sa consubstantialité virtuelle avec l'Acte sans passivité dans lequel il ne cesse de se nourrir. Si l'expérience que nous avons de nous-mêmes, c'est-à-dire l'expérience qui comprend en elle toutes les autres et dont toutes les autres dépendent, c'est celle de notre finitude inséparable d'une infinitude sans laquelle elle ne pourrait pas être posée et dont elle est la détermination, alors on peut dire que le temps, c'est l'intervalle qui sépare cette finitude de cette infinitude et qui les unit. Il les sépare parce que je sais bien qu'entrer dans le temps, c'est commencer une carrière indépendante; et il les unit parce que cette carrière se poursuit dans le tout de l'être sans lui être pourtant adéquate. [...] Et l'on comprend bien par là ce double sentiment de déficience et d'espérance (ou d'ambition) qui est inséparable de l'expérience même que nous avons de notre vie dans le temps.⁴⁴

2.6. TUTTA L'ETERNITÀ IN UN ISTANTE. I MOMENTI DEL TEMPO

Per esplicitare la relazione tra i tre momenti del tempo, è forse opportuno allontanare il problema dall'idea di esistenza e descriverlo nei termini del movimento chiarificatore dell'idea, vale a dire dello spirito, verso il proprio significato. Sostenere che alla radice della relazione vi è il tempo vuol dire porre il processo temporale nella posizione di confine con l'eternità, e non tanto di temporalizzare le singole relazioni. Se questa è l'essenza del tempo, Lavelle sembra rintracciarne lo scopo in una sorta di necessità di ordine e spazio della vita soggettiva, della spiritualità individuale, affinché sia possibile *fare i conti con il tempo* in un processo in cui né il passato né il futuro risultino estranei o distanti. In entrambi Lavelle vede la possibilità di sostenere ed approfondire la ricchezza del presente, la capacità creativa di ciascuna soggettività, l'abilità di discernere e

44. Louis Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Aubier Montaigne, Paris 1945, pp. 18-19.

trasformare i dati in atti propri. Parlare del tempo vuol dire riconoscere sempre una certa irreversibilità, che è il dato necessario per non cadere in una infeconda e giocosa circolarità.

Lo sfondo che sottende tutta l'indagine lavelliana sul tempo è la distinzione tra il tempo in senso profondo, vale a dire il tempo della coscienza e della libertà, e quello dei fenomeni, che egli considera una derivazione del primo. Nella separazione dal Tutto l'uomo viene ad essere, si *prepara* — attraverso l'atto con cui si separa dall'essere — un avvenire da realizzare, in cui è possibile compiere il ricongiungimento con l'essere da cui si è separato; alla libertà è dato il compito di realizzare tale futuro, e l'essere spirituale. Questa è la ragione per la quale Lavelle riconduce al futuro la dimensione della libertà. Se l'avvenire è il tempo della libertà, cui essa si dirige per metterlo in atto, sembrerebbe essere precedente al passato; il futuro non è da intendersi come qualcosa di vuoto o nullo, ma come possibilità della partecipazione della libertà alla ricchezza infinita dell'essere.

La vera dimensione del tempo è per Lavelle il presente, e due sono le accezioni in cui esso si può analizzare meglio: il presente che tutto contiene, finanche il tempo, e il presente nel senso fenomenicamente temporale, come momento del tempo, che distingue e unifica passato e futuro. Ma è perché il presente contiene tutto, perché la presenza è totale che tutte le forme della presenza e le fasi diverse del tempo possono essere distinte ed affermate, ed è in questa presenza, che si traduce esattamente nell'istante, che è possibile entrare in rapporto con l'essere. Uscire da questo istante non è possibile: la vita reale non lo fa mai, seppure la forza del desiderio e quella della memoria tentano di convergere verso il futuro o il passato. Perché è solo nell'istante che può accadere la partecipazione, per la quale l'io si iscrive nell'essere, sempre attuale e in-temporale; è nell'istante che accade la decisione ed è in esso che tutto ha principio: «[...] on peut dire que le propre de l'instant sera non pas d'être un élément du temps, mais d'être générateur du temps, dans la mesure du moins où il est le lieu de conjugaison et de transition entre les différentes formes de la présence».⁴⁵ L'istante è la dimensione dell'atto, e anche dell'atto attraverso il quale passato e futuro vengono tenuti insie-

45. *Ibidem*, p. 243.

me, uniti. L'essere, da cui tutto ed ogni particolare scaturisce, ha origine nell'istante, immutabile ed identico, nel quale i fenomeni e gli avvenimenti si alternano, permettendo, per la sua natura, che lo spirito ne sia in rapporto e se ne arricchisca, tuttavia senza mai confondersi con nessuno di questi fenomeni.

La possibilità della memoria, di una esistenza per così dire *narrativa* e dell'affermazione di una dimensione storica si fonda tutta sulla reciprocità dei singoli particolari dell'esistenza e del tempo, che Lavelle — anche in questo caso — rintraccia e colloca sotto il medesimo orizzonte, nel consueto obiettivo di una unificazione. È possibile parlare di una reale storia del mondo e storia personale proprio in virtù di una siffatta unità, che, per quanto colta dalla coscienza nella separazione e nel mutamento temporale, costituisce il perimetro e la possibilità di quella narrazione universale e personale, dalla quale ciascuna soggettività emerge nella propria individualità libera. L'unità lavelliana, non ci si stanchi mai di ribadirlo, è la infinita ricchezza dell'Essere come atto; non si tratta di una memoria complessiva o di una percezione che non manca di nulla, ma sempre di un atto. Atto puro e pieno, radice da cui ciascun essere — per quanto separato — è *abilitato* e chiamato a partecipare.

Affermando che il presente, o meglio l'eternità, contiene in sé già l'intero futuro, Lavelle non intende sostenere una concezione immobilistica nel tempo; ciò che è contenuto in tale eternità non è già realizzato ma sempre da farsi: l'avvenire che nel presente è incluso non è la somma degli avvenimenti e dei fenomeni, ma l'infinita attività dell'atto creatore, che contiene l'avvenire *permettendolo*, e offrendosi nella partecipazione alle singole coscienze libere. Sembrerebbe allora che del futuro, se lo si considera di per sé, non si possa parlare come ciò che appartiene al tempo, poiché si è detto che, fin quando non si realizza, questo è un puro possibile, intemporale. In *Du temps et de l'éternité* Lavelle sostiene una inversione dell'ordine temporale, un ordine retrospettivo, la cui conseguenza conduce a concepire l'avvenire come anteriore al passato. Vi è infatti una distinzione tra la dinamica della conoscenza e quella dell'essere. Da tale dinamica, dall'assunzione dell'una o l'altra chiave di lettura del tempo (il futuro segue il passato o l'opposto?) deriva la sostanza della relazione soggettiva con il tempo: una relazione *limitante* o liberante. Se il futuro è l'ambito della possibilità sempre nascente, esso è esattamente

ciò che diviene passato appena si realizza; l'essere nasce continuamente dal nulla, è possibilità che incessantemente nasce e si compie, si iscrive nel passato in cui si realizza. Affermare che il futuro è il luogo della possibilità corrisponde ad identificarlo con il luogo della libertà, in una impossibile separazione.

La scansione temporale, nella quale passato e futuro appaiono nella loro opposizione, si traduce nella antinomia tra il movimento della necessità e quello della libertà (che coincide con il contrasto, appena menzionato, tra la logica della conoscenza e quella dell'essere). Invertire quest'ordine significa collocarsi in un'ottica nella quale la libertà non è sotto lo scacco della necessità, ma ne è invece generatrice. In un sistema di successione temporale, in cui il tempo viene considerato alla stregua dell'ordine della conoscenza, in cui i dati appaiono e si susseguono: la logica della necessità è qui prevalente, e la libertà è in essa collocata. Ma la prospettiva lavelliana di un essere che *precede* e contiene il tempo fa sì che questo divenga assolutamente soggettivo, vale a dire proprio del soggetto, che non gli è asservito. La libertà trascende il tempo, ma c'è un tempo che ne permette l'attualità; e l'atto proprio della libertà è quello di un instancabile inizio, di una perpetua nascita. Nell'avvenire, nella realizzazione — entro i possibili — dell'atto che si compie la libertà diviene tempo posseduto, personale, e diviene essere stesso. Si può allora affermare, senza esitazioni, che la libertà ha un carattere pienamente *creatore*, e creatore anche del tempo. La libertà agisce nell'istante: lungi dall'essere punto illusorio ed evanescente, questo è il riferimento *immobile* in cui avviene la *nascita* del tempo, il suo inizio, poiché nell'istante accade l'incessante passaggio dal possibile all'attuale, dunque dall'avvenire al passato. Se ne deduce che la libertà possiede al contempo un carattere temporale ed intemporale, perché concerne il tempo e lo *forma*, lo sostanzia, ma sempre lo supera poiché non deriva da esso, ne è sempre sopra. Ma tutta l'esistenza, in ogni sua espressione, dato ed atto, è indissolubilmente in nesso con questa libertà incessantemente attiva, di cui tutto è segno. Mutamenti e forme dell'esistenza soggettiva *tradiscono*, portano in sé il gesto di tale libertà. Anch'essa, come si è detto più propriamente per definire l'Atto puro (che è, si è detto e si vedrà meglio, un atto appunto di libertà), non si distingue dai suoi effetti; attività creatrice e dati, ogget-

ti di libertà paiono schivare una precedenza o una risoluzione degli uni sull'altra.

L'eternità dell'essere, che costituisce anche la coscienza e la coscienza del tempo, *conosce* e si stanza in un solo tempo, vale a dire il presente. Ma il tempo, si è detto, è tutto interiore all'essere il quale, in quanto presenza totale ed univoca, contiene passato, futuro ed istante. È solo sul piano fenomenico che il tempo appare separato; il passato permane nell'essere, il futuro è presente come una anticipazione relata all'eternità della presenza in cui è inserito, compreso. La distinzione tra la realtà del passato, del presente e del futuro viene meno nell'orizzonte ontologico, l'unico vero, e resta valido solo sul piano delle apparenze fenomeniche. La presenza totale è presenza *presente*, o ancora presenza *assoluta*, perché assoluto è il presente, che in virtù della sua assolutezza include il passato e il futuro. Affermare la totalità della presenza, la sua univocità, e contemporaneamente concepire la scansione della temporalità solleva certamente qualche difficoltà. La tripartizione del tempo e la percezione del mutamento da uno stato temporale all'altro induce all'ipotesi che tali mutamenti siano l'effettiva e imprescindibile dinamica dell'esistenza; in particolare, nel caso del passato e dell'avvenire, il sentore è quello di una mediazione, per ciò che li concerne, tra il nulla (di un essere che non c'è più, per il passato, e di quello che non è ancora, per il futuro) e l'essere. Vi è nel soggetto una mescolanza di attività e passività. Il fatto che ogni atto necessita di un dato che gli è correlato, aiuta a mostrare che il futuro è un'ipotesi di mere possibilità fino al momento in cui gli atti si costituiscono (si costituiranno) in dati, continuamente superati poiché transitori; allo stesso modo, la provvisorietà del dato che all'atto è — o è stato — correlato, fa sì che tali dati sarebbero ridotti al nulla se, dal passato o dallo stato in cui sono collocati, non venissero rievocati dal pensiero. Se tale *dialettica* della temporalità appare ineluttabile, il presente — che pure si è affermato essere l'unica realtà — sembra allora ridotto al mero istante transitorio, privo di quella certa eternità prima accennata.

Ma se è vero che dal presente non si esce mai, è necessario tornare a riaffermare che l'unica realtà è precisamente tale presente, la cui eternità si rende partecipabile alla soggettività particolare nell'istante in cui compie (può compiere) l'atto che lo realizza, che lo fa essere. L'istante non segna una frattura tra il passato e l'avvenire ma esprime il cuore stesso

dell'essere, la sua immobile permanenza; esso non può *muoversi* poiché il movimento presuppone il tempo, mentre è proprio tale presente ad includere e dare esistenza e consistenza al tempo. Se il presente è il centro dell'essere, si comprende perché si parla di partecipazione; in esso e solo in esso il tempo *tocca* l'eternità (o, potremmo dire meglio, l'eternità *tocca* il tempo). Non esiste allora atto possibile al di fuori dell'attimo presente. Proseguendo su questa linea, Lavelle muove e conduce ad un ulteriore passo. Si è affermato che questo presente, come l'istante presente, possiede la medesima sostanza dell'essere totale, vale a dire univocità, eternità, unità; se il presente è univoco, attuale e coincidente con l'essere totale, dire che nell'essere sono già contenuti il futuro ed il passato equivale a dire che essi sono contenuti nello stesso *presente*, che su di essi si *diffonde*. Tale presente è com-presente, una compresenza e comprensione di tutto il tempo e di tutta la coscienza: nel presente, che è indivisibile, c'è allora tutto il passato, con i ricordi e le immagini che esso porta; tutto il futuro, con le attese e le possibilità che gli sono proprie.

Dans le présent qui enveloppe tout ce qui est, l'être nous découvre la multiplicité infinie de ses formes. Dans l'instant qui est au centre de tout ce qui est, mais où aucune forme particulière de l'être ne se distingue plus, l'être nous découvre sa puissance indivisible et sans mesure. C'est pour cela qu'il ne faut pas dire qu'il exclut le passé et l'avenir, mais qu'il les lie. C'est dans cette imminence pure que toutes les formes particulières de l'être vont surgir. Chacune d'elles surgit comme un avenir qui ne peut se déterminer qu'en déterminant du même coup son propre passé. Nous ne parlons d'instant successifs que lorsque nous constituons la chaîne du temps par une suite d'événements homogènes pour la pensée et auxquels nous cherchons à assigner des positions distinctes et immobiles. Alors nous parlons contradictoirement d'instant passé ou d'instant futur: ce qui véritablement n'a aucun sens. Faut-il dire alors que c'est le même instant qui se déplace? Mais ce serait retomber dans la même erreur et s'obliger à inventer un nouveau temps dans lequel ce déplacement devrait se produire. Il n'y a donc qu'une solution, qui est de ne plus associer l'instant à l'événement, mais d'obliger tous les modes de l'existence à venir se confronter avec le même instant où se produit l'acte éternel qui les réalise. C'est la participation qui, au lieu de les situer dans le temps comme autant de blocs juxtaposés, dissocie en chacun d'eux pour les convertir l'un dans l'autre le possible et l'accompli, c'est-à-dire deux termes hétérogènes et incapables de subsister isolément, qui n'entrent dans un ordre successif que par le rapport qui les unit et qui n'est jamais le même. Mais c'est le même pré-

sent qui les contient toujours et c'est dans le même instant que vient toujours s'insérer l'opération dans laquelle ce rapport s'actualise.⁴⁶

Indagare, osservare il rapporto concreto della vita con l'istante, o ancora con questa presenza totale, fa presto emergere una condizione visibile: nonostante l'essere soggettivo sia, come si è detto, sempre inserito nell'istante, la presenza totale ci appare discontinua, in verità perché discontinuo e fragile è l'atto attraverso il quale l'io partecipa al Tutto, incapace di corrispondere all'*offerta* totale della presenza.⁴⁷ Ciò che sembra sfuggire è in realtà, dunque, la condizione per la quale l'io stesso si allontana dall'istante, lo abbandona. La percezione per la quale ci si sente defraudati dal tempo e dalla vita sembra coincidere, se lo si osserva più profondamente, con una *frode* che il soggetto stesso fa (di sé) alla vita; così Lavelle afferma che «notre vie possède d'autant plus de densité et de richesses que nous sommes capables de réaliser par des actes qui nous sont propres un plus grand nombre d'instant». ⁴⁸ In ogni istante (o meglio, ogni istante) è offerto il contatto e l'apertura all'eternità tutta. D'altro lato, la percezione della frammentarietà del tempo e degli istanti, vale a dire la frammentarietà della presenza che sembra distante, è il frutto del tentativo — sempre incompiuto — di corrispondere e coincidere con una presenza che è in realtà sempre e tutta attuale. Non è dunque il tempo a raccogliere in sé il presente, ma l'opposto; l'istante è attraversato continuamente dal tempo, il quale appare dunque come la relazione, il rapporto tra le diverse forme di presenza.

Proprio in riferimento a tali forme di presenza, Lavelle pone la distinzione tra il pensare e conoscere; il futuro può essere sì pensato, ma non conosciuto; pur essendo, in una certa maniera, presente, esso mantiene sempre una zona d'ombra. La conoscenza va verso l'oggetto, ma nell'avvenire non v'è un oggetto costituito: tutto è da attuare, da realizzare. Ma ciò che discrimina le forme del tempo non è, per Lavelle, un grado differente di conoscenza, quanto piuttosto una differenza di esistenza, dalla quale scaturisce una diversità di conoscenza. Ciò che di vero si può dun-

46. *De l'Être*, pp. 63-64.

47. «Il est la rencontre de l'être, mais elle est toujours tangentielle» (Louis Lavelle, *Le moi et son destin*, Aubier Montaigne, Paris 1936, p. 183).

48. *Ibidem*, p. 187.

que affermare non concerne l'attività del conoscere, ma quella dell'esistere: l'ipotesi di una possibile conoscenza del futuro non potrebbe aggiungere né togliere nulla alla sua esistenza e al fatto che tale futuro ancora non è.

Tutta la struttura concettuale del tempo, in Lavelle, fa perno sulla sua ontologia, nella quale — si è visto — non esiste una creazione dal nulla e non esiste una decisiva distinzione tra l'Essere e l'essere finito; così qui esiste una coimplicazione tra tempo ed eternità. Quest'ultima non totalizza né nega il tempo, ma si configura come un perpetuo e incessante rinnovo, una rinascita continua del tempo non solo nel suo dinamismo, ma alla sua stessa fonte: è l'origine del ricominciare stesso, una origine creatrice, una eternità creatrice e non il mero ricominciare. Il desiderio e la propensione umana segue, poiché ne condivide la sostanza, tale origine creativa, sicché ogni giorno, nell'istante stesso in cui si compie un singolo atto, accade che la vita ricomincia e può ricominciare interamente: «Je ne puis apercevoir toute la beauté du monde que si ma vie recommence tout entière chaque matin, que si elle est une perpétuelle naissance».⁴⁹

La partecipazione è sempre, in ultima analisi, all'atto eterno che *passa* nell'istante; istante percepito come divenire e come libertà, ma fondato e costituito di una trama eterna. Ciò chiarisce l'instenza lavelliana per un itinerario conoscitivo e d'esperienza che scenda nell'interiorità e non semplicemente proegua sulla linea retta dell'illusione temporale. Non c'è gioia nel possesso di un tempo più lungo, ma solo dall'aver ottenuto dalla propria vita e dal ricercare nella propria partecipazione l'esperienza di un tempo più profondo, poiché è nell'istante che si gioca e si realizza l'intera vita. L'istante è la forma del tempo in cui l'eternità si manifesta, in cui accade la straordinaria esperienza di una identità capace di essere nuova, dinamica. Si chiarisce qui, forse più evidentemente che altrove, la mirabile intuizione lavelliana della profonda unità della realtà tutta, di quell'essere che nella persona diviene sperimentabile anzitutto mediante l'esistenza soggettiva; allo stesso modo, si comprende l'impossibilità che qualcosa vada realmente perduto, poiché tutto è sempre e necessa-

49. *Conduite à l'égard d'autrui*, p. 145.

riamente legato ad ogni istante e ad ogni particolare dell'universo e del tempo:

Né travolte per sempre nel nulla possono dirsi le cose di cui non ci ricordiamo affatto, quasi che esse siano state al loro tempo un assoluto irrelativo al resto dell'universo, reali in un istante separato assolutamente dagli istanti precedenti e successivi, che sarebbe la negazione del tempo, relazione eterna di tutti i momenti.⁵⁰

Essere come atto, essere come presenza assoluta, presenza come presente ineludibile: nel più piccolo atto che l'uomo compie nell'istante apparentemente contingente e frammentato si compie la vertiginosa possibilità ed esperienza tangibile dell'eternità presente, di tutto l'essere.

50. *De l'Être*, p. 23.

3. LIBERTÀ È PARTECIPAZIONE

И должен ни единой долькой
Не отступаться от лица,
Но быть живым, живым и только,
Живым и только до конца.

— Boris Leonidovič Pasternak

3.1. PARTECIPARE: DECIDERSI PER LA VITA

Parlare dell'uomo è sempre, per Lavelle, parlare della partecipazione, poiché è proprio dalla natura soggettiva di essere atto partecipato che sorge, nell'uomo, la coscienza e il problema dell'io.

Le propre de la pensée philosophique est de s'attacher à cette expérience essentielle, d'en affiner l'acuité, de la retenir quand elle est près d'échapper, d'y retourner quand tout s'obscurcit et que l'on a besoin d'une borne et d'une pierre de touche, d'analyser son contenu et de montrer que toutes nos opérations en dépendent, trouvent en elle leur source, leur raison d'être et le principe de leur puissance. Mais il est difficile de l'isoler pour la considérer dans sa pureté: il y faut une certaine innocence, un esprit libéré de tout intérêt et même de toute préoccupation particulière. Savoir qu'elle existe, ce n'est pas encore en réaliser la plénitude concrète, ce n'est pas l'actualiser et la posséder. La plupart des hommes sont entraînés et absorbés par les événements. Ils n'ont pas assez de loisir pour approfondir cette liaison immédiate de l'être et du moi qui fonde chacun de nos actes et lui donne sa valeur: ils la soupçonnent plutôt qu'ils ne la sentent; elle n'est jamais pour eux l'objet d'un regard direct, ni d'une conscience claire; et si parfois leur pensée vient à l'effleurer, ce n'est qu'un contact passager et dont le souvenir s'efface vite.¹

A ciascuno, prim'ancora del riconoscimento e della libertà nei confronti della vocazione personale, spetta il compito di prendere posizione rispetto alla vocazione comune a tutti: l'obbligo di scegliere tra essere partecipazione attiva e voluta, di iscriversi nella partecipazione, oppure la-

1. *La présence totale*, pp. 26-27.

sciarsi partecipare, *se fléchir*, flettersi. L'ultimo e supremo atto dell'atto partecipato è quello di acconsentire; il più elevato atto è l'abbandono, il consenso alle cose, vale a dire all'Essere, all'Atto che tutto fa. Acconsentire alle cose, al mondo, equivale a riconoscerlo e riconoscere la propria presenza come un dono: atto che accetta di non essere tutto e, per tale ragione, si apre alla conoscenza, alla verità e alla ricerca di tutto e di sé. Qui si avvia il cammino della libertà.

La capacità costruttiva racchiusa nell'azione creatrice è, per Lavelle, origine di pienezza e realizzazione, e veicolo dell'espressione del reale che «sorge», per così dire, dall'azione soggettiva, dall'attività dello spirito che la produce e che, al contempo, in essa si contempla.

Et peut-être le réel n'est-il rien de plus pour nous que le point d'intersection de toutes les opérations que nous avons dû faire pour le saisir. On peut même aller jusqu'à dire que ces opérations imparfaites et engagées dans le temps ne s'achèvent que dans cet objet même où il semble qu'elles s'inscrivent et se réalisent éternellement: ce qui s'accorde assez bien avec le rôle du temps, qui est de nous permettre de constituer nous-mêmes notre être éternel.²

Vale a dire: in ciascuna opera, finanche minima, in qualsiasi forma dell'azione è possibile rintracciare lo stesso carattere dello spirito che si muove, che osa, che gioca, esattamente come nel quadro dell'artista vi è assai di più della somma delle pennellate che ha tracciato. In questa prospettiva, si torna ancora una volta a ribadire che la creazione di cui si parla e si può parlare non è mai un'invenzione pura, che procede dal nulla: «Un acte spécifiquement créateur — afferma Lavelle — devrait tirer le Tout de lui-même sans avoir besoin de recourir ni à un premier élément, qui devrait lui être fourni, ni à un intervalle indéterminé, qui serait le milieu dans lequel il se déploie et hors duquel il serait incapable de progresser. C'est dire assez qu'un acte créateur ne peut créer que lui-même, ou que c'est lui-même qui est le Tout».³ Si tratta sempre, come si è detto, di una *creazione per partecipazione*. Tale è anche la ragione per la quale l'azione, nella sua forma elementare, necessita sempre della materia; nel caso contrario essa resterebbe astratta, virtuale: «elle n'est qu'un projet, un essai, une intention, un espoir dont on peut se contenter, en pensant

2. *De l'Acte*, pp. 377-378.

3. *Ibidem*, p. 378.

qu'elle est alors plus spirituelle et plus pure, alors qu'elle demeure subjective et que nous ne savons plus si le réel accepte de lui répondre, s'il consent à l'accueillir et à la recevoir». ⁴ È esattamente nel rapporto con il reale, nell'incarnazione reale nel reale che l'azione diviene effettiva, che dà prova di sé, realizzandosi o negandosi, senza tuttavia mai esaurire il valore e la pienezza dell'atto puro. Proprio dell'azione è anche di essere segno del desiderio che la anima, che le dà avvio, permettendo dunque che essa entri in rapporto con la realtà che allora *ci* si offre. Si comprende allora, sostiene Lavelle, che il reale di cui si disquisisce ed entro cui si è coinvolti non è in nesso con la creazione che dall'azione deriva, e dunque con la materia che di tale azione è stata strumento, ma anche, sempre, «col desiderio profondo che l'ha ispirata e che ci dà l'anima». Ogni particolare del reale ed ogni azione soggettiva sembra allora portare con sé la vertiginosa consapevolezza della traccia dell'infinito del Tutto e dell'infinito da cui nasce e di cui vive ciascuna soggettività.

Le propre de la participation, c'est de réunir deux démarches différentes dont la première est un consentement pur, un oui à l'Être qui nous est constamment proposé, et la seconde une démarche créatrice ou constructive par laquelle nous l'assumons d'une manière personnelle dans une œuvre qui n'est pas seulement nôtre, mais qui est nous-mêmes. Il ne faut réduire l'acte de participation ni à un oui de simple abandon, de crainte de tomber dans le quietisme, ni à une invention absolue de la conscience particulière, dont on ne voit ni où elle puiserait son élan, ni comment elle resterait solidaire de la totalité même de l'Être. ⁵

Al fine che è l'opera, avverte Lavelle, bisogna imparare ad accordare un valore proporzionato; perché essa consiste nell'essere segno e manifestazione dell'atto corrispondente che si esprime, e attraverso l'azione si conquista. Non vi è mai fine ultimo nell'azione e nell'opera compiuta; tale fine sarebbe anche *la* fine, vale a dire il termine dell'esercizio e dell'attività partecipativa che è esattamente essenza dell'azione e unica condizione perché continui la generazione e l'autogenerazione cui l'azione tende. ⁶

4. *Ibidem*, p. 379.

5. *Ibidem*, p. 379.

6. «Il y a en elle une source d'efficacité où elle puise, une puissance de renouvellement et d'enrichissement, un idéal vers lequel elle tend et qui détermine chacune de ses opérations plutôt qu'il n'est déterminé par elles, enfin une sorte d'imprévisibilité et de surpassement du résultat».

Si potrebbe dedurre che l'esercizio dell'azione e della creazione partecipativa non deve essere *aggressivo*, anzitutto nei confronti del reale cui si riferisce e che ne fa da condizione di possibilità; la potenzialità peculiare dell'azione non deve, per questo, assoggettare il reale, costringerlo per affermarsi. Tanto più il reale è conosciuto, tanto più appare chiaro che l'azione deve inserirsi in esso senza cooptarlo, seguendo «*suit avec fidélité tous les délinéaments du réel, qui, dans la connaissance proprement rationnelle, retrouve le fin réseau de relations par lequel chacun des termes de notre pensée s'unit à tous les autres, qui, dans les différentes formes de notre activité pratique, cherche à reconnaître cette exacte correspondance entre les exigences de l'esprit et celles de l'événement qui nous découvre partout dans le monde la présence de la valeur. Car l'action la plus parfaite ne consiste pas dans une construction audacieuse, mais dans un amour efficace*».⁷

Appare sin da questo punto mirabile ed originale la posizione lavelliana nell'uso del termine «amore» e delle sue condizioni. Si vedrà meglio come tale concezione, che inevitabilmente possiede implicazioni morali, non si avvia tuttavia mai da tali implicazioni, ma si delinea sempre nell'alveo e da fondamenti metafisici, ontologici, strutturali e connaturali alla struttura stessa della persona e del mondo. Ed è anche questo il motivo per il quale si comprenderà visibilmente come l'amore si inserisce nel discorso triangolare che vede l'intelligenza e la volontà agli altri due vertici.

Affinché l'azione compiuta segua fedelmente e *umilmente* la trama del reale, sembra necessario e chiaro che essa obblighi, nell'itinerario partecipativo, a porre in essere tutta la capacità intellettuale e volitiva della soggettività. Parallelamente a ciò, qualsivoglia discorso sull'attività creatrice deve, per Lavelle, contemplare sempre una riflessione sulla capacità «distruittiva», necessaria a svelare la natura profonda della capacità di azione; dal momento che essa si riferisce (e costituisce la propria indipendenza) all'attività pura sempre in forma di limitazione, la prima

tat obtenu par rapport au dessein proposé, qui nous obligent à associer l'activité constructive à une autre activité plus profonde dont elle est l'instrument; comme il en est de la graine qui croît et fructifie, pour laquelle nous préparons le sol et dont nous réglons le développement, mais sans le produire» (*Ibidem*, p. 381).

7. *Ibidem*, p. 381.

mossa dell'attività sembra essere quella di una inibizione, di una distanza, di una decostruzione e, solo in seguito, di una cooperazione (mediante la partecipazione) all'Atto puro.

Se in relazione allo spazio la distinzione tra l'Essere e il fenomeno sembra passare attraverso la separazione tra interiorità ed esteriorità, nei confronti del reale tale distinzione appare meglio descrivibile con l'opposizione tra attività e passività. Ogniqualvolta ci si scopre, ci si «crea» mediante l'atto di partecipazione e l'attività reale, accade qualcosa che supera tale azione; ciò rende il soggetto al contempo protagonista e spettatore di una realtà e un mondo che continuamente è scelto, creato, ma da cui costantemente è superato. Questo, il fenomeno, è precisamente l'ambito in cui deve e può attuarsi una scienza. Ma in per questo fenomeno il puro spettacolo da parte del soggetto non è possibile a sostenersi; il rapporto col mondo *chiama* ed esige, si è più volte detto, una partecipazione, una collaborazione che, nel momento stesso in cui avviene, modifica i confini tanto del mondo quanto della soggettività che agisce, e che in tale azione si costituisce. Questa partecipazione non avviene mai sul piano meramente fenomenico, ma coglie del fenomeno un significato, lo stesso cui tendeva (e al quale risponde) quel desiderio prima accennato, e che rende penetrabile l'essere che esprime. È lo stesso significato a rendere il mondo partecipabile, aperto, *abitabile*, cosicché esso diventa «peu à peu un don qui ne cesse de m'enrichir».⁸

Se l'atto partecipato non è sufficiente a possedere l'essere per una pura iniziativa dell'attività soggettiva, è necessario riconoscere che la *prima* iniziativa dell'atto è una passività, capace di fare spazio ad «un universo che accetta di accogliermi». Appare chiaro che la subordinazione al mondo esprime, senza mediazioni, la subordinazione all'atto puro. Tutta la teoria della partecipazione si fonda sull'affermazione della piena reciprocità tra l'universo e la soggettività, tra la natura dell'essere che si offre e l'inserzione di ciascuno all'interno del Tutto, in un rapporto di incessante coimplicazione; alla passività soggettiva, considerata dal punto di vista di un universo che si impone, corrisponde d'altra parte l'assoluta centralità di una coscienza di tale universo, vale a dire di una soggettività capace di pensarlo: «Ainsi l'univers et le moi s'embrassent l'un l'au-

8. *Ibidem*, p. 384.

tre, et en se donnant l'un à l'autre, chacun donne à l'autre l'existence qui lui manquait.».⁹ Agire e «patire» paiono allora i due termini, solo apparentemente contraddittori, tanto della struttura quanto della dinamica conoscitiva del reale. La partecipazione avviene nel *gioco* tra questi due opposti; se è vero che l'atto che si compie è costantemente ricevuto, è altrettanto vero che tale atto resterebbe nell'ambito del puro possibile se non vi fosse, da parte del soggetto, un consenso che dipende da lui solo professare.

Ainsi c'est dans le consentement que se concilient à la fois notre autonomie et notre subordination et même, dans un consentement qui est double, puisqu'il incline vers nous la dignité d'un acte qui nous surpasse, mais qu'il est capable de rendre nôtre, et puisqu'il relève jusqu'à lui ce qui nous est donné et qui ne pourrait pas l'être si nous ne l'avions point accepté.¹⁰

Si è descritto l'Essere, l'Atto, il rapporto tra i due che avviene nell'intervallo; ma solo nel rapporto tra l'Essere nel senso dello «spirito», dello spirito puro e degli spiriti particolari ha fondamento il mistero della libertà. Quello dell'Essere, si è ampiamente affermato, non è mai un concetto, ma pur sempre un'esperienza; è questa la ragione per la quale può avvenire solo in un atto, nell'atto dell'Essere, d'essere. Il proprio dell'atto è di essere creatore; il proprio dell'atto puro, si vedrà ancora, è di creare sé medesimo e, al contempo, ogni altro essere, che dalla sua sovrabbondanza nasce. In tale sovrabbondanza sono posseduti gli stessi tratti dell'Atto puro; ciò che ne deriva non può dunque essere differente. L'atto, generatore di sé stesso, non contempla (al contrario dell'azione) contrari poiché incorpora attività e passività; la differenza tra gli atti si misura dal loro grado di attività o di passività. Così, l'atto creatore non può che creare esseri che, come lui stesso, sono chiamati a *farsi* essi stessi, a partecipare della medesima capacità creativa. Si comprende chiaramente come la creazione abbia dunque tutta l'essenza della piena originalità, poiché dall'atto puro non segue nulla di identico o meramente ripetuto.

Appare significativo e degno di nota che ciascun essere sia in comunicazione (e possibilitato a comunicare) con tutti gli altri, pur possedendo originalità e unicità; ma non vi sarebbe veruna possibile comunicazio-

9. *Ibidem*, p. 385.

10. *Ibidem*, p. 386.

ne se essi non procedessero da una sola comune origine. In altri termini, l'accordo degli spiriti resterebbe pura formalità se l'atto puro creasse degli esseri ripetuti, caratterizzati da semplice somiglianza di caratteri. Ciò che solo permette la prossimità, l'unità degli esseri spirituali è la capacità non di operare azioni simili ma di possedere la medesima libertà. Ciò tiene insieme la prospettiva della infinita molteplicità di prospettive e differenze con la condizione di trovarsi nello stesso (ed unico) intervallo del mondo e del tempo.

Le cose sono, nel giudizio lavelliano, risultato dell'atto partecipato. Ma l'atto creatore non produce qualcosa che, come un mero prodotto, può restare separato; l'essenza della creazione è esattamente la capacità partecipativa in essa insita ed implicata: «l'atto puro può creare solamente degli esseri e non punto delle cose». Ciò che l'atto *produce* non è, come le cose, il risultato, poiché sarebbe piuttosto definibile come sua limitazione; l'essere compiuto, il mondo, è sempre una manifestazione limitata, un fenomeno parziale dell'atto in sé; tale mondo e tale fenomeno sono sempre espressioni dell'essere, mai l'essere stesso. Al contempo, tale limitazione non ne costituisce la fine, poiché è la traccia necessaria dell'esercizio spirituale, dell'attività soggettiva e dunque della conquista della soggettività: «movimento interiore per cui si costituisce». Non c'è dunque precedenza dell'atto rispetto all'essere — quand'anche si consideri l'essere come un *quid* che supera l'atto — che da esso può esprimersi. Ad uno sguardo più profondo, sembrerebbe possibile sostenere che neppure l'essere, in piena unità con l'atto, gli è anteriore; in questo caso l'atto assumerebbe la funzione strumentale di ricercare un essere che non possiede più.

Ainsi l'on peut dire que notre acte est toujours à la fois inférieur et supérieur à sa propre création, supérieur à elle puisqu'elle ne se soutient que par lui et qu'en droit il la dépasse toujours, et inférieur pourtant à elle, puisqu'il y a en elle une réponse que le réel lui adresse et qui pour ainsi dire l'achève. La participation ne contredit donc pas la création, mais elle est le seul moyen que nous ayons de la rendre intelligible. Si l'on dissocie la création de la participation, la création n'est plus que celle d'une chose qui, une fois qu'elle est entrée dans l'existence, est privée de tout lien avec l'acte créateur. Elle est donc dépourvue de sens. Mais si l'acte créateur est d'abord création de soi, qui est indivisiblement expansion de soi et don de soi, on comprend qu'il puisse appeler d'autres êtres à se créer eux-mêmes par une sorte de fécondité et de générosité qui est son essence propre, que chaque créature puisse trouver sa justification dans l'amour

même qu'elle a pour l'être et pour la vie et dans l'usage qu'elle en prétend faire, et que le monde que nous avons sous les yeux soit à la fois la condition, le moyen, l'effet et le symbole des alternatives d'une participation sans cesse offerte, exercée, repoussée ou reprise.¹¹

Viene qui introdotto, mediante alcuni termini fondamentali, uno (o due) dei temi centrali e decisivi della metafisica lavelliana, che più avanti troverà maggiore risonanza: è l'evento dell'amore, e della libertà e della creazione ad esso correlati.

3.2. LE FUNZIONI DELLO SPIRITO E L'INIZIATIVA PURA DELLA LIBERTÀ

L'uomo si trova in un mondo creato prima di sé, che è però chiamato a vivere, modificare e — nella prospettiva illustrata — *creare*, per creare e realizzare il proprio stesso essere. In siffatta creazione la persona si scopre ad avere lo strumento della volontà e quello dell'intelletto; attraverso la volontà egli fonda il proprio essere, la possibilità e la realtà di dire «io»; attraverso l'intelletto si iscrive nell'essere totale, che restituisce però all'uomo una pura rappresentazione. È la volontà, invece, a permettere l'*accesso*, l'adesione alla totalità del mondo. Nella partecipazione l'Atto puro è scisso in questi due aspetti di intelletto e volontà, o, in altri termini, di atto creatore e atto riflessivo.¹² Ma vi è un ultimo, decisivo e supremo *strumento*, una realtà che consente l'autentica unità dell'esperienza e una profonda unità del soggetto: è l'amore.

L'amour peut être considéré comme établissant dans l'être une synthèse du vouloir et de l'intelligence. Car on ne peut vouloir ce que l'on pense sans l'aimer: et c'est cette union en nous du réel et de l'idéal qui nous constitue en tant que personne. Mais il y a plus: et l'on peut dire que c'est l'amour qui ébranle le vouloir et lui imprime le mouvement qui l'oblige à se représenter, par le moyen de l'intelligence, l'objet même dont il a besoin. De telle sorte qu'il est le fondement commun du vouloir et de l'intelligence. Mais il faut aller plus loin encore: car l'originalité de l'amour, c'est précisément de dépasser la représentation et l'idée, de découvrir derrière elles un être réel, une vie, une conscience, d'établir ainsi un rapport entre les esprits en les obligeant à remonter jusqu'au principe commun de leur existence et de leur unité; l'amour est donc à la fois

11. *Ibidem*, p. 376.

12. Cfr. *Ibidem*, p. 2.

l'origine et la fin de la participation. Car le propre de la volonté, quel que soit le but plus lointain qu'elle poursuive, c'est toujours d'agir sur les choses: c'est par leur intermédiaire qu'elle actualise les puissances du moi. Au contraire, le propre de l'intelligence, c'est de reprendre possession des choses elles-mêmes et d'en faire des idées. Mais l'amour transcende à la fois les idées et les choses: il s'adresse toujours à des êtres.¹³

Le diverse funzioni della coscienza sono legate tra loro in una unità circolare che rende la coscienza un'immagine dell'unità dell'Atto puro, e il cui sommo punto è l'amore; nel punto più intimo della coscienza esso sembra nascere, e sorgendo fa vivere ogni particolare della realtà, fa rinascere la soggettività. Tuttavia, la sorgente dell'amore oltrepassa quel punto della coscienza stessa, perché non vi è unità del soggetto separata dalla totalità da cui riceve in ogni istante tutto l'essere che le è proprio.

Consimili definizioni della volontà parrebbero porsi nell'alveo della definizione stessa di libertà, che si è detto essere l'atto peculiare ed essenziale della partecipazione;¹⁴ ma la volontà non coincide con la libertà, pur essendone strumento in opera, insieme all'intelletto e all'amore. La libertà è invece presente in ciascuna delle tre forme. La prima è l'iniziativa attraverso la quale lo spirito cerca di possedere ciò che gli manca e da cui è (sotto l'effetto del desiderio) attirato; la libertà, al contrario, è un atto sempre presente e *già* posseduto dallo spirito. La volontà tende e cerca costantemente la partecipazione, senza poterla però risolvere: così è possibile osservare che esiste una volontà di conoscenza che evoca l'at-

13. *Ibidem*, p. 445.

14. «Ainsi la volonté, précisément parce qu'elle participe immédiatement de la puissance créatrice est nécessairement de toutes les fonctions de la conscience la plus fragile et la plus exposée, celle dont je puis faire le plus mauvais usage. Elle met entre nos mains, comme l'avait bien vu Descartes, l'infini de la responsabilité. Elle est prompte à céder au désir ou à s'enivrer de la gratuité de son pouvoir individuel et arbitraire, ou à répudier par jeu sa propre unité, comme on le voit dans ces expressions "faire sa volonté" et même "faire ses quatre volontés", si elle n'emprunte pas à l'intelligence cette lumière qui lui permet de se replacer elle-même dans la totalité de l'univers, à l'amour un principe d'union avec tous les êtres qui le peuplent» (*De l'Acte*, pp. 471-472). Sul problema e il tema della libertà si vedano in particolare Giuseppe Beschin, *Il tempo e la libertà in L. Lavelle*, Marzorati, Milano 1964; Gilbert G. Hardy, *La Vocation de la liberté chez Louis Lavelle*, Nauwelaerts, Paris 1968; Emérita Quito, *La notion de la liberté participée dans la philosophie de Louis Lavelle*, Editions Universitaires, Fribourg 1969; Sébastien Robert, *Liberté et participation dans la philosophie de Louis Lavelle*, Université de Tours 2005; Carla Canullo, *Coscienza e libertà: itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2001.

to vero e proprio di conoscenza, ed un volere di amare che non è ancora l'atto e l'esperienza dell'amore. Il carattere peculiare che ha la volontà di apparire come indipendente (rispetto all'intelletto) e creativa, generativa di opere visibili e materiali, tanto da assomigliare ben più chiaramente all'attività dell'atto puro, mostra la sua illusorietà (o quanto meno la sua limitazione). Da essa tutto dipende ma nulla proviene in senso stretto, poiché necessita di qualcosa che la precede, un atto che la supera. Non sarebbe possibile scindere la volontà dal desiderio che la anima:

La liaison de la volonté avec le désir, avec le temps, avec l'effort, suffit donc à nous révéler en elle un composé d'activité et de passivité qui exprime clairement les caractères inévitables de toute activité participée. Aussi est-il impossible de considérer la volonté indépendamment du retentissement dans la conscience de chacune de ses opérations. Elle est inséparable de l'affectivité: et toutes nos passions, la joie comme la douleur, la crainte, le regret et l'espérance peuvent également être définies comme les affections de la volonté.¹⁵

La stessa volontà è però esattamente il mezzo attraverso il quale il soggetto, nell'interiorità, può ripercorrere (acconsentendo o negando l'essere in cui è collocata) la strada che conduce a quella attività pura che la precede, radice di ogni desiderio. Sarebbe erroneo e limitante ricondurre al pensiero la mera attività rappresentativa delle cose materiali; l'intelligenza si riferisce altrettanto, sostiene Lavelle, alla conoscenza delle cose spirituali. Se la si considera nella sua realtà più esistenziale e sottile, essa è capace di toccare l'amore, consentendo di conoscere gli altri esseri, e tocca sempre la volontà, poiché la comprensione non nascono e persistono mai in un semplice concetto; parlare di conoscenza vuol dire sempre parlare di un *incontro* tra la soggettività e la realtà; e tale incontro va — obbligatoriamente — voluto, consentito; affermare l'inizio (e il percorso) della conoscenza, volerlo, vuol dire a sua volta in qualche modo amarlo, amarne l'origine. L'atto d'amore è la perfezione stessa dell'atto intellettuale e volitivo, perché ci mette in presenza di un assoluto e di un fine supremo in cui tutte le restrizioni della volontà e intelligenza sono abolite.

Si può dire a ben diritto che il cuore della partecipazione, come afferma letteralmente lo stesso Lavelle, è la libertà, poiché ne è inseparabile;

15. *De l'Acte*, p. 468.

non vi è partecipazione possibile al di fuori dell'atto di libertà personale; al contempo, la libertà resterebbe mera idea astratta se non si esercitasse nella realtà partecipativa. Non vi è in realtà presenza dell'una senza l'altra, in un rapporto di piena reciprocità; se la partecipazione è il veicolo della relazione con l'Atto assoluto in cui l'atto sussiste, la libertà è la condizione di tale partecipazione. Analizzare e descrivere la dinamica della libertà vuol dire, ancora una volta, considerare il punto sorgivo dal quale essa nasce e cui tende, vale a dire l'Atto assoluto; si scoprirà che, forse più che altrove, siffatta considerazione differisce dalle altre qualità dell'Atto per il suo carattere di piena donatività verso l'atto particolare, il quale assume la possibilità della medesima libertà che appartiene all'Atto puro, pur non potendo mai prescindere. Ogni iniziativa ed ogni iniziativa di libertà dell'atto particolare attinge dalla libertà dell'Atto assoluto la propria possibilità e la propria forza, in un movimento che sembra volto a distinguere per (ri)unire.¹⁶ La libertà non è da intendersi come un principio, ma anche come condizione e motore dell'ordine delle possibilità; la libertà non è una potenza ma è potere puro, nel quale ogni potenza è inscritta nell'orizzonte della sua attualità. La libertà rende disponibili tutte le potenze che in essa sussistono, e tra le quali sceglie; si può allora dire che l'essenza della libertà è la disposizione (o la disponibilità) del sì e del no, dell'affermazione o della negazione delle potenze.

Pura iniziativa alla quale è sempre però chiesto di compiersi; la realizzazione della libertà passa, prim'ancora che nella scelta dei singoli oggetti o condizioni contingenti, in quella disposizione appena accennata a dare o negare il proprio assenso. Assenso a cosa? Esattamente all'Essere da cui dipende, vale a dire all'Atto che *fa* la libertà: l'atto puro, libertà assoluta. Rigettare la dipendenza dall'Essere, vale a dire dalla libertà pura alla quale ciascuna libertà partecipa, vuol dire riversarsi nel nulla, ripiegare tutta la potenza ed ogni potenza in essa contenuta in sé, condannando dunque la libertà ad un impossibile compimento, che non accetta di partecipare all'Essere totale, e di conseguenza alla presenza di ogni singola cosa. Ciò avviene poiché è l'Essere che rende possibile l'eserci e l'esserci della libertà, la sua capacità, pur oltrepassando origina-

16. Lavelle dedica ampio spazio all'analisi della libertà, per la sua centralità nell'intera riflessione filosofica e antropologica. Da tale analisi derivano dunque tutte le osservazioni sui rapporti tra la libertà individuale la libertà assoluta. (Cfr. *Ibidem*, cap. XI, art. 2).

riamente e definitivamente ogni particolarizzazione di libertà; è quindi nell'assunzione dell'Essere, nella partecipazione e nella sua affermazione (e nell'affermazione di tale subordinazione) che avviene l'inarrestabile *conversione* tra l'Essere e il reale, tra la libertà pura e quella soggettiva, tra l'atto assoluto e l'incarnazione della possibilità di verità, bellezza, umanità.

Alla fine di un'ampia riflessione sul rapporto tra intelletto e volontà, Lavelle introduce il termine che costituisce la sintesi originale e nuova dell'attività propria della soggettività, vertice dell'analogia con l'Atto puro. Le forme differenti dell'intelligenza e della volontà, dell'idea e della materia non trovano, si è visto, facile unità; è in effetti solo l'esperienza, l'attività propria dell'amore che è capace di contenerne le differenze, poiché rende possibile la coesistenza e lo scambio tra le diverse funzioni, di cui è origine e fine. Si può a ben diritto parlare di una unità di ideale e reale, costitutiva della soggettività; è fondamento di intelletto e volontà perché è capace di richiamare la volontà all'oggetto cui tende, del quale vi è però necessità di rappresentazione, che si attua mediante l'intelligenza.

Car le propre de l'intelligence, c'est de produire l'évidence, le propre de la volonté c'est de chercher la possession, et le propre de l'amour c'est d'engendrer la joie de l'âme: mais il est aussi difficile de dissocier ces trois états que de dissocier les trois fonctions qui les engendrent. Il n'y a pas d'évidence intellectuelle qui ne soit une joie et une possession, ni de possession volontaire qui ne soit une évidence et une joie, ni de joie qui n'implique une évidence et une possession.¹⁷

Non è solo per un procedimento analitico che avviene la sintesi; l'amore è, per definizione e propria essenza, pura e incessante originalità. È dunque capace di oltrepassare qualsivoglia rappresentazione e di scorgere l'essenziale della vita, il volto della realtà e della coscienza, facendosi dunque modalità, per il soggetto, del riconoscimento di un'esistenza comune tra gli spiriti. Se intelligenza e volontà sono strumenti della partecipazione, l'amore ne è inizio e termine ultimo, poiché compie la natura stessa dell'Atto puro, vale a dire il dono dell'essere ad altri esseri. E ogni essere, afferma Lavelle, che lo si riconosca o no, non è orientato (o meglio, movimentato) verso una mera rappresentazione, né verso una

17. *Ibidem*, pp. 449-450.

cosa, ma sempre verso un altro essere con il quale sente prossimità, e per il quale cose ed idee sono strumento di relazione. L'atto puro mette in moto la coscienza soggettiva esattamente attraverso l'amore, che è principio di ogni partecipazione. Oltre ad esserne principio, ne costituisce però anche la fine, perché ne è scopo, dal quale è poi possibile risalire al principio; si comprende già perché Lavelle parla dell'amore in termini di autentica unità. Ciascun esercizio dell'intelletto e della volontà appaiono come interiori alla vita dell'amore, ne fanno da modalità, lo favoriscono, gli permettono di compiere un'attività continua nel mondo, «de telle sorte que notre propre unité ne peut pas être séparée de l'unité même de l'être total à laquelle elle demeure suspendue et dont elle reçoit tout l'être qui lui appartient. Ce qui implique que nous accomplissons nous-mêmes un acte qui ne dépend que de nous seul, mais qui en reconnaissant son insuffisance nous donne aussi notre véritable suffisance.»¹⁸

Ogni funzione della coscienza (l'intelletto, la volontà, l'amore) permettono allo spirito di uscire fuori da sé (nel contatto con il reale) per tornare in sé con una ricchezza particolare; in questo dinamismo sussiste la partecipazione. Se non vi fosse questa uscita da sé non vi sarebbe sacrificio e dunque possibile dono di sé, nel quale consiste l'amore, vertice della partecipazione: «La seule chose qui puisse nous soutenir dans les occupations même les plus vulgaires de notre vie, c'est qu'elles soient faites pour quelqu'un».¹⁹ Così, in una prospettiva più strettamente antropologica e morale, sembra emergere l'importanza del riconoscimento dei fini e degli oggetti quali strumenti d'esercizio della propria autentica attività; tale riconoscimento equivale alla scoperta di *qualcosa dentro qualcosa*, di una contemporaneità dell'atto riflessivo: di un pensiero del pensiero che sottende il pensiero dell'oggetto; di una volontà del volere dietro alla volontà dell'una o l'altra azione; dell'amore dell'amore dietro l'amore per un essere. Ancora, è possibile affermare che il proprio dell'atto riflessivo è di saldare il nesso tra la partecipazione e la sua origine,

18. *Ibidem*, p. 447.

19. *Ibidem*, p. 535.

l'Atto puro, che è sempre origine della molteplicità e dell'unità di tutte le espressioni e funzioni possibili.²⁰

Alla coscienza è dunque rivelato il mondo mediante quelle tre funzioni: la presenza delle cose, delle idee e degli altri esseri; la fondamentale unità lavelliana tra la prospettiva metafisica e quella antropologica è il presupposto necessario a mostrare che il rapporto tra quelle funzioni è l'espressione del rapporto ontologico che sussiste tra le tre forme.

La solidarité des fonctions de l'âme est si étroite que, bien que chacune d'elles soit bonne dans la mesure où elle est une expression de l'acte pur, elle est capable de produire les pires effets si elle se sépare des deux autres, comme on le voit dans l'intelligence qui voudrait se suffire à elle-même sans éclairer le vouloir et l'amour, dans le pur vouloir qui repousserait les secours de l'intelligence ou de l'amour, et dans l'amour lui-même à son tour s'il ne se laisse pas pénétrer par l'intelligence et diriger par le vouloir. Alors l'intelligence demeure abstraite et impuissante, la volonté capricieuse et inquiète, l'amour trouble et aveugle. Dans tous les cas, chacune de ces fonctions, si nous la considérons isolément, poursuit quelque fin de son choix dont elle commence par être privée et qu'elle ne peut atteindre qu'au prix de beaucoup d'efforts et de tribulations. C'est ce qui arrive à la volonté quand elle n'est qu'égoïste, à l'intelligence quand elle n'est qu'industrielle, à l'amour quand il n'est que passionnel.²¹

Invece, ciascuna forma resta «fedele» a sé stessa quando non tenta di dissociarsi dalle altre; la volontà ha piena facoltà quando è illuminata dall'intelligenza e diretta dall'amore; l'intelligenza lo è quando la volontà è attratta da qualcosa; l'amore, quando è riempito dalla conoscenza e cooperante con la volontà che *vuole* ciò verso cui tende. In tale cooperazione sembra ergersi l'autentico equilibrio, che non coincide mai col titanico sforzo di un posticcio equilibrismo; è invece la conformità della vita alla vocazione che le è propria, il riconoscimento dell'origine che muove ogni minimo movimento dell'essere personale. La *pace* delle differenti funzioni realizza ed evoca allora l'unità dell'atto puro, rendendo possibile il sano gioco della relazione tra le funzioni stesse, della relazione con sé e della relazione col mondo e con gli altri.

20. «L'intelligence pure, la volonté pure, l'amour pur ne sont que des médiations entre l'Acte pur et notre acte propre, mais qui nous permettent d'enraciner dans l'Absolu chacune des opérations que nous accomplissons» (*Ibidem*, p. 448).

21. *Ibidem*, p. 452.

Au moment où l'acte atteint son plus haut point, l'intervalle disparaît, c'est la présence même de l'être qui nous semble donnée: et c'est dans cette unique présence que la pensée, la volonté et l'amour de ce qui est se réunissent et se confondent.²²

Al contrario, il principio del male risulta esattamente dall'impossibile divorzio (o dal predominio dell'una) di tali forme dell'anima, dalla loro mancata collaborazione dalla quale s'avvia una fallimentare intenzione di realizzazione: «alors on voit l'intelligence se complaire dans son propre jeu en se désintéressant de l'action et de la valeur, la volonté s'enivrer de sa puissance sans chercher à l'éclairer de lumière et à la pénétrer de charité, et l'amour s'abandonner à sa pure ardeur sans connaître de raison ni de frein».²³ La differenza tra gli stessi uomini, rileva Lavelle, trova in ciò la sua espressione, nel favore che si accorda all'una o all'altra forma di costruzione dello spirito; vi sono allora gli *uomini d'azione*, per i quali la volontà ha priorità, e tendono alla conquista delle cose del mondo; gli *uomini d'intelletto*, i quali trovano senso e soddisfazione nella mera comprensione. Entrambe le condizioni conducono, si è detto, ad una fallace prospettiva; riporre il valore dell'esistenza tanto nelle cose quanto nelle idee rende impossibile una solidarietà degli spiriti. Coloro che allo «sguardo d'amore» destinano la propria attenzione hanno ragione, sostiene Lavelle, di concepirlo come dominante; ma l'amore è sufficiente solo quando, in luogo di negare l'intelligenza e la volontà, esso li suscita. L'esperienza amorosa non consiste giammai, allora, in un ondivago puro sentimento, ma in una autentica ricerca e nella lotta che tende alla complessa (eppur semplice) unità dello spirito.

3.3. LA LIBERTÀ, «CUORE DELLA PARTECIPAZIONE»

Punto focale della partecipazione e dell'intera metafisica lavelliana, la libertà è posta come attività suprema, ineliminabile ed essenziale; poiché l'esistenza consiste nella partecipazione, e la partecipazione è possibile solo perché lo spirito è atto libero, senza libertà non vi sarebbe esistenza realizzata. Poiché essa è condizione della partecipazione, non può essere un principio astratto, illusione di un'esistenza invece sorretta da altri

22. *Ibidem*, p. 450.

23. *Ibidem*, pp. 452-453.

fondamenti. Per Lavelle si tratta di una condizione, ancora una volta, di ordine ontologico e non percettivo. Appare chiaro, sin dal principio, che cogliere la libertà come fatto (ed atto) concreto è possibile solo nell'osservazione del suo esercizio, della sua attività o, come si osserverà più propriamente, della sua *disposizione*. La libertà è l'atto stesso o, in altri termini, l'Atto puro è libertà pura, assoluta. La libertà particolare è definita da Lavelle in perfetta assonanza con quanto affermato sull'Essere e sull'iscrizione nell'essere della soggettività: si tratta di un'iniziativa, ma sempre donata e ricevuta. Essa è il cuore dell'io stesso e l'atto attraverso il quale l'io si fa.

Ancora una volta, l'orizzonte e lo spessore antropologico della libertà come esperienza della coscienza e della soggettività non è il principio che ne è al fondamento; per rintracciarlo è necessario volgersi al piano ontologico della libertà,²⁴ vale a dire la coincidenza di questa con la natura dell'essere e dell'Essere puro, le cui radici sono sempre nella «chiave della metafisica»: È la definizione di *essere come atto*. L'Atto puro, si è detto, è causa di sé: ciò vuol dire anzitutto che è un essere di libertà, la cui natura è libertà che si autoafferma, vale a dire si pone ontologicamente in essere. L'Essere puro, libertà pura, è principio creativo ed autocreativo, che rende possibile la partecipazione ad un atto che non smette mai di farsi, di realizzarsi, di donarsi; la libertà assoluta, nella sua *infinita generosità*, non può che creare esseri liberi, e per lo più libertà che non costituiscono solo una parte della libertà assoluta ma ne partecipano realmente; solo in tale partecipazione, vale a dire nella riflessività dell'atto, dunque nell'interiorità la libertà raggiunge sé stessa, in un incessante «dialogo» con la libertà pura. La libertà particolare è allora un vero e proprio primo cominciamento, che ha insita in sé l'origine della propria attività, il proprio potere creatore (e creativo) e per questo è capace di generare la sua stessa possibilità: «Mais la liberté est précisément la ruptu-

24. L'idea di un fondamento ontologico della Libertà aiuta a comprendere la necessità di un essere dinamico, non sostanziale ma causale, generatore; e l'Essere genera esattamente un altro essere, gli dona l'esistenza. In questa prospettiva libertà e amore, vale a dire dono di sé cosciente, coincidono. Tra libertà e coscienza vi è un nesso ineliminabile, perché la prima è funzionale a rendere la libertà un'attività ragionevole; ma è solo con la libertà che la coscienza viene a nascere (Cfr. Louis Lavelle, *De l'âme humaine*, Aubier Montaigne, Paris 1951, p. 42).

re de l'ordre phénoménal. Elle remet cet ordre en question à chaque instant. Elle est un premier commencement éternel».²⁵

Si può allora affermare, comprendendo meglio il nesso tra i due termini, che l'attività è uno «stato d'atto»: la libertà è tale quando l'atto è in essere, vale a dire in attività. «La liberté [...] met entre nos mains l'univers entier comme possible et comme disponible»:²⁶ il vertice della libertà corrisponde allora al vertice della partecipazione, la quale chiama in gioco tutta la capacità creativa e creatrice del soggetto, la sua abilità conoscitiva e della coscienza, la sua potenza intersoggettiva.

La liberté est le cœur de la participation. La participation elle-même est inséparable de la liberté. [...] Les deux notions sont réciproques l'une de l'autre: en effet, là où la liberté disparaît, la participation disparaît aussi, car je ne suis plus qu'une partie du Tout, puisque ce que je possède n'est plus l'effet d'une opération que j'accomplis.²⁷

Superiore a tutte le potenze, e condizione di ognuna, la libertà non può essere semplicemente definitiva come una potenza, poiché è possibilità per il soggetto di farsi esso stesso, di esercitare ogni attività. Da ciò si comprende perché è descritta come fondamento, principio e primo (ed eterno, per ciò che concerne l'Atto puro) cominciamento. Sulla ragione per la quale l'essere particolare — pur essendo generato dall'Essere che è pura libertà — non possiede libertà assoluta, Lavelle pone in gioco la partecipazione: «La participation fonde mon autonomie au lieu de l'abolir, parce qu'elle est toujours une participation à l'autonomie parfaite».²⁸ Tra le due libertà intercorre dunque un rapporto di indipendenza e di identità; di identità, perché qualsivoglia operazione libera è un atto creatore, così come lo è (in forma totale) l'Atto puro; di indipendenza, perché laddove la libertà si attua, è principio di originalità e novità. La libertà soggettiva ha altrettanto necessità di separarsi dall'Essere libero, per realizzarsi e scoprire la propria indipendenza, e di risalire all'Atto puro, di essere da questo continuamente generata per poter a sua volta esercitarsi.

Nella partecipazione avviene allora l'iscrizione individuale dell'io, per il quale la natura è strumento e limite, e solo allora l'iscrizione

25. *Ibidem*, p. 239.

26. *De l'Acte*, p. 191.

27. *Ibidem*, p. 179.

28. *Ibidem*, p. 177.

dell'Essere puro. Tale natura (in cui si annovera anche la dimensione della corporeità) diviene allora il manifesto dono di qualche cosa che non è prodotto dall'io, che ne esprime la passività e ne limita la totalità, e che permette la dinamica della libertà che continuamente cerca di conoscersi e affermarsi.²⁹ Ciò lascia meglio comprendere come l'apertura all'Essere è per l'individuo sempre l'apertura all'esistenza e al tempo. Con l'atto libero, la soggettività si avvicina e possiede la natura, elemento *esteriore* che intercetta ed interpella l'interiorità del sé; l'atto libero della partecipazione è volto, dunque, a *spiritualizzare* tale natura, vale a dire a renderla interiore, consentendo la relazione e la permanenza dell'essere nell'Essere.

Vertice ed essenza della libertà è allora quella disposizione del sì e del no; sì e no a cosa? All'iscrizione nell'Essere in cui *si è*, al consenso a tale Essere da cui *si è* incessantemente fatti; il no al riconoscimento di questa dipendenza, di questa origine e di questo legame indissolubile. Il consenso della libertà permette la straordinaria esperienza di iscriversi in un Essere con un'azione tipicamente propria; permette l'adesione al punto dell'essere che rende la soggettività libera, vale a dire attualizzata, potenza realizzata. Permette la gratitudine che deriva dal riconoscimento di qualcosa che è all'origine dell'atto di libertà e continuamente donato. Il no, al contrario, sembra produrre (e produce) un ritiro dall'Essere, poiché impedisce che, in quell'Essere ricevuto, la libertà particolare possa cominciare a scavare un solco proprio, a farsi traccia della libertà assoluta nella sua piena possibilità. Ma poiché non si può negare l'originaria dipendenza dall'Atto puro, il dissenso all'Essere semplicemente riduce la partecipazione, la mortifica, ne spezza la possibilità di compimento.

Vi è dunque un carattere propriamente ontologico della libertà, dal quale sembra impossibile per Lavelle prescindere. L'itinerario della libertà (e dello stesso cogito) trova il proprio fondamento e la propria ragione nell'atto attraverso il quale il soggetto assume l'esistenza come propria; in tale assenso la soggettività sorge, e non semplicemente come un angolo dell'Essere (seppur aperto), ma come punto privilegiato dell'Essere,

29. «La liberté est infiniment au delà de la nature, mais elle a sans cesse à répondre aux propositions que la nature ne cesse de lui faire; de toutes les puissances dont la nature lui permet de disposer, elle peut faire tantôt un bon et tantôt un mauvais usage» (*De l'âme humaine*, pp. 135-136).

capace e chiamato alla responsabilità di assumere su di sé l'infinita possibilità dell'essere stesso. Si comprende meglio, allora, come il dissenso della libertà non può generare una condizione di assolutezza del soggetto, ma è anch'esso segno dell'impotenza della negazione dell'Atto puro; immantinente, tale negazione produce la regressione della propria stessa libertà.

Nel rapporto di dipendenza tra la libertà soggettiva e la libertà assoluta non avviene alcuna negazione della prima; non c'è contraddizione tra le due, e non c'è contraddizione tra la subordinazione e la creazione: la libertà individuale può ben essere *figlia* e continuamente ridonata in relazione alla libertà divina, e al contempo pienamente creatrice, proprio perché se è vero che il soggetto riceve tutto, è sempre di un dono di libertà che si tratta, vale a dire la possibilità di essere causa libera di sé stessi e non solo effetto. Ora, affinché questa libertà trovi spazio ed attuazione, è necessario che vi sia quell'intervallo tra l'Atto puro e l'atto partecipato. Non sarebbe possibile la partecipazione fuori da tale intervallo, che ne è la condizione.

C'est grâce à lui que la vie reste pour nous une initiative ininterrompue, un recommencement indéfini, une promesse toujours nouvelle, mais aussi une suite imprévisible d'épreuves que l'on accepte et de dons que l'on reçoit. L'intervalle, c'est le moi lui-même qui fait naître sous ses yeux un monde dont il fait partie et qui pourtant n'appartient qu'à lui seul.³⁰

L'intervallo che si sperimenta nella esperienza finita non è quello dal nulla all'essere — che è l'intervallo assoluto — ma quello tra il possibile e l'attuale, il reale; è proprio qui che interviene il libero arbitrio, nella costante decisione tra necessità e libertà, tra attività e passività. Ogni atto, allora, consiste nel dire di sì, è un atto di consenso, poiché si è già iscritti in ciò che pure bisogna continuamente accogliere o respingere. Nell'adesione all'Essere, nel consenso all'Essere, a Dio, accade la straordinaria esperienza della coincidenza del dono, del riconoscimento e della propria attività (di consenso, di volontà, di libertà); sembra qui confondersi l'attività della soggettività e quella di Dio, tanto che la prima appare potenziata e peculiarmente propria; l'io è pienamente sé stesso nell'accettazio-

30. *De l'Acte*, p. 202.

ne della propria natura, del proprio collocamento e del proprio compito nell'intervallo, dunque nell'eternità.

La liberté est la pointe extrême de la conscience; elle est l'origine unique de toutes ses affirmations, l'origine unique de tous ses engagements. Elle est toujours ponctuelle. Qui lui donne la moindre diversité, ou la moindre épaisseur, la confond avec les conditions sur lesquelles elle s'appuie ou avec les manifestations qui l'expriment. Seulement la liberté n'est rien tant qu'elle n'a pas commencé à s'exercer. Or le mystère de l'existence, et la lumière qui le pénètre, consistent précisément dans cet exercice de la liberté en tant qu'il requiert certains instruments dont on peut dire qu'en les engendrant elle engendre l'expérience que nous avons à la fois de nous-mêmes et du monde.³¹

L'esperienza spirituale, vale a dire l'unità tra la volontà particolare e la volontà assoluta, appare in tale consenso raggiungere il suo culmine, poiché è distante dalla negazione per la quale la volontà si rivolta contro il principio stesso della sua esistenza. Nel riconoscimento della dipendenza dall'Essere la persona scopre finalmente la radice di tale dipendenza, che è esattamente co-dipendenza, interdipendenza: questa è l'unità dell'io e del Tutto, l'esperienza della libertà. Poiché l'essenza della creazione, da parte dell'Essere verso gli altri esseri, non è simile — afferma Lavelle — a quella di un'opera che esce dalle mani di un artigiano; in tal caso si tratterebbe di riconoscere una mera dipendenza, per quanto iniziale. La creazione dell'Atto si colloca nella metafisica della libertà perché pone in gioco esseri liberi e partecipanti della medesima essenza. Ciò aiuta a comprendere perché negare questa creazione, questa origine, equivale ad una radicale contraddizione della propria stessa libertà, che nella negazione spezza la partecipazione.

C'est qu'en nous unissant à Dieu, nous devenons avec lui les ouvriers de la création. En cessant d'être extérieur à lui, nous cessons d'être extérieur à nous-mêmes. Nous sommes délivré de toutes les contraintes qui nous retenaient [...]. Nous acquérons l'initiative, l'espérance et la joie; notre vie devient une naissance ininterrompue.³²

Così, è esattamente nella libertà che avviene l'unità tra l'identità e la molteplicità, la diversità; nella libertà si gioca la possibilità del consenso o del rifiuto, vale a dire della partecipazione e, come appare dunque chia-

31. *De l'âme humaine*, pp. 245-246.

32. *La conscience de soi*, p. 125.

ro, dell'unità dell'io stesso e dell'io con il mondo, con gli altri esseri. Si nota nella libertà un duplice aspetto: quello di essere *primo cominciamento*, vale dire origine stessa del tempo, e al contempo mai precedente all'Essere, poiché se fosse anteriore vorrebbe dire che esiste qualcosa al di fuori dell'Essere, e si è visto che questo è per Lavelle impensabile. Non lo è neppure la sua possibilità, perché esiste un vero e proprio *essere del possibile*; ciò spiega perché si parla della libertà come nucleo centrale e interiore all'Essere.

Dal mistero della libertà, di questa sorgente inattingibile, scaturisce ogni cosa, ogni possibilità; l'inadeguatezza di una determinazione della libertà è risolta dal fatto che essa è di tutte il principio. La libertà *chiede* allora non di essere indagata, poiché questo presupporrebbe in primo luogo una oggettivazione che sembra chiaramente impossibile, perché spezzerebbe l'identità di essere e libertà, ponendo la libertà al di fuori di una continua realizzazione data dall'essere; in secondo luogo perché la libertà è propedeutica alla stessa conoscenza. Qualsiasi conoscenza è in sé la cartina tornasole del potere della libertà, che la rende esprimibile; l'atto stesso della conoscenza manifesta la libertà nella sua propria attività. Si può sollevare qui una implicazione molto concreta che deriva da quella inattingibilità di determinazione della libertà; tale impossibilità di renderla un oggetto tra gli oggetti porta infatti con sé la profonda percezione dell'unicità e della decisività della realtà della libertà, unita ad una ineliminabile evocazione: della libertà si può e si *deve* fare esperienza, vale a dire che essa si deve realizzare realizzando la partecipazione e l'unità tra il particolare e la totalità; acconsentendo a riconoscere nella possibilità della libertà tanto la necessità e il peso della sua attuazione; ripercorrendo il cammino del suo dono che ogni istante non smette di offrirsi a ciascuno.

Nul ne peut attendre d'avoir découvert sa vocation avant de se mettre à agir: il y a un moment où il doit parier sur elle et courir le risque de ce pari. [...] Un événement peut avoir, au moment où il se produit, un extraordinaire relief Il peut nous étonner et nous surpasser: jusque-là, il n'est encore qu'un objet de spectacle. Il n'appartient à notre vie que par le jugement que nous en faisons, par l'interprétation que nous lui donnons, par son lien secret et que nous sommes seuls à connaître, avec le drame intérieur de notre conscience. Et il ne pénètre dans notre destinée que lorsqu'il devient

pour nous un appel ou une réponse que le monde nous adresse, un miracle personnel qui n'a de sens que pour nous et par rapport à nous.³³

Si è accennato che la libertà è origine del tempo: proprio in quanto possibilità pura, è la sorgente incessante, ogni istante nascente, di ogni cosa, di tutto, di qualsiasi atto che accade nell'attimo. Il dinamismo della libertà, e dunque della vera creazione, della vera azione originale e non puramente reattiva, è il dinamismo di una continua rinascita; non qualcosa che continua, ma che rinasce continuamente, divenendo per questo capace di dar vita. Essa è dunque *causa sui*, fuori dal tempo, creatrice delle proprie stesse ragioni perché causa qualcosa senza essere di nulla effetto. La successione temporale che costituisce la condizione e la natura degli avvenimenti dell'intervallo, mette in evidenza il principio originario della libertà quale principio dell'ordine che nel mondo si realizza e appare. Ma del divenire la libertà è sempre origine prima, poiché è presente a tutto il tempo.³⁴

3.4. «CHI PER LEI VITA RIFIUTA.» LIBERTÀ E ALTERITÀ

L'insistenza e la decisività della rifondazione e ridefinizione ontologica della libertà è funzionale, per Lavelle, anche per porre le basi della illuminazione del rapporto di alterità:³⁵ ogni pluralità è pensabile solo a partire da un essere libero, comprensivo di ogni essere, creativo e creatore di innumeri determinazioni. L'essere, che — in quanto libero — può volgersi anche al nulla, trova nella donazione di sé, si è detto, la piena realizzazione della propria statura e potenza; e la donazione di sé si attua, nella sua massima espressione, nel rapporto con l'altro, con l'altro essere. Nel

33. *L'erreur de Narcisse*, pp. 65-68.

34. Si nota qui una distanza dalla posizione di Bergson, per il quale la libertà manifesta e contiene tutto il passato, capace di motivare l'emento di novità ad ogni istante dello slancio creatore. Lavelle non concepisce invece una continuazione ma solo una rinascita continua, che impone un inizio. In tal senso si comprende meglio l'urgenza lavelliana di una dimensione propriamente e profondamente spirituale; solo lo spirito può sostenere la *pretesa* di una vita che ricomincia in ogni istante; giammai ciò accade in vista di un'intenzione o di un progetto. La libertà si esprime infatti anche nella liberazione dal passato; nella libertà tutto è presente e qui produce e fa emergere le ragioni del suo movimento, della sua azione.

35. Sul rapporto tra i due termini si veda l'opera di Santino Cavaciuti, *Libertà e alterità nel pensiero di Louis Lavelle*, Compagnia dei Librai, Genova 1996.

rivolgimento al nulla, che Lavelle identifica anche con il rivolgimento a sé stessi, la libertà tende alla riduzione, alla mortificazione; nell'apertura al dato dell'altro, dunque al dono verso l'altro, essa esprime la natura per la quale esiste, e diviene strumento d'amore. Dire che l'essere è dato coincide col dire che è donato, il *donné*. Che l'io sia per sé il dato per eccellenza equivale a dire che egli è per sé e a sé donato, offerto; ciò implica che ci sia, al di fuori dell'io, un'origine che viene prima e che ha permesso che l'io venisse dato a sé stesso. Il secondo elemento è quello di un richiamo che investe la persona, e che si esprime non solo in una accettazione di sé e dell'esser vivo, ma in altri due momenti a quello legati: primo, l'essere vivo, l'essere dato, coincide sempre con l'essere dato in una specifica storia, in uno stato che diviene un compito, una responsabilità concreta; secondo, esistere è sempre anche co-esistere, dunque è l'accettazione della presenza e dell'esistenza dell'altro, degli altri, e della dimensione dialogica della persona. La struttura dialogica di tutta l'esistenza si esplica nell'impossibilità di assolutizzare un solo ed unico fattore, un solo elemento, e non può dunque che manifestarsi in forma di domanda, di richiesta. L'interesse all'altro, la comunicazione all'altro permette di compiere l'unico dovere dell'essere, vale a dire realizzare sé stesso.

Il supremo gesto della libertà, si può allora affermare, è quello di invearsi nell'amore: non v'è vita possibile, per la libertà, se non facendo vivere l'altro, producendo così nell'altro e in sé la vita che è data e sempre ridomandata: «La marque de l'amour, c'est de nous obliger à vouloir l'être d'un autre, comme on veut son être propre, de le vouloir pour lui et non pas pour soi, et de se vouloir soi-même pour lui».³⁶ Appaiono qui più delineati i presupposti della radicale e suggestiva riflessione lavelliana sull'essenza e sul movimento dell'amore. La soggettività che può dirsi tale, e che non resta dunque nell'alveo della mera esteriorità, è chiamata a riconoscere — in ogni istante e nell'intervallo — la natura dell'essere e della libertà, e a rispondere, mediante la partecipazione, all'appello della libertà assoluta. Quanto più il soggetto vive e conosce tale natura, vale a dire quella di essere piena donatività, e quanto più realizza questo *dovere*, tanto più realizza sé stesso, portando ogni istante ed ogni angolo dell'intervallo nell'infinità della propria interiorità. Non vi è contraddi-

36. *De l'Acte*, pp. 514-515.

zione tra il carattere di donatività della libertà e il suo proprio ontologico, vale a dire quello di creatività. La vera e propria iniziativa, capacità di introdurre qualche cosa di nuovo, è sempre per sua natura creativa, poiché genera un movimento che comprende tutto il proprio corpo e la propria capacità.

L'apertura all'alterità, la comunicazione agli altri permette l'esperienza di incontrare la propria stessa interiorità, di compiere la *legge dell'esi-stenza*. Ciascuna libertà particolare nasce dall'amore e *per* l'amore. Il contrario di un siffatto dono produce, a ben guardare, l'ovvia esperienza della riduzione e della depressione soggettiva, della difficoltà di un'autentica formazione. Alla luce di questi primi fattori si intuisce il senso della lavelliana espressione del «diventare un Dio per l'altro»,³⁷ intendendo con questa similitudine riaffermare la natura e la disposizione stessa della realtà soggettiva, vale a dire la partecipazione all'attività creatrice dell'atto puro.

Non sembra inutile ribadire, una volta ancora, che veruna riflessione sull'intersoggettività né direttiva sull'atteggiamento alteritativo si appoggia, nella prospettiva lavelliana, su un giudizio morale; la sua novità è aver riaffermato con costanza e vigore che ogni indicazione di ordine antropologico o etico troverebbe rapida contestazione e difficile applicazione quando non derivasse da una condizione adeguata al soggetto umano concreto, al soggetto storico; nel caso dell'intersoggettività, dunque, sarebbe impossibile o inattuabile sostenere una siffatta prospettiva di piena donatività se ciò non concernesse e non derivasse direttamente da un piano costitutivo dell'essere stesso del soggetto.

L'alterità, la presenza di libertà simili chiama in causa il concetto di reciprocità, in cui si esplica concretamente l'esperienza amorosa.³⁸ In essa

37. «Il ne peut y avoir d'autre fin pour l'homme que de devenir un dieu pour l'homme» (*Ibidem*, p. 188), riprendendo l'idea dell'antichità classica, dal poeta Cecilio, dell'*Homo homini Deus*.

38. La filosofia del 900, e buona parte la filosofia francese, è ricca di riflessioni sull'intersoggettività e sulla relazione; Martin Buber la considera la categoria prima, elementare: «In principio è la relazione», costituita propriamente dall'incontro e dalla reciprocità. Nell'esperienza, invece, accade una oggettivazione: l'altro passa da soggetto a oggetto. Qui può esserci al massimo conoscenza, ma non incontro autentico. Ancora più esplicito e radicale è Nédoncelle, il cui primo testo si intitola *La réciprocité des consciences*. Il *soggettivo* è già intersoggettivo, anche se esistono diversi gradi, dui cui il più alto è l'amicizia. La vera reciprocità è nel rapporto diretto di due coscienze che si amano, e questa unità non elimina la dualità delle coscienze. Attraverso questa relazione duale si arriva alla coscienza comunitaria, che non è semplicemen-

appare subito chiaro che quella promozione prima accennata non avviene appena mediante un movimento attivo, ma altresì in una sorta di passività, che si potrebbe definire una passività attiva. Essa ha in sé il peso, come suggerisce l'etimologia del termine, del *patire*, come ferita aperta sulla realtà, che della ferita possiede la caratteristica d'essere impronta, di farsi continuamente formare, sicché la presenza dell'altro permette che la coscienza personale risorga più profonda. Si tratta di una speciale separazione che rende aperta l'interiorità e fa sì che l'individuo inizi a costituirsi e pensarsi come soggetto; tale interiorità aperta è l'azione suprema di qualcosa che, al contempo, è interiorità e offerta, si offre per essere fedele alla sua natura di interiorità, per esaltare questa natura di intimità.

L'offrire sé, infatti, non ha come scopo l'uscita da sé ma piuttosto il permettere che ciò che fuori vaga, che all'esterno si articola, si addentri nell'interiorità, e dunque nella autentica relazione reciproca: se l'essere si realizza nella partecipazione e partecipare è amare, l'opera più efficace dell'amore sarà quella di svegliare alla partecipazione e cioè all'amore. Perciò ogni amore richiede la reciprocità. Tale passività consente che si apra uno spazio misterioso capace di aprirsi, di svelarsi e di svelare. In quella profondità, in quella passività sussiste tutto l'appello amoroso dell'alterità, del drammatico e straordinario incontro con un'altra libertà. L'alterità stessa, si è detto, nasce dalla libertà che acconsente alla molteplicità dell'essere senza rivolgersi ad una solipsistica definizione; la libertà, iniziativa creatrice, continuamente *crea*, vale a dire *permette* la presenza dell'altro. La libertà assoluta — assoluto amore — crea libertà affinché divengano anch'esse libertà e amore, donando sé stessa. Essa, si è detto, è causa di sé e *piena* di sé, dunque perfettamente unita; nel dare sé, non può che offrire agli esseri finiti una analoga autonomia. Non solo, allora, il rapporto alteritativo si stanziava sulla libertà assoluta, ma l'esistenza stessa degli esseri particolari. Avendo ricevuto la medesima possibilità dalla libertà pura, essi non sono mere parti dell'Atto libero. La

te quella sociale: la comunità implica un rapporto più profondo che la società. Ancora, a definire il rapporto con l'altro in termini di esperienza originaria ed essenziale, è Lévinas, dalle cui riflessioni è possibile interrogarsi su un aspetto problematico che il concetto di «relazione» solleva, vale a dire quello dell'originarietà: se con essa si debba intendere un carattere di *necessità*, senza la quale la persona non sarebbe tale, o di decisività per l'esperienza umana.

derivazione non implica, per Lavelle, la costituzione di una subordinazione e di una sequenza deterministica; quella della Libertà è una originaria e continua donazione, che rompe con l'idea di un essere oggettivo, che non sarebbe capace di creare altri esseri se non in sua funzione.

Il proprio dell'amore è di fondare, e sempre superare, l'esistenza individuale; non si tratta di qualcosa che si *aggiunge* all'essere, di una determinazione dell'esistenza, ma della natura e dello scopo puro della partecipazione, della sua massima espressione. Perché si dice che supera l'esistenza individuale? La ragione, afferma Lavelle è che si può amare solo ciò da cui la vita (e la propria vita) nasce, che ne è all'origine.³⁹

Ce qui explique pourquoi nous ne pouvons l'aimer qu'en imitant l'amour qu'il se porte à lui-même, c'est-à-dire en aimant les autres êtres, en poursuivant vis-à-vis d'eux cet acte de la création par lequel nous les voulons comme différents de nous, comme portant en eux un foyer d'initiative et d'indépendance personnelle qui les fait participer, comme nous, avec nous, au même acte qui nous fait être.⁴⁰

Questa prospettiva fa luce anche sul senso dell'idea lavelliana, inscritta in buona parte della tradizione filosofica sul tema, dell'amore come uscita da sé, sacrificio di sé, da cui proviene al contempo la sua realizzazione: «le moi dont l'existence n'est que participée ne peut aimer sans se renoncer, c'est-à-dire sans sortir de lui-même, et sans trouver hors de lui-même la réalité dont il participe et qui ne cesse à la fois de le renouveler et de l'enrichir».⁴¹ L'uscita da sé, condizione dell'amore, presuppone una sorta di naufragio delle proprie idee di compimento, resterebbe un inutile artificio se non restituisse l'uomo a sé stesso, in una pienezza di esperienza e di sostanza molto più grande di quanto lui stesso avrebbe potuto produrre restando ancorato all'idea della sua realizzazione. La verifica che questo accade è che si «vede» altro rispetto a ciò che già si sapeva, si immaginava, si intuiva.

Seguendo l'itinerario che Lavelle conduce in questa parte di *De l'Acte*, emerge la necessità di considerare, quanto meno come problema, le difficoltà che il tema qui esposto porta alla luce. Vi è in effetti una vera e propria difficoltà metafisica: è possibile — e come — amare l'altro essere

39. Cfr. *Ibidem*, cap. XXVII.

40. *Ibidem*, p. 522.

41. *Ibidem*, p. 517.

senza tuttavia ridurlo ad oggetto? Sembra qui sentirsi una eco del francescanesimo scotista, per il quale se c'è un Dio, un bene infinito, questo bene va amato infinitamente. Cosa dire in proposito dei beni finiti, o dell'amore per l'altro essere? Per Duns Scoto non v'è dubbio che nel bene infinito è implicato anche l'amore del prossimo: amare l'altro vuol dire volere per lui il bene maggiore possibile, vale a dire l'amore di Dio; in questo c'è allora già l'amore del prossimo, perché amare Dio vuol dire contemporaneamente amare Dio e volere che lui diventi l'oggetto amato di tutti: un amore senza gelosie. Il discorso di Lavelle si pone sulle medesime corde, introducendo nell'ultima parte un interessante dettaglio che si vedrà più da vicino, vale a dire l'amor proprio:

Du moins on ne peut éviter d'avouer que la seule chose qui soit digne d'être aimée, c'est l'activité qui nous donne l'être, dans laquelle nous ne cessons de puiser, que nous limitons, à laquelle nous sommes infidèles, mais qui pourtant ne nous manque jamais. En nous il n'y a donc que Dieu qui mérite d'être aimé. Et Dieu est le seul être dont l'essence est de s'aimer lui-même éternellement. Quand nous nous aimons nous-mêmes, c'est lui que nous aimons, ou ce qui en nous participe de lui. Et le vice de l'amour-propre, c'est seulement d'aimer ses propres bornes, c'est-à-dire de s'aimer là où précisément la participation s'interrompt. L'amour-propre est donc un amour qui défaille.⁴²

Tutti i passaggi fin qui condotti sembrano chiarire che l'attività generatrice dell'essere soggettivo, della libertà personale (dal quale *sorge* il rapporto alteritativo), parafrasa il rapporto tra la libertà assoluta e la libertà particolare: «où notre propre liberté participe de cette liberté pure, elle l'imite, de telle sorte que, sous sa forme la plus parfaite, elle cherche à appeler à l'existence d'autres libertés, à les aider et à les soutenir dans l'effort qu'elles font elles aussi pour se libérer de leur nature».⁴³ Ogni relazione tra un io e un altro io porta con sé l'eco della libertà totale. Solo in essa è possibile infatti rintracciare la chiara ed evidente legge dell'essere, vale a dire la *condivisione* della propria essenza; l'atto di carità si traduce allora non già in una semplice riproduzione, in una unica donazione, ma nella incessante partecipazione e partecipabilità all'origine. Ogni at-

42. *Ibidem*, p. 518.

43. *Ibidem*, p. 188.

to d'amore, si vedrà meglio, rievoca l'amore da cui nasce e dal quale attinge il suo significato.

4. L'ATTO SUPREMO: L'AMORE

I slept and dreamt that life was joy.
I awoke and saw that life was service.
I acted and behold, service was joy.

— Rabindranath Tagore

4.1. LA CONQUISTA DELLA SOGGETTIVITÀ

L'esperienza della partecipazione è quella dell'iscrizione nell'essere, nell'abitazione dell'essere, di un cammino che non può conoscere sosta ma che mai *risolve* il soggetto nella coincidenza con l'Essere cui tende: «oblige à nous placer devant lui comme devant un spectacle dont nous cherchons à pénétrer le secret».¹ La teoria della partecipazione è allora necessaria ad esprimere l'originalità, la differenza e l'unità di tutte le forme dell'atto partecipativo, e di ricondurre tali forme alla medesima origine della stessa partecipazione. La partecipazione sembra configurarsi come la sintesi, l'incontro di attività e passività.

La participation est une possibilité, mais qui m'est offerte et qui tend toujours par conséquent à s'actualiser; c'est une insuffisance qui tend à se remplir. De là sa liaison avec le désir qui lui donne cet élan, cette hardiesse que nous sentons en elle; mais le rôle du désir n'est que de solliciter la liberté qui, selon son degré de force ou de courage, change la participation en une promesse qui nous est faite ou un devoir qui nous est imposé.²

Lavelle parla del «gioco» della partecipazione, intendendo propriamente il gioco di quelle tre funzioni della coscienza nello spazio dell'intervallo in cui si realizzano; ma non solo l'intervallo dello spazio e del tempo, del

1. *Ibidem*, p. 423.

2. *Ibidem*, p. 418.

mondo e del corpo è loro necessario: vi è infatti un intervallo proprio di ciascuna di quelle attività.³

Il desiderio è dunque volto a *supportare* la libertà nel suo rapporto con la realtà, che si tramuta dunque in esercizio e attività; da dove si avvia tale desiderio? Dalla rottura dell'atto puro, infrangendo l'atto puro e chiamando il soggetto alla partecipazione, risvegliando la libertà: «aucun désir ne peut être comblé sans un objet qui lui soit donné: mais le désir ne coïncide jamais avec lui; il est tantôt en deçà, tantôt au delà. La relation qui les unit est toujours jusqu'à un certain point indirecte et inadéquate. C'est dans le jeu qu'elle nous laisse que la liberté s'exerce: et le propre de la liberté, c'est de déterminer cette relation, de nous l'approprier et d'en fixer la nature et le sens».⁴ La libertà si esercita nella relazione tra desiderio e fine, tra le cose, il destino e la vocazione a cui non smette mai di rispondere, fosse anche in un moto di negazione. Come è vero che l'oggetto che chiama e realizza il desiderio è sempre un oggetto donato, è altrettanto vero che il desiderio deve mutarsi in volontà affinché tali oggetti non lo asserviscano, poiché non nell'attesa della realizzazione ma nell'essere veicolo della conquista di sé, da parte del soggetto, il desiderio acquista piena statura. In questo mutamento comincia a rintracciarsi l'intelligenza che cerca e indaga il rapporto con il Tutto, rappresentandolo, e la volontà che, riguardo a ciò che pure le è donato, lo «crea» e lo trasfigura. Nel rapporto tra intelligenza e volontà si rintraccia il principio della coscienza e del rapporto tanto con il mondo quanto con le altre coscienze con le quali entra in contatto. Ogni movimento dell'anima e dell'essere sembra tendere ad una unità tra conoscenza, possibilità e desiderio; la coscienza entra in relazione e conquista la realtà con l'esercizio intellettuale e con l'impronta della volontà.

Si intravedono qui due dei tre fattori cui Lavelle dedica ampio e decisivo spazio, vale a dire la tripartizione dell'attività soggettiva in intelligenza, volontà e amore. Senza tale distinzione, condizione dell'agire, non vi sarebbe possibile attività della libertà. Ma solo la terza di queste *funzioni* sarà capace di stabilire una reale unità della coscienza e dell'anima,

3. Per l'intelligenza, si parla infatti dell'intervallo tra l'attenzione ed il suo oggetto; per la volontà, c'è separazione tra il volere e il potere, tra l'intenzione e l'effetto; per l'amore, si può comprendere la separazione tra l'amore che si dà e quello che si riceve.

4. *Ibidem*, p. 419.

una piena trasfigurazione di sé e del mondo: «Dès que l'attention, le vouloir ou l'amour surgissent à l'intérieur de la conscience, le monde s'éveille devant nous et nous nous éveillons nous-mêmes au monde».⁵ Ciascuna delle tre forme di partecipazione è un angolo peculiare di apertura alla totalità, necessaria alle altre, necessaria nell'intervallo e in un progresso continuo; l'apertura alla totalità implica che ogni funzione si imbatte incessantemente nella molteplicità sempre nascente (poiché sempre continuamente generata, creata dall'atto puro) che appare irriducibile. Ciononostante, e nonostante la coimplicazione delle tre funzioni volte a raggiungere l'atto puro, è doveroso mostrare come ognuna di queste *attività* tende e raggiunge una particolare unità nell'ambito cui si esercita: l'intelletto per le idee, la volontà per le cose, l'amore con gli altri esseri.

La distinction des fonctions apparaît nettement dans la nécessité pour chacune d'elles de se proposer un objet séparé, puisque le propre de l'intelligence, c'est d'engendrer une représentation, le propre de la volonté, d'atteindre une fin, le propre de l'amour, de chercher une communion avec un autre être.⁶

Ancora una volta, però, il sottofondo è quello di una indelebile comune origine: l'atto puro si manifesta nella *creazione* e nella chiamata ad essere di tutte le libertà particolari; allo stesso modo ogni libertà evoca quelle differenti funzioni che si manifestano in attività ed esercizi differenti, ma sempre riferentesi alla medesima unità che le fonda e le sostiene. Se, anche nella potenzialità infinita delle coscienze particolari (che possiedono libertà propria e autocreantesi), non vi fosse una condivisa ed unica origine dell'atto (e *nell'atto*) puro, tale molteplicità sarebbe motivo di frattura e chiusura e non della comunanza e dell'interazione che si vede erigersi davanti agli occhi nell'esperienza della storia umana. Il riconoscimento della inseparabilità della coscienza dalla totalità in cui è fondata e compresa sembra dunque essere presupposto per la partecipazione effettiva ad un mondo che, pur superando il potere soggettivo, chiede di essere costantemente *fatto*, reso vivo dalla coscienza cui si riferisce; in altre parole, la condizione della soggettività che è sempre fatta e donata a sé rende la partecipazione non già automatica e assoluta (poiché ciò ren-

5. *Ibidem*, p. 423.

6. *Ibidem*, p. 427.

derebbe inutile l'esistenza e l'esercizio della volontà, ma sempre sollecitata ad una risposta propriamente individuale e insostituibile.

L'expérience de la participation nous montre comment nous prenons possession d'un monde qui a été créé sans nous, mais que nous modifions sans cesse afin de créer et de constituer en lui notre être propre: ce qui suffit pour justifier la distinction primitive de l'entendement et du vouloir. La dissociation de l'entendement et du vouloir est donc la condition qui permet à un esprit de se constituer comme esprit, d'être doué d'initiative et de posséder une existence autonome. Car la volonté, c'est l'acte devenu nôtre et saisi pour ainsi dire au moment où nous l'assumons.⁷

L'originario fattore discriminante della distinzione tra intelletto e volontà sembra risiedere nel fatto che la totalità in cui la soggettività esiste, e nella quale deve pur sempre iscriversi, non può essere che un mondo conosciuto, del quale si ha rappresentazione e sul quale, dunque, la volontà e la libertà possono prestare *consenso*, così contribuendo a creare tale mondo. Non vi sarebbe partecipazione fuori di questa separazione tra intelligenza e volontà. Opera dell'intelletto è costituire un nesso con il Tutto, sotto forma di una idea; ma la realtà, si è detto ampiamente, supera qualsivoglia rappresentazione; è qui allora il gioco della volontà e della partecipazione: quest'ultima è la via di accesso al reale, il veicolo per penetrare nel segreto della rappresentazione. Se la preminenza dell'intelligenza sulla volontà è data in *estensione*, quest'ultima si esprime però nel suo primato di efficacia e incidenza sul reale che l'intelligenza solo comprende.⁸

7. *Ibidem*, p. 429.

8. «L'intelligence enveloppe la totalité du monde, mais dans une pure représentation, tandis que la volonté nous donne un accès, mais singulièrement étroit, dans sa réalité. Ainsi on voit qu'elles sont inséparables l'une de l'autre, que l'intelligence a plus d'ampleur, mais que la volonté a plus de densité» (*Ibidem*, p. 432). Che l'intelligenza sia soggetta alla volontà, afferma Lavelle, è manifesto anche per ciò che concerne la «qualità», quando questa non è misurata, come avviene nella scienza, ma incarnate, come avviene — per esempio — in quella peculiare esperienza che è la produzione artistica. Qui si serve dell'immaginazione per anticipare la rappresentazione dell'opera; tuttavia solo la volontà, l'esercizio artistico vero e proprio mediante il quale l'idea prende corpo e materia è capace di trasformare l'idea, prima solo accennata, in un'idea reale. All'arte non basta — come talvolta è per la scienza — un mero schema di interpretazione che consenta l'attività riproducibile e sperimentabile; tende invece al concreto vivente del reale, divenendo per questo veicolo privilegiato a mostrare il nesso tra pensiero e azione: in quest'ultima consiste la possibilità di compiere il pensiero che resterebbe solo abbozzato; e nel pensiero «realizzato», arricchito dall'azione, l'arte diviene capace di produrre un'opera che può contemplare e comprendere ciò che le conferisce un vero signifi-

Vi è dunque piena implicazione tra volontà ed intelletto. Non è possibile l'esercizio dell'una senza la presenza del secondo; anzitutto perché la volontà si esercita su qualche cosa che necessariamente deve conoscere e rappresentarsi, con modalità e mezzi che necessitano di essere intesi; in secondo luogo, per ciò che riguarda la *preminenza* della volontà, dal fatto che la realtà conosciuta dall'intelletto ha sempre, per soggetto, una coscienza che «vuole» conoscere e tende incessantemente a tale conoscenza. Se la volontà non fosse illuminata dall'intelletto vi sarebbe, al massimo, un possesso «violento» di una realtà non intesa, non interiorizzata: non si potrebbe allora parlare di alcun vero atto; se il pensiero non fosse *voluto*, esso non sarebbe funzionale a nessun consenso all'essere, dunque resterebbe privo di fondamento e significato. In ultima analisi, il primato che si attribuisce tanto all'intelligenza quanto alla volontà sembra cadere, in virtù della loro reciprocità, dentro il confine una labile apparenza.

C'est pour cela que l'on ne veut que dans la lumière de l'intelligence et que le vouloir appelle l'intelligence [...]. La volonté sans doute nous donne pied dans l'être, et l'intelligence ne nous en donne qu'une représentation idéale; mais c'est elle qui est la règle même du vouloir [...]. Seulement c'est par la volonté que se produit notre propre insertion personnelle dans l'être, et l'on peut dire alors que l'intelligence est un organe de médiation entre la volonté divine et la nôtre; c'est sur elle que notre volonté se règle.⁹

Si è accennato prima ad una originaria unità e fondazione: Lavelle sostiene allora che tale unità dell'atto puro si rintraccia quando l'atto della volontà viene a coincidere con la necessità dell'atto intellettuale. Nell'atto puro, come è chiaro, non c'è alcuna separazione tra intelligenza e volontà; in esso contemplazione e azione sono perfettamente coincidenti. La pluralità degli spiriti, delle soggettività, diviene il *medium* tra l'interezza dell'atto e la molteplicità delle cose; quelle cose che, nella loro funzionalità e nel loro limite, sono il veicolo e lo strumento dell'opera che è comune ad ogni uomo, vale a dire la costruzione della propria vita e della vita del mondo.

cato. Si potrebbe dunque dire che l'idea è tale quando incarnata. Anche in virtù di simili riflessioni, Lavelle mostra che non sussiste dissociazione ma reciprocità tra intelletto e volontà.

9. *Ibidem*, pp. 441-442.

Tutta la scienza, dalla fisica all'astronomia, e ancor prima l'esperienza stessa della soggettività sembrano porre in luce una imponente correlazione — quantunque misteriosa, talvolta — di ogni parte con l'altra, di ogni parte col Tutto, e di ogni spirito con il mondo e con gli altri; in questo sottile e necessario equilibrio appare il corso della storia, dell'universo stesso, in cui la persona, si è detto, è protagonista e spettatore, determinante e determinato. Tale reciprocità di determinazione è presto visibile nei confronti degli oggetti, sui quali si imprime la traccia soggettiva ma che pure possiedono la capacità di imporsi al soggetto, di non farsi concludere; lo stesso accade, a ben vedere, con le idee: la percezione che esse non siano differenti dall'operazione del pensiero personale che le pensa non è sufficiente ad esplicarne lo sfuggente rigore, una essenza che non si lascia ridurre dal pensiero. Ciò vale ancor prima, e ancor più evidentemente, nel rapporto tra gli spiriti tra di loro. Ma, sottolinea Lavelle, c'è una profonda differenza nella capacità significativa delle tre correlazioni; le cose sono certo capaci, a loro modo, di incidere materialmente (per esempio nell'ambito del corpo) sul soggetto, ma in esse non vi è intenzionalità; le idee, in secondo luogo, penetrano oltre l'esteriorità, in quel campo della coscienza che sempre le evoca. È solo nella relazione (o meglio correlazione) degli spiriti tra di loro che si compie la piena reciprocità, in seno a quella radice comune, sorgente unitaria che non teme le differenti volontà ed attività; proprio queste ultime sono necessarie a realizzare, nell'intervallo, l'unità degli esseri, la solidarietà degli spiriti, la prossimità dei corpi. Né il dato di fatto di un'unica origine né il mero riconoscimento di essa possono, nella costruzione metafisica (e poi morale, come si vedrà) lavelliana eludere il compito decisivo dell'esercizio delle coscienze particolari. Il contatto e la comunanza degli spiriti trovano nell'atto puro la loro ontologica ragione, è soltanto nell'attività soggettiva (intersoggettiva), nella reciproca subordinazione e nel tentativo di un continuo superamento, della conquista dell'interiorità, che tale comunanza trova possibilità di esistenza e realizzazione.

Lavelle traccia un itinerario preciso: se a Dio è riconducibile il dono dell'essere, è agli altri esseri particolari che è dovuta l'esistenza personale; l'io esiste per essi. Qui trova senso e ragione l'esperienza dell'offerta, finanche della morte, ogniqualevolta essa sia la modalità della partecipa-

zione e dell'uscita da sé che tende alla conquista dell'autentica soggettività.

Je cherche toujours une chose, une idée ou un être que je puisse prendre pour objet de ma volonté, de ma pensée ou de mon amour. L'amour du prochain n'est que l'exigence suprême de mon activité dans mes rapports avec les autres êtres; cette exigence est la même que celle qui oblige la connaissance à s'incarner dans des représentations et le vouloir à s'exprimer par une modification qu'il fait subir à des choses.¹⁰

4.2. IL «FOLLE VOLO» DI NARCISO: UNA SVISTA ESISTENZIALE

Per questo, la storia di Narciso — dalla quale Lavelle prende le mosse per una profonda e suggestiva riflessione — ha i tratti di una non-storia, poiché in essa è fermo ciò che per intrinseca struttura è votato al movimento: la vita stessa, che si ripiega in una immagine immobile di un contenuto — quello dell'io — che mai può essere (o è) immobile.¹¹ Lavelle indaga sul significato primo della conoscenza del sé che, seppur influenzato dal concetto di amour-propre introdotto da Francesco di Sales nel *Traité de l'amour de Dieu*, viene qui profondamente ripensato. L'interesse non è volto a demonizzare l'amor proprio per rivestirlo di astrazione, ma ad evidenziare l'atemporalità socio-storica di una lotta, quella interiore tra amore e volontà, che non conosce sosta. L'amor proprio arresta l'approfondimento e la vita della coscienza, nel fallace tentativo della costruzione di un'immagine di sé legata alla conoscenza parziale della propria coscienza: Narciso è dunque punito per il suo errore perché desidera contemplare il proprio essere prima ancora di averlo egli stesso formato; vuole trovare in sé, per possederla, un'esistenza che non è altro che pura potenza finché non si attualizza. Narciso si accontenta di questa possibilità: la muta in una immagine ingannevole, in lei ormai dimora, e non nel proprio stesso essere. L'errore fatale che commette è quello di immaginare — creando questa apparenza di sé della quale si compiace — di aver creato il suo vero essere, la cui vera dinamica di nascita si è ampiamente smentita.

10. *De l'Acte*, pp. 412-413.

11. Degne di nota, per tali considerazioni, sono in ambito filosofico le riflessioni che alcuni moralisti francesi del XVII secolo, tra i quali La Rochefoucauld o La Bruyère.

Ciò equivale ad una coscienza ancora chiusa al fenomeno della libertà, al sapere dell'anima. Tale sapere coincide anzitutto con la percezione che quest'anima personale non si trova costitutivamente — e dunque fenomenicamente — alla mercé di nessun potere, neppure (in primo luogo) al potere personale: l'autoappartenenza dell'io si configura piuttosto, con l'espressione platonica, come «un dialogo dell'anima con sé stessa» e con la realtà, più che come un predominio o un asservimento. In Narciso è esattamente questo dialogo a venire meno, lasciando spazio ad una alienazione mascherata da possesso e autocomprensione. La realizzazione e la formazione dell'identità personale non possono prescindere, a ben vedere, da una dinamica di responsabilità nel senso proprio dell'avere-da-rispondere, del dover rispondere di ciò che si fa e di ciò che si è. Se una siffatta risposta si pone a partire solo da una domanda che proviene dall'altro, da un'alterità, è altrettanto essenziale rilevare il fatto che rispondere di ciò che si è necessità di qualche cosa in più di una mera immagine, di una esposizione di sé. Si potrebbe dunque dire che nel narcisismo viene ridotta e negata proprio questa possibilità di risposta, vale a dire la possibilità di conoscere, riconoscere ed accettare la propria vocazione personale. Da qui l'angoscia del vivere di chi non tocca e non è toccato dal mistero della vocazione. Quando accade invece l'individuo

renaît chaque matin. Il vit dans l'émerveillement, faible et pécheur comme il est, d'avoir été appelé à une action qui le surpasse et pour laquelle il reçoit toujours de nouvelles forces et éprouve toujours un nouveau zèle. Tel est le mystère de la vocation qui produit dans l'individu, dès qu'il l'aperçoit, une émotion incomparable: celle de n'être plus perdu dans l'univers, mais d'occuper en lui une place d'élection, d'être soutenu par lui et de le soutenir [...].¹²

La rilevanza di un evento, afferma Lavelle, può essere di enorme spessore; ma essa resta «muta» o silente — appartenente alla vita solo in virtù di un giudizio o di una comprensione teorica —, incapace di trapassare la realtà dell'essere, fin quando non è percepita nei termini di un appello del tutto personale. Paradossalmente, la «trama» del destino si vede con chiarezza solo a partire dalla sua fine, dalla sua realizzazione, dalla sua pienezza; senza questa, ogni elemento o momento pare slegato e

12. *L'erreur de Narcisse*, p. 69.

non delinea alcuna figura vitale.¹³ Il tentativo di avvicinamento al proprio destino, al proprio sé, si rivela illusorio quando si tenti di dominarlo, nell'affezione smisurata all'emozione suscitata dal puro suo riflesso: «C'est une grande erreur de penser que chacun de nous avance selon une ligne droite vers une fin lointaine et inaccessible. Chacun de nous tourne autour de son propre centre en agrandissant sans cesse le cercle qu'il décrit dans la totalité même de l'Être».¹⁴ L'autoreferenzialità narcisistica sembra non essere neppure un'ombra sbiadita della pretesa illuminista o moderna di una autonomia individuale, e al contempo possiede e si esprime in una pervasività capace, paradossalmente, di una forza motrice che incide a livello personale, sociale e — non in ultimo — culturale. Le implicazioni di tale realtà sono numerose e non facili; è qui interessante rilevarne, a partire dalla prospettiva lavelliana, almeno due: la condizione di solitudine cui la persona è ridotta e la difficoltà di una reale comunicazione interpersonale.

Nello smisurato tentativo di riempire l'abisso prodotto dall'immagine «ideale» del proprio Io, irraggiungibile, Narciso concentra ogni sforzo per cercare di essere chi vuole e non chi veramente è. Un circolo di seduzione e manipolazione attuato nell'impossibilità di vedere il prossimo come essere umano; l'altro non è che lo specchio in cui potersi riflettere, per vedere restituita l'immagine «piaciuta», amabile. Sarebbe interessante, in tal senso, indagare le radici di questa amabilità, della «dignità» e del «diritto» ad essere amati, accettati. Il mondo e il mondo personale dell'amor proprio necessita, per la sua fisionomia di realtà prodotta, di essere continuamente difeso, riparato; un impegno così artificiale da allontanare il soggetto da sé, dai suoi bisogni e desideri autentici e dunque dagli altri, in una socialità non unificante. I rapporti intersoggettivi si fondano, al contrario di quanto affermato nell'amore, su una esperienza di solitudine definitiva e sul terrore crescente per la vecchiaia, la malattia e la morte. È significativo che tale morte da cui Narciso vuole sfug-

13. «On peut s'étonner qu'il y ait des destinées manquées. Mais notre destinée n'apparaît que quand elle est révolue; et nous disons qu'elle est manquée quand il nous semble qu'elle n'a pas coïncidé avec notre vocation. Il n'y a point de sentiment plus beau, plus profond, ni plus fort que ce sentiment qu'éprouve chaque être, lorsqu'il descend jusqu'à la racine de la conscience qu'il a de lui-même, qu'il est seul au monde, que sa destinée est unique et incomparable» (*Ibidem*, p. 68).

14. *Ibidem*, p. 69.

gire è esattamente ciò che cerca e persegue, cui si condanna. Non sembra esservi, fuori di un ambito propriamente vitale, una strada realmente comprensiva e capace di fronteggiare un problema che concerne anzitutto e propriamente la sfera esistenziale, religiosa, nella sua accezione originaria. Il sapere dell'anima sopra accennato viene sostituito dalla quiete dell'anima, rimasta vuota: tormentato dall'ansia, dalla depressione, da una generica insoddisfazione, da un senso di vuoto interiore, la soggettività non guarda né persegue un potenziamento individuale e neppure una trascendenza spirituale, ma anela alla pace dell'anima, in condizioni che la rendono sempre più improbabile.

Allorquando la liberazione personale necessita l'abbandono di una unità esperienziale e ideale, idee quali l'amore e la responsabilità naturalmente decadono, lasciando il posto non tanto ad idee sostitutive più o meno convincenti, quanto a nessuna idea, a nessun ideale, ma al soddisfacimento delle immediate esigenze e all'anestetizzamento delle esigenze profonde e di quelle forme e funzioni della coscienza che determinano il cammino della soggettività. Lo spazio dell'autonomia viene a configurarsi come lo spazio dell'assenza di qualsivoglia significato, tradizione o criterio da vagliare. È necessario, afferma Lavelle, che la coscienza (ri)divenga padrona consapevole di sé e della propria natura e del proprio scopo, quello di permettere alla persona di riconoscere la propria identità, la propria funzione, e così poterla realizzare. È necessaria un'apertura strutturale che coincide con la dinamica stessa del dialogo, per far *discorrere* le parti, legare ciò che è altro. In tale dialogo risiede l'idea di una piena e totale potenzialità di accadimenti, e la possibilità che la solitudine si apra all'esperienza della «comunione», e quindi della comunicazione: illusorio, per Lavelle, è pensare che la comunicazione di due esseri presupponga qualcosa che già si possiede. Solo nell'essere vicendevolmente mediatori del desiderio profondo e sconosciuto insito nella propria solitudine, l'uno diviene per l'altro soggetto di un vero dialogo. L'atto di svelamento di sé, colto come puro esercizio quando tale atto avviene in-sé, diviene — nel dialogo con l'altro — la scoperta di una conoscenza nuova.

In una siffatta dinamica è possibile che i molteplici «personaggi» che coabitano nell'uomo si riuniscano, cogliendo lo spessore della natura e della possibilità personale. Narciso, infelice per non esser capace di esse-

re differente da sé, non coglie la realtà oppositiva dell'essere e dell'essere proprio, negandosi e negando la possibilità di una visione di sé e della realtà.

L'originale incontro personale e spirituale, vale a dire dello spirito con l'altro spirito, proprio dell'umano, avviene nel momento in cui l'uno desta nell'altro la consapevolezza di quel «personaggio segreto» e della molteplicità di personaggi che abitano in sé, in cui dunque ciascuno si riconosce, allo stesso tempo superandoli e attuando una vera unità soggettiva e, quindi, comunitaria. L'intimità che la coscienza sente di avere con sé stessa non si scopre che nell'intimità della propria comunicazione con un altro. Ogni intimità è reciproca. Nell'interesse esclusivo che mostra per sé stesso, l'io pensa di sollevarsi, ma finisce per svanire. Perché prende tutta la sua esistenza dall'oggetto che conosce e dall'essere che ama. È necessario che esca al di fuori di sé per conoscere e per amare, cioè per donarsi quell'esistenza che aveva la pretesa di cogliere immediatamente. Allora soltanto scopre il segreto della conoscenza e dell'amore. È possibile allora notare quanto prima solo accennato: la differenza tra «autonomia» e «libertà», tra monologo dell'essere e dialogo, si mostra nella sua analogia con la differenza e con la decisione tra due dimensioni dell'esistenza, sempre sottoposte alla libertà umana: il «benessere» — o il benessere — e la sua rassicurante conquista; e il bene, con la sua inquietà, indefessa ricerca e la possibilità di una autentica azione creatrice, mossa e motivata dalla realizzazione di cui è capace solo una volontà pienamente libera.

4.3. LA PROMOZIONE ONTOLOGICA

Si è inizialmente e a buon diritto definita la filosofia di Lavelle come una filosofia della partecipazione; il capitale discorso sull'amore non fa che confermare tale fondamento, poiché questo non potrebbe essere compreso e spiegato se la partecipazione non fosse giudicata quale radice e veicolo della sua possibilità, dell'unità della molteplicità e della distinzione dell'uno, del tutto; solo la partecipazione consente che tutti gli esseri si inscrivano nella medesima totalità, nella stessa presenza, rendendo così possibile la loro complicità, collaborazione, reciprocità di spirito

e d'azione. Compiendo, in ultima analisi, il supremo e universale atto di libertà da parte di tutte le libertà. Nell'esercizio degli atti che compiono, gli individui possono riconoscersi solidali solo in virtù del medesimo atto assoluto, senza il quale non sarebbe possibile alcuna unità degli esseri e degli atti: «C'est leur rapport commun avec lui qui fait leur rapport mutuel, rapport qui fonde leur indépendance propre sur leur unité profonde dans le principe même où elles trouvent l'être et dont la découverte constitue l'amour». ¹⁵ Gli esseri convergono in una reale e leale società di spiriti solo tendendo verso la comune origine che, presente allo stesso modo in ciascuno, è capace di generare continuamente una altrimenti impossibile unità: attraversando ogni essere, raggiungendo ognuno, innamorando ogni uomo mediante ciò che gli è più proprio. Per questo, l'esperienza amorosa è sempre totalizzante: coinvolge la pienezza di chi ama e di chi è amato. L'amore, in quanto perfezione dell'atto, è infinito, attuale e sempre vivente; è esattamente il tempo a consegnargli l'infinità, tuttavia il tempo non ne dissolve l'unità. Accade nell'intervallo, ma sempre lo supera.

Non è un'attività teorica o uno sforzo individuale o collettivo a generare l'autentica appartenenza, l'unità della diversità; l'appartenenza, la possibilità del «noi» si attua nell'avere l'altro (gli altri) dentro di sé e nell'essere e sentire sé stessi dentro l'altro; ciò può avvenire solo a partire da «un atto vivente che è l'amore stesso». Solo qui si realizza la sintesi tra la totalità e il particolare, il cui unico limite è quello — afferma Lavelle — che la soggettività stessa impone e può imporre:

contrairement à ce que l'on croit souvent, c'est de vouloir ces différences, au lieu de les abolir, c'est de réaliser l'union grâce à la différence même qu'il affirme et qu'il surmonte à la fois. [...] L'amour, loin de souffrir de la différence entre autrui et moi, tire de cette différence même son élan et sa joie. Dans l'amour, je conçois autrui comme autre que moi, je le veux comme un autre moi et non pas pour moi et par rapport à moi. ¹⁶

Solo *risalendo* a Dio quale origine e perfezione dell'atto d'amore, è pensabile e attuabile una interferenza tra gli esseri, dalla quale si realizza qualche prossimità. In altri termini, si potrebbe sostenere che la comunica-

15. *De l'Acte*, p. 519.

16. *Ibidem*, pp. 519-520.

zione non nasce da ciò che si possiede, quand'anche si mettesse ciò in comune, ma da una sostanziale comunione dell'essere, di ciò che si è e si offre. Riconoscere nell'Atto assoluto la sorgente dell'atto proprio e dell'altro essere vuol dire aprire la possibilità di un leale dialogo, di una accettazione che è interiorizzazione e non mera tolleranza; di una concreta conoscenza e di pace che non ignora alcun particolare dell'esistenza, alcuna differenza: non si tratta, nella conoscenza di vincere il reale, di dominarlo, ma di comunicare con esso. La presenza dell'altro, innanzitutto fisica, corporea, cade in una ultima vacuità se non c'è unità tra gli spiriti; non esiste prossimità fisica, materiale capace di divenire vera presenza, che è il proprio dello spirito. Quanto più efficace e costantemente rinnovato è questo incontro degli spiriti, quanto più libero dall'orgoglio, dal possesso, e dalla stanchezza risulta l'uno o l'altro rapporto. Solo nell'ambito della presenza *totale*, unica a profilarsi come profondamente naturale, si collocano le manifestazioni di intesa, anche le più semplici e quotidiane quali il riso o la gioia condivisa; e solo qui si riconosce la reale dimensione di ogni cosa, e l'intuizione di ciò che è evanescente ed illusorio. La «condotta verso gli altri» non si configura mai come un'indicazione strategica, neppure nella migliore intenzione morale: raggiungere la presenza eterna dell'altro implica la necessità di stare esattamente di fronte alla sua pura presenza ed accoglierla a partire dallo stupore di una presenza, tanto propria — quale si ha nell'intervallo — quanto totale. Si può dunque definire il paradigma morale lavelliano nell'ordine, come sempre, di una manifestazione costitutiva, metafisica: se non è fatta per l'eternità, nessuna cosa vale: «Et sans elle, l'amour n'aurait rien à faire: il serait mort avant d'être né, il ne pourrait pas se consommer sans mourir. Aimer, c'est reconnaître la présence de deux infinis qui se limitent toujours et qui n'ont jamais fini de se pénétrer».¹⁷

Amare un essere non significa però solo affermare la sua esistenza, ma giungere al centro stesso della sua essenza, nel segreto dell'intimità dove la sua possibilità diviene attuale, realizzata, finalmente reale nella sua totalità.

On comprend donc pourquoi il y a toujours dans l'amour un caractère créateur. Jusqu'ici nous avons montré que l'amour est avant tout la découverte d'un autre être,

17. *Conduite à l'égard d'autrui*, p. 70.

ou, si l'on veut, de l'Être. Mais puisque l'être est acte, il est évident que la découverte de l'Être est inséparable de la conscience de l'acte, c'est-à-dire de son exercice voulu et consenti dans nous et par nous.¹⁸

La definizione dell'amore quale culmine della partecipazione trova la sua ragione nel fatto che in tale esperienza è *mostrato* al soggetto, nella forma più alta dell'interiorità, tutta l'efficacia del potere creatore; la reciprocità che l'amore esige, e che genera nella persona l'inadeguatezza di un atto d'amore corrispondente al dono che si è ricevuto, consente di stabilire e riconoscere il nesso con tale atto che si compie, ed immediatamente con l'Atto che lo sostiene. Nell'amore accade la vera reciprocità e la pienezza dell'essere. L'infinità che si percepisce e si sperimenta nel rapporto d'amore, e quindi l'infinità di partecipazione al mondo, non si misura e non è concepibile in termini quantitativi, ma nel senso della *pienezza dell'essere*. Se l'atto di partecipazione supremo è l'amore, non c'è scarto tra libertà e necessità, tra azione e disposizione (morale). Se la partecipazione è il modo in cui si diviene se stessi e si crea la propria persona, attualizzando le possibilità, è più chiaro che l'imperativo morale — ma in definitiva di ordine esistenziale — più concreto che Dio fa è: «Ama!». Il gioco della relazione si stanZIA quindi nella capacità di questo amore, di far crescere questa possibilità di amore come partecipazione personissima.

Si è propriamente indicato il rapporto alteritativo come rapporto tra due *io*; la libertà non può prendere come oggetto se non un'altra libertà; come l'azione solerte di una libertà potrebbe attuarsi, se non nel sollecito e nel risveglio di un'altra libertà?¹⁹

L'acte ici ne porte pas sur une œuvre matérielle; il éveille une autre liberté, ce qui est toujours sa fin véritable; il la soutient dans une existence où il a pourtant besoin d'être soutenu lui-même à la fois par cette autre liberté et par le principe commun dont elles dépendent l'une et l'autre. Ici, nous ne cherchons plus à devenir maîtres des choses comme par la volonté, ou à les réduire en représentations comme par l'intelligence; nous avons besoin de trouver hors de nous d'autres êtres avec lesquels nous puissions

18. *De l'Acte*, p. 522.

19. Lavelle si situa, nello sguardo su consimili problemi, in una ampia tradizione filosofica. La creatività propria della libertà finita si realizza nel risveglio di un'altra libertà; tale concetto è già espresso da Maine de Biran, il quale concentra la propria riflessione maggiormente sul risveglio dello soggetto stesso.

former une société spirituelle, non point une société où règne la contrainte et qui demeure pour nous anonyme, qui prolonge la nature et nous plie à des lois que nous ne pouvons que subir, mais une société où tous ceux qui la forment veulent leur diversité et leur unité à la fois: ce qui est proprement l'essence de l'amour.²⁰

Solo di ciò che possiede la sua medesima natura la libertà può vivere, come mostra l'azione stessa della libertà pura, che chiama all'essere atti liberi. Più propriamente, Lavelle afferma che l'atto d'amore e libertà è un atto di «promozione», finanche «promozione ontologica»: di quale altra sostanza, se non della libertà? Qui avviene il vero passaggio dalla riflessione sulla libertà all'ultima — e decisiva — attività della partecipazione, vale a dire l'amore. L'espressione suprema della libertà e della partecipazione è costituita dall'amore, in cui si *risolve*; quando esso sorge, la libertà si attua nella sua pienezza infinita: «La liberté demeure une simple possibilité tant que l'amour n'est pas né. [...] L'amour est l'actualité de la liberté».²¹ Solo in siffatta prospettiva si comprende e si spiega quanto finora sostenuto in merito alle stesse qualità e possibilità della libertà; tutta la capacità creatrice di quest'ultima deve all'amore la sua origine, perché non vi è pura possibilità di dono al di fuori di esso: «la liberté est créatrice dans la mesure où elle est aimante».²² In altri termini, si potrebbe dire che solo l'amore *ama*, dunque si dà. Come d'abitudine, alla luce della costruzione lavelliana, è possibile rinvenire nell'azione dell'Atto puro il movimento perfetto: l'Essere, Dio, in quanto libertà pura e amore puro non può che creare atti liberi e capaci d'amare.

La creazione per eccellenza è dunque identificabile con quella divina, ed esattamente con un atto di puro amore. L'imitazione, lo sguardo teso a quell'atto coincide con la prima attività di vera libertà del soggetto: «nous ne pouvons rendre à Dieu ce que nous avons reçu de lui qu'en faisant pour les autres ce qu'il fait lui-même pour nous».²³ È essenziale rilevare che tale atto di offerta, tale *legge dell'amore* da cui nasce e in cui si compie la reciprocità non concerne in primo luogo il sentimento della simpatia né quello di nessun immediato entusiasmo. La libertà è un atto consapevole che di gran lunga supera la spontaneità della sensazione

20. *Ibidem*, p. 523.

21. *Ibidem*, p. 533.

22. *Ibidem*, p. 189.

23. *Ibidem*, p. 188.

o l'esercizio dell'arbitrio: è il compiuto stato di autoappartenenza, modalità dell'autoformazione e della gioia di sé. Eppure essa può trovarsi a coincidere con la solitudine, con la lotta, con l'apparente mortificazione di sé: è la scelta di comprendere la realtà per come è e la realtà di sé stessi per come è data, nel costante tentativo di crearsi. La promozione ontologica necessariamente *rompe* la rappresentazione soggettiva dell'amore e si muta in effettivo dono solo laddove antepone l'attenzione all'altro, la tensione alla libertà dell'altro, vale a dire l'amore.

L'égoïsme gémit de l'altérité, mais non pas l'amour: sa joie au contraire, c'est la présence même dans le monde d'êtres différents de lui et qu'il puisse aimer. C'est ce qui est distinct de moi, qui possède hors de moi une initiative séparée, que mon amour appelle et dont il a besoin. Comment voudrait-il le réduire à lui en continuant encore à l'aimer? Il n'aimerait alors que soi. Comment voudrait-il s'absorber en lui? Il veut un être indépendant de lui afin précisément de l'aimer. Il lui suffit de faire partie du même monde, c'est-à-dire de participer au même principe qui lui donne l'être, de contribuer à favoriser son développement en associant son action à l'action qui le crée et à l'action par laquelle il se crée, de coopérer avec lui dans l'univers de la participation. Aussi peut-on dire qu'en droit l'amour est universel; il s'étend à tous les êtres, il n'a jamais plus d'ardeur, ni plus de perfection, que lorsque le sentiment de cette commune coopération, en faisant irruption dans la conscience, se change en une mutuelle médiation. Le paradoxe et la beauté de l'amour, c'est précisément d'être l'acte d'une liberté, qui prend pour objet une liberté différente, et qui, au point même où celle-ci fonde son indépendance, réussit à s'y unir.²⁴

Il capitolo finale di *De l'Acte*, ampio e immenso nella capacità significativa, prende avvio dal rapporto tra l'amore e il desiderio e dell'amore con le forme della coscienza con cui realizza l'unità. L'amore è anzitutto destinato da un desiderio; ma poiché la condizione per la partecipazione (e dunque l'esercizio dell'amore) è la natura in cui essa si ancora, e tale natura chiama il soggetto attraverso il desiderio, i tre fattori paiono inseparabili. La stessa volontà è ineliminabile, poiché l'amore manifesta sempre la profonda volontà di amare; questa è però incapace, da sé, di produrre l'amore: non è sufficiente la volontà di amare per amare, così come non è il desiderio di comprendere a generare la vera conoscenza. Nell'atto della volontà vi è sempre un'attesa, una preoccupazione, una rigidità — sostiene Lavelle — che riduce la possibilità dell'intelligenza e dell'amore in-

24. *Ibidem*, p. 521.

vece di vederla fiorire. La conoscenza, la libertà e l'amore si configurano sempre come un incontro, un avvenimento: l'incontro con il reale, con un particolare del reale capace di condurre il soggetto al culmine della partecipazione, laddove non c'è distinzione tra ciò che si è ricevuto in dono e ciò che si dona, tra la volontà e la libertà: «Dans l'exercice de l'intelligence et de l'amour, il faut toujours qu'il y ait une grâce qui nous soit faite».²⁵

Qualsiasi tentativo condotto dalla volontà o dall'intelligenza di produrre ciò che solo può essere donato conduce ad un fallace e fallimentare esito, «seppellito nella schiavitù dell'istinto», che «tende a rompere senza tregua le frontiere della sua solitudine»; ciò tradirebbe la sua più chiara ed insita mancanza, la distanza dall'unica origine capace di sostanziare quegli atti. Ancora una volta, appare chiaro che non può esservi per Lavelle una reale abolizione delle tre funzioni dello spirito, interdipendenti e necessarie all'esperienza piena dell'interiorità soggettiva.

Si le mot de volonté désigne l'initiative qui est en nous et qu'il dépend de nous de régler, alors on ne peut pas dire que la volonté soit sans effet sur l'intelligence et sur l'amour. C'est à elle qu'il appartient d'éveiller ces puissances pures qui résident au cœur de nous-mêmes et de les mettre en œuvre. Mais l'erreur de la volonté, c'est de s'imaginer qu'elle est capable de déterminer leur objet, c'est de s'attribuer à elle-même une vertu créatrice [...] Et précisément, il y a souvent dans la volonté une obstination, une ambition de se suffire qui manifeste le défaut d'intelligence ou le défaut d'amour. [...] Mais lorsque la sagesse atteint son véritable sommet, alors la volonté s'accorde avec le donné, le pénètre et en prend possession, au lieu de chercher à le contraindre et à le dépasser. Ce que nous nous attachons à comprendre et à aimer, c'est tout ce que notre situation dans le monde a mis sur notre chemin et propose à notre participation. Dans l'amour le plus haut et le plus pur, toutes les fonctions s'exercent à la fois: elles se soutiennent et s'exaltent pour ainsi dire les unes les autres. Aucune d'entre elles n'a plus de jeu séparé. Elles se pénètrent et réalisent enfin l'unité de notre conscience. Mais alors nous ne refusons rien de ce que la vie nous apporte, et dans l'événement le plus humble, dans les tâches les plus misérables, nous reconnaissons et nous réalisons la présence même de l'Absolu. L'amour qui a traversé et qui porte encore en lui la volonté et l'intelligence devient une sorte de touche sensible de l'Acte pur.²⁶

Se l'attività intellettuale, si è detto, è funzionale a comprendere e rappresentare l'oggetto e il mondo, a rendere prossima la sua possibilità, è so-

25. *Ibidem*, p. 513.

26. *Ibidem*, pp. 513-514.

lo l'attività e l'atto d'amore a chiudere e compiere la dialettica della partecipazione, favorendo — come ha affermato Lavelle — la naturale, eppure straordinaria, esperienza del vero incontro con l'Essere e con l'essere, con tutti gli esseri; rendendo possibile l'avvenimento di libertà e dialogo con il mondo in ogni sua fibra, poiché non vi è particolare che non porta in sé la traccia dell'infinito capace di ridonare all'uomo l'unità di sé e della propria esistenza. La bellezza dell'amore consiste propriamente nell'esperienza della mutua generazione, nella percezione di essere creati e portati alla vita l'uno per mezzo dell'altro; vi è in questa mutualità un'intuizione notevole, che concerne e apre l'orizzonte di tutta la riflessione assiologica di Lavelle. Nell'atto creativo dell'amore si realizza il vertice della partecipazione; tale creazione, oltre ad avere in sé, come appena accennato, il peculiare carattere della mutualità, non contempla alcuna supposizione del soggetto: è propriamente dall'amore, dall'atto d'amore, che l'altro *sorge*, ricevendo l'essere.

L'émotion incomparable que donne l'amour vient précisément de ce qu'il révèle en nous la présence actuelle de l'acte créateur exercé en quelque sorte sur nous et au delà de nous, mais avec notre propre coopération dans une responsabilité consciente et assumée. Et la beauté de l'amour le plus simple consiste encore dans cette sorte de mutuelle soumission qui fait que deux êtres acceptent d'être engendrés l'un par l'autre à la vie.²⁷

In altri termini, non v'è valore del soggetto che sia istituito dall'amore a priori, perché è con esso che nasce, esso lo crea, non coartandolo. Ma il valore esprime la sua relazione all'assoluto; e ciò che permette di elevare all'assoluto ogni cosa relativa. Pertanto il valore non è una proprietà statica ma fortemente dinamica; esso provoca un soggetto e lo trascina all'azione. L'errore più grave, dichiara Lavelle, è pensare che il valore sia un oggetto che si contempla, mentre al contrario è sempre un'azione da farsi e una pratica da seguire.

27. *Ibidem*, pp. 522-523.

4.4. DIVENTARE CHI SI È. L'AUDACIA DEL CONSENSO

Non si tratta dunque di una sola attività ma anche di una passività, di un esercizio di *abbassamento* della volontà che permette di lasciare *accadere* l'altro. Occorre una sorta di *trasparenza* come ideale spirituale; Lavelle prende in prestito in tale riflessione la dottrina del Tao, secondo la quale la cosa più bella non è fare grandi cose, ma al contrario non lasciare nessuna traccia nel mondo delle apparenze. Basti qui accennare quanto una simile prospettiva intercetti e profondamente influisca sul piano di qualsivoglia relazione personale, trovando forse massima espressione e campo d'azione in quella straordinaria esperienza d'amore che è l'educazione, in cui appare evidente che l'azione più preziosa è quella di *far vedere*. Vedere cosa? Qualcosa che si può solo vivere, vale a dire *far rivivere*.

le plus grand bien que nous faisons aux autres hommes n'est pas de leur communiquer notre richesse, mais de leur découvrir la leur. C'est que nul ne reçoit rien comme un bien qui lui soit étranger. Il ne peut donc recevoir que lui-même pour don. Tout don que l'on reçoit est la découverte en soi d'un pouvoir que l'on possédait sans le soupçonner. Mais dès qu'il nous est révélé, il nous paraît plus intime à nous-mêmes que tout ce que nous pensions avoir. Et si le propre de la conscience, c'est de nous faire pénétrer dans une présence qui nous dépasse, on comprend que le seul qui ait conscience du bien, ce soit celui qui le reçoit et non pas celui qui le fait.²⁸

L'idea della vicendevole creazione e della rivelazione del valore fa emergere, contemporaneamente, diversi piani e fattori che concernono l'atto di cui si parla. In primo luogo, Lavelle specifica che non è possibile parlare di un reale atto d'amore se non si ammette che esso chiede sempre la reciprocità, una risposta: il desiderio e la volontà che tale atto sia corrisposto:

Il y a plus d'orgueil que d'humilité, et de raidissement que de véritable sincérité, dans la prétention de pouvoir aimer sans retour. La nécessité de ce retour est elle-même impliquée dans le mouvement de l'amour, dans ce besoin et dans cet élan qui sont inséparables de sa naissance. Elle a elle-même des raisons métaphysiques qui se dissimulent si l'on y mêle des susceptibilités issues de l'amour-propre. L'amour unilatéral qui prétend se suffire fait penser à cette forme d'idéalisme où le monde devient un

28. *L'erreur de Narcisse*, p. 88.

pur produit de l'activité du sujet, qui ne se soucie pas de trouver dans sa représentation une réponse que le réel lui adresse.²⁹

In quest'ultima espressione, la «risposta che il reale gli invia», sembra possibile rintracciare un secondo elemento centrale nella riflessione sull'attività propria dell'amore, vale a dire la *vocazione*. Si è altrove affermato che ogni aspetto del reale, e in sovrana misura ogni altro essere, *richiama* la soggettività e chiama la responsabilità individuale ad una risposta, che si realizza nelle forme già descritte. Lavelle assume il concetto di vocazione in una prospettiva molto profonda e connessa tanto con la coscienza personale quanto con il rapporto con la Presenza totale, sinteticamente esprimibile con il *divenire sé stessi*: «La vocazione è la ricerca di una coincidenza di sé con sé, cioè con la parte migliore di sé».³⁰ Alla luce del percorso fin qui condotto non si teme che tale espressione sia equivocata; non c'è alcuna modalità per il soggetto di inverarsi se non all'interno dell'intera costruzione ontologica, metafisica e spirituale cui si è dato spazio. La stessa espressione dell'«avere una vocazione» proietta il soggetto in una posizione grammaticale attiva, mentre una rigorosa fedeltà al dato di fatto imporrebbe un'inversione di termini tale per cui il soggetto è chiamato; ciò ancora non è sufficiente, perché la vocazione si verifica nel momento in cui tale chiamata è riconosciuta, accettata e ripercorsa. Vale la pena dettagliare brevemente la consistenza e il significato di questo divenire sé stesso, coincidere con ciò che si è.

L'homme est un faisceau de puissances qu'il dépend de lui de ne pas laisser perdre en les laissant sans emploi. Il est impossible de se plaindre que ces puissances nous enferment dans des limites trop étroites à la fois parce qu'il n'y a aucune d'elles dont aucun homme puisse être jamais assuré d'avoir fait un usage suffisant (de telle sorte qu'il pêche toujours beaucoup plus par manque de courage que par manque de moyens), et parce que les puissances mêmes que nous possédons peuvent être sans cesse accrues et enrichies (puisque le propre de ces puissances, c'est de caractériser non pas notre être séparé, mais notre liaison avec l'Être total). Actualiser ces puissances, les multiplier, mais en les unifiant et en les hiérarchisant, telle est la tâche de chacun de nous dans la vie, qui, au lieu de nous permettre de nous plaindre de notre limi-

29. *De l'Acte*, p. 524.

30. *Ibidem*, p. 331.

tation, nous invite au contraire à nous demander si nous réussissons jamais à mettre en œuvre toutes nos ressources.³¹

Nel tempo, nell'intervallo, ogni potenza può realizzarsi o no; il fine più nobile per la persona è essere sé stessa. Divenire sé vuol dire anzitutto rendere attuali quelle potenze, compiere nella realtà ciò per cui si è fatti. Come conciliare ideale e reale, facendo emergere l'essenza della soggettività? La prima vera fedeltà, allora, si configura come fedeltà a sé stessi, a partire dal riconoscimento dell'essere cui si è chiamati e che semplicemente si è. Il dono che si riceve, la possibilità di sostenere lo spirito, è nullificato se non gli si corrisponde un consenso, una volontà di *lasciarsi fare*. Non dunque tramite un progresso quantitativo, una maggiorazione di conquiste e possesso il soggetto accresce la sua sostanza, ma sempre mediante un dinamismo inverso, che dall'esterno conduce all'interno: l'unica profondità possibile si identifica con la maggiore iscrizione nell'Essere, dunque con il maggior possesso di sé, vale a dire del proprio atto. Il titanico tentativo di sconfinare oltre i limiti sembra produrre una immediata riduzione del soggetto, in luogo della sua liberazione: «Notre communication avec l'infini s'exprime par la perfection de notre action en chaque point».³² Partecipare all'Atto puro, adempiere al particolare che l'essere detta nell'istante è la vera fedeltà a sé, alla propria vocazione, a Dio. In ciò nasce e cresce la possibilità di essere persona.

La sorgente del fallimento di un uomo, afferma Lavelle, corrisponde ad una svista circa la propria vocazione, che conduce ad un percorso incapace di realizzare ogni destino; la prima e suprema di queste sviste si può rintracciare nella confusione che riguarda quella legge dell'essere e della partecipazione ampiamente descritta. Laddove la legge dell'amore è sostituita, decentrata in favore di una qualsivoglia altra legge, la persona resta desostanziata, incapace di compiere il proprio talento. Non vi è benessere in grado di sostenere e realizzare il destino personale, che è e resta quello di amare, di donarsi. È questo il cuore dell'attenta e decisiva riflessione sull'opposizione tra il destino e l'immagine di sé che Lavelle pone nel discorso su Narciso.

31. *Ibidem*, p. 282.

32. *Ibidem*, p. 213.

On désire et on veut ce qui n'est pas; mais on n'aime que ce qui est. On ne pense que des représentations; on n'aime que des êtres. La plupart des hommes au contraire se détournent de ce qui est et prétendent n'aimer que l'idée ou l'idéal, c'est-à-dire ce qui n'est pas. C'est une manière de se justifier de ne pouvoir rien aimer. Les hommes les plus vigoureux connaissent le seul amour véritable, l'amour difficile de ce qui est, qui produit dans la conscience la joie de l'être, en comparaison de laquelle toutes les satisfactions que nous pensons obtenir ne sont que des illusions que le vent emporte.³³

Al contempo, Lavelle non manca di sostenere che una perfetta coincidenza dell'essere non sembra risolvibile fino in fondo; uno iato tra ciò che è reale ed ideale sussiste sempre, poiché la piena identificazione con l'unico ideale e con l'unico reale totale, vale a dire l'Essere, Dio, si è detto non essere possibile nell'intervallo. Ciò spiega il senso del riconoscimento di una costante *infedeltà* alla vocazione personale. Vi è sempre una mancanza tra la propria essenza e il tentativo di raggiungerla; l'Essere, nella sua donatività, non smette mai di porgere ogni circostanza capace di realizzare quella vocazione. Proprio qui si gioca il bello e difficile incontro con la realtà, con sé stessi, con i propri limiti e con la vocazione *tout court*.

Emerge qui, d'altra parte, l'esigenza di un sistema di pensiero che sia in grado di lasciare all'individuo lo spazio affinché il destino, *il telos*, si manifesti; uno spazio costituito dalla libertà in cui la persona tangibilmente vive, si muove; accanto a questa condizione discriminante per un percorso di maturazione umana capace di sviluppare i vari aspetti della vita, si pone come essenziale un'altra condizione, connessa al concetto di vocazione, che si potrebbe definire come speranza: una *segreta* speranza, che abita l'uomo, di esser chiamato col proprio nome da qualcuno o qualcosa che non si conosce, o non si conosce ancora, sentirsi chiamati una volta per tutte da una voce in grado di offrire quella profonda e intima certezza, oltre ciò che è intellettualmente sintetizzabile, di sapersi conosciuti totalmente, interamente, di sentirsi identificati da qualcuno o qualcosa, all'interno (ma al contempo al di là) del vivere quotidiano. La vocazione ha la proprietà di rivelare — attraverso la forma privilegiata del pieno coinvolgimento della soggettività, intercettando ciò che di questa è più proprio, più intimo — l'essenza trasparente dell'uomo e la sua realizzazione concreta. Nella vocazione i piani dell'essere, l'appello

33. *Ibidem*, p. 516.

della realtà, della vita e dell'uomo risultano misteriosamente uniti e, ancora oltre, vengono uniti realizzandosi.

È solo nel servizio, cioè nel dare sé per un'opera (che è in primo luogo l'opera della propria vita) che la persona diviene adulta, ancor prima libera. Contrariamente ad una logica economica, avviene sul piano esistenziale che solo nell'«offerta» di sé all'uomo è restituita, in forma nuova e più ricca, la sua anima: la vita nuova sorge da un inizio nuovo, ma di questa originalità è protagonista qualcuno (l'individuo) che già era, ed è come era, eppure è nuovo. L'atto attraverso cui la persona sembra mettere da parte se stessa — o persino «gettar via» la propria esistenza — per un ideale, per adempiere il compito cui è chiamata, è lo stesso atto attraverso cui si dischiude ad essa il segreto di sé, e attraverso cui è possibile una vera testimonianza. Non è alla forza che fa seguito l'incisività o la creatività dell'azione umana, ma la dedizione al punto di svolta in cui la vita ha cominciato a prendere la forma che le è più propria, in cui si è espresso il maggiore consenso. Ciò presuppone la convinzione di una certa costituzione umana, per meglio dire che l'uomo non sussiste in sé ma nel protendersi verso l'altro (da sé): nel rischiare di allontanarsi da sé l'uomo si inverte, nel naufragio dei propri schemi e progetti alla persona si svela un imprevedibile spazio di identità, di scoperta; anzi occorre che l'uomo impari a smarrirsi, a perdersi, vale a dire che impari a offrire, a offrirsi.³⁴

L'esistenza, dunque, ha bisogno di unificarsi, di essere riscattata dalla sua dispersione; gli avvenimenti che accadono possono (e devono) essere la trama di una storia capace di tradire un senso, poiché la rivelazione del significato è solo in grado di restituire una esperienza; l'esistenza sembra coincidere non appena con la vita, ma solo col tempo e per il tempo in cui crea una storia in grado di mostrare una verità: il tempo non nello scorrere naturalistico ma solo quando è investito dalla creatività umana, dal lavoro umano, diventa storia. Il soggetto riceve la vita,

34. La situazione del naufragio è molto ben espressa anche da Karl Jaspers, per il quale è decisivo il modo in cui il soggetto vive il naufragio: o esso gli rimane nascosto, per poi schiacciarlo alla fine, oppure gli appare senza veli, ponendolo innanzi ai limiti ineludibili del proprio esserci; o la ricerca di soluzioni e palliativi fantastici, oppure l'assunzione leale del reale. Nel modo in cui l'uomo assume il proprio naufragio si fonda ciò che egli sarà. Cfr. Karl Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 16. Sulla condizione del naufragio si veda, sempre di K. Jaspers, il volume II dell'opera *Filosofia*, Mursia, Milano 1972-1981.

individuale e unica, ma la vita *obbliga* il soggetto a farsi, a *salvare* le circostanze, a far sì che ogni avvenimento divenga biografia, il progressivo snodo della propria personalità e della propria responsabilità. Ricevere una vocazione vuol dire abitare nel mondo lo spazio di una sorta di elezione, riconoscendo la quale l'interiorità soggettiva si fa strumento di un'opera — prima di tutto l'opera della propria stessa esistenza — che contribuisce a costruire, a formare: è l'opera del mondo intero, che passa attraverso il più piccolo dei dettagli e degli istanti, nel quale è coinvolto il destino dell'intero universo.

Ancora una volta e con grande risonanza l'atto supremo della vocazione, della realizzazione di sé, dunque dell'amore viene a coincidere con un sostanziale atto di libertà e di libera accettazione, di consenso: solo da quell'atto deriva una appartenenza vera che implica la capacità di non perseguire un possesso artificioso, attraverso l'esperienza della gioia di comprendere e accettare. Prendendo in prestito una felice domanda del filosofo francese Paul Claudel, ci si domanderà: «che vale la vita se non per essere data? E perché tormentarsi, quando è così semplice obbedire?»

4.5. UNA COMUNITÀ IN COMUNICAZIONE

Dove passa la realizzazione e l'attuazione dell'atto stesso che l'uomo è, se non nella comunicazione con gli altri e nell'incarnazione del valore mediante il mondo, che così viene trasformato, plasmato? Alla luce di quanto affermato, in cui nulla viene mai escluso dalla considerazione e dall'analisi, sembra ora chiaro che la l'adesione all'Essere, adesione per così dire *verticale*, avviene per la persona anzitutto nella dimensione *orizzontale*, mediata dalla comunione con gli altri esseri. L'atto non è mai indipendente o isolato: la possibilità del consenso, di fare un atto e quindi di «attuarsi», non si esercita che gli uni per mezzo degli altri», rispondendo da un lato alla responsabilità personale, che si è visto essere definita *vocazione*, e dall'altra all'appello degli altri atti particolari. Tale è quella che Lavelle chiama *polifonia della coscienza*: la coscienza, per formarsi, deve spezzare l'unità dell'io. Non può riconquistarsi senza annullarsi.

Il y a une émotion qui est inséparable de la rencontre de tout homme que nous trouvons sur notre chemin. Et c'est une émotion pleine d'ambiguïté, mêlée de crainte et d'espérance. Que se passe-t-il derrière ce visage qui ressemble au nôtre et que nous voyons, tandis que nous ne voyons pas le nôtre? Nous annonce-t-il la paix ou la guerre? Va-t-il envahir l'espace où nous agissons, resserrer les limites de notre existence et nous chasser pour s'y établir de l'étroit domaine que nous occupons? Vient-il au contraire élargir notre horizon, prolonger notre propre vie, accroître nos forces, seconder nos désirs, créer avec nous cette communication spirituelle qui nous arrache à notre solitude, introduire, dans le dialogue que nous poursuivons avec nous-mêmes, un interlocuteur véritable, qui n'est plus l'écho de notre propre voix et nous faire entendre enfin une révélation nouvelle et inattendue? Cette émotion, nous l'éprouvons toujours devant un autre homme, devant celui que nous croyons le mieux connaître et que nous aimons le plus; devant tout être qui n'est pas nous, mais qui est, comme nous, pourvu d'initiative, vivant et libre, capable de penser et de vouloir, et dont nous sentons que la moindre démarche peut changer la nature de nos sentiments et de notre pensée, et notre destinée elle-même. L'histoire de nos relations avec lui, c'est l'histoire même de cette émotion qu'il ne cesse de nous donner, des alternatives par lesquelles elle passe, des promesses qu'elle annonce et que l'événement doit tantôt remplir et tantôt décevoir.³⁵

Per questo si autocondanna a morire colui (o una società) che crede di bastare a sé stessa, di farsi da sé. «Il ne faut pas s'étonner si le désir le plus profond qui gouverne notre conduite, c'est de trouver d'autres hommes avec lesquels nous aimions à vivre ou, quand nous avons plus de modestie et moins de confiance, avec lesquels nous supportions seulement de vivre. Car nous sentons bien qu'il n'y a point d'autre problème pour l'homme que de savoir comment il pourra s'entendre avec les autres hommes».³⁶ Dal riconoscimento di questo, dell'alterità e della convivenza, della intersoggettività nasce (può nascere) per Lavelle una società che egli chiama *spirituale*, in cui cioè si intuisce che lo spirito dell'altro è accomunato al proprio perché entrambi sono iscritti e compresi nel medesimo Essere, nella medesima sorgente. Non c'è povertà più grande dell'illusione e della pretesa di una autonomia assoluta, vale a dire sciolta, slegata e svincolata dagli altri o dalle cose, poiché ciò equivale a negare la possibilità stessa attraverso la quale passa il destino dell'atto soggettivo. La realtà della propria presenza rimarrebbe pura virtualità se

35. *L'erreur de Narcisse*, p. 18.

36. *Ibidem*, p. 19.

non fosse confermata dalla presenza di un altro. La stessa comunicazione trova esplicitazione, si dirà, nella possibilità e nella necessità di mettere in comune ciò che si ha e ciò che si è.

Les relations entre les hommes ne sont ce qu'elles doivent être que lorsque chacun d'eux découvre dans l'autre une solitude qui ressemble à la sienne propre et, sachant qu'elle est là, la confirme au lieu de la rompre. C'est là peut-être la forme de communication la plus haute et la plus parfaite qui puisse se produire entre deux êtres séparés. Ils ne commencent à s'entendre que lorsqu'il n'y a rien entre eux de public, que tout entre eux demeure secret et que chacun devient conscient grâce à l'autre de son propre secret.³⁷

Non c'è comunicazione con Dio, partecipazione all'Essere se non nella partecipazione e comunicazione agli esseri; ogni uomo è l'occasione di una rivelazione di sé, che altrimenti non sarebbe avvenuta. La suprema modalità di essere sé stessi è quella di donarsi agli altri, in un moto non anzitutto morale o assiologico ma — si potrebbe forse dire — *ontologico*: il valore è infatti la scoperta di qualcosa di originario e comune a tutti, ma che solo attraverso l'esercizio della vita e della comunità può emergere. Così, è tra le più grandi gioie quella di scoprire, nel cammino della propria esistenza, che il più profondo segreto della mia esistenza e dell'esistenza stessa, che alloggia nella mia intimità soggettiva, è in realtà lo stesso segreto dell'altro, degli altri. Un'idea, un concetto, resterebbero semplici dati ondivaghi se non fosse possibile incarnarle, anzitutto nel confronto con un altro. La mia stessa esistenza, per non rimanere in uno stato di pura possibilità, ha bisogno di essere *confermata* dagli altri: «rendere conto» ad un altro di ciò che si è e di ciò che si fa è la modalità attraverso la quale le cose, il mondo diventa *drammaticamente* presente. Ma se la volontà dell'altro appare come il più grande degli ostacoli, è solo l'atto d'amore a permettere di pervenire ad una esistenza irraggiungibile per ogni altra funzione dello spirito; qui nasce l'esistenza della *persona*. In questo senso Lavelle mostra il carattere propriamente ontologico dell'amore, entro cui solo si può entrare nel segreto della soggettività propria e altrui. E in questo orizzonte si comprende meglio cosa Lavelle intenda per l'«errore» di Narciso: se la struttura e la dinamicità dell'essere personale è quella di un rapporto con l'altro uomo, non esiste auto-

37. *Conduite à l'égard d'autrui*, p. 117.

referenzialità o amor proprio che possa compiere l'impresa di tale apertura, della realizzazione della propria natura e della propria vocazione. Ogniqualevolta il soggetto si ripiega su sé stesso si separa un po' più dal mondo.

Pur giungendo, nell'esperienza amorosa, a quel profondo grado di intimità (anzitutto personale), non è nella prospettiva lavelliana mai eluso né ridotto il bisogno di rispettare il confine inviolabile dell'individualità e il carattere personale dell'altro essere: ciascun essere è un primo cominciamento: possiede una iniziativa che gli è propria, che ha un valore assoluto. Non è possibile alcuna reale appartenenza, nessuna solida unità se il rapporto tra gli esseri si confonde con la strumentalizzazione dell'altro a qualche *cosa*, seppure l'iniziativa sia mossa da nobili ideali. Ma come è possibile rispettare veramente la libertà? Forse l'unica possibilità della libertà, di essere creatori e generatori di libertà, è la condizione di ri-guardare. Per questo l'atto libero è in fondo e in prima analisi una visione, qualcosa che si ha da guardare, che si riesce a vedere e da cui in qualche modo ci si sente guardati, che *ci* riguarda, ha a che fare con l'io proprio.

Il faut donc garder beaucoup de prudence dans les rapports avec les autres hommes et ne pas vouloir forcer une réponse qui se refuse, ne pas haïr ni chercher à abolir cette différence qui nous sépare d'eux. C'est dans le respect que nous avons pour elle, dans notre discrétion à son égard, dans l'attente même qu'elle se découvre, que nous trouverons le chemin qui nous conduira un jour vers la source commune de notre double secret. Tout individu résiste toujours à l'action qu'un autre prétend exercer sur lui, il repousse le regard qui pénètre et viole son intimité. Mais il répond avec un extraordinaire élan de confiance et de joie à tout appel vers une présence invisible dans laquelle il s'alimente et qui, dès qu'un autre être l'évoque, cesse d'être une illusion, un jeu, une espérance, pour devenir la présence même du Dieu vivant qui fonde son existence personnelle, la vocation qui lui est propre, sa communauté actuelle avec tous les autres êtres.³⁸

Come potrebbe cominciare e svilupparsi un amore se non potesse incarnarsi in una unità che è al tempo stesso costituita dalla differenza? Se così non fosse l'altro diverrebbe un «oggetto» semplicemente inserito e portato nella propria vita: nell'amore si scorge e si crea invece la struttura di valore nell'altro che è diverso, si avverte l'urgenza della sua sussisten-

38. *L'erreur de Narcisse*, p. 86.

za e del suo sviluppo, si è presi dalla solerzia per la sua realizzazione poiché questa riguarda direttamente sé stessi. Si colloca qui una tra le più interessanti e complesse sfide che ogni rapporto esige: mantenere vivo l'ardore della libertà dell'altro, della sua strutturale e irrevocabile alterità. Dal grado di dedizione, fedeltà, passione per questa libertà dell'altro, si scorge qual è il fondamento sopra il quale il rapporto è nato e vive, su cui la persona stessa si sostiene. Quando ciò viene negato, o sopportato con spirito di rassegnazione, è venuta meno l'origine e v'è allora spazio solo per la fine: nessuna esperienza più dell'amore è capace di mostrare come nulla che voglia restare vivo può semplicemente proseguire su un cammino già tracciato, ma chiede di rinascere continuamente. Così, se nell'esperienza di un grande amore tutto ciò che avviene diventa un avvenimento, al contempo si deve riconoscere che fuori dall'esperienza di un grande amore, di un rapporto amoroso con la vita e con se stessi, nulla di quanto accade o possa accadere diviene un avvenimento. Al vuoto di questa mancanza si propongono agevoli sostituti, ingannevoli cambiamenti incapaci di generare la bellezza, espressione dell'amore realizzato.

Come di consueto, sembra difficile considerare l'umana e concreta esperienza erigendone a principio solo l'uno o l'altro fattore; quel confine inviolabile non deve allora, d'altro canto, essere ambiguamente confuso con veruna solitudine e assolutezza individuale che sfaldano e distruggono la vita dello spirito. Ancora con Narciso, Lavelle sottolinea l'errore della pretesa di una salvezza autoreferenziale, che in qualche modo vuole prescindere dalla *presenza totale* e da ciò che essa massimamente suggerisce, vale a dire la presenza di ogni altro uomo: «L'histoire de ma vie, c'est l'histoire de mes relations avec les autres êtres».³⁹

4.6. L'AVVENIMENTO DELL'ATTO REALIZZATO: L'ESPERIENZA DELLA GIOIA

Si è detto che la comunicazione di ogni soggettività con l'infinito si esprime con l'atto e l'attualità dell'iniziativa e dell'azione personale in ogni punto anche minimo dell'esistenza, del mondo, del tempo. Nel-

39. *De l'Acte*, p. 185.

l'amore questo contatto tra la propria iniziativa e l'infinito cui aspira ha la sua eco maggiore. Laddove un essere ama, inizia ad amare, si trova protagonista dello spettacolo della sua stessa nascita, poiché sperimenta un'unità di sé e tra sé e l'esistenza, tra sé e l'intervallo, prima impensabile, sconosciuta quanto attesa. L'amore è l'essenza della partecipazione: rompe lo spessore della solitudine, fonda l'esistenza e la relazione con tutti ed ogni cosa. Per questo, si dirà che nell'esperienza dell'amore per un essere si disvela e si accompagna l'amore per tutti gli altri esseri, poiché l'amore tutto coinvolge e chiama dentro di sé: «L'amour que j'ai pour tous soutient et multiplie l'amour que j'ai pour chacun».⁴⁰ Con acume esistenziale, Lavelle afferma che «Si les méchants invoquent un jour une excuse, ils n'en pourront trouver d'autre que celle-ci: c'est que personne ne les a aimés».⁴¹ Quanto più la presenza spirituale è viva e conosciuta, tanto più tutto il reale — e la realtà che ciascuno è, quella dell'altro e di sé — diviene presente; non si tenta più di improvvisi, perché esso c'è: nello stupore di questa presenza tutto prende senso. Non v'è più il bisogno di dominare, perché ogni cosa appare posseduta, propria. Quanto più due esseri, nella relazione che stabiliscono, risalgono alla radice del loro incontro e della loro esistenza, tanto più l'ambiguità svanisce e la bellezza, la purezza fiorisce.⁴²

Dentro e non al di là degli ostacoli e di «tutte le miserie», il desiderio sembra poter rintracciare alla fine, nella preferenza dell'essere sul nulla, il movimento e la bellezza che la gioia non fa altro che sollecitare, generando un indomabile stupore — talvolta dalle sembianze di una negazione, altrove di commozione — per una realtà che di gran lunga supera ogni possibile immagine, ogni previsto tentativo di compimento e conoscenza: «Et d'autre part, elle exprime aussi cette joie que nous donne la

40. *La conscience de soi*, p. 221.

41. *Le moi et son destin*, p. 42.

42. «La pureté est de vouloir que les choses soient ce qu'elles sont. [...] La pureté ne récusé rien de ce qui est devant elle: elle ne songe ni à le modifier, ni à y ajouter. Elle perçoit dans le monde, non pas seulement une diversité qui l'émerveille et qui prévient sa réflexion [...] permet que tout nous soit apporté. Elle tremble d'introduire dans le réel la moindre haleine qui le ride. Elle est muette et interrogative. L'âme ne possède rien, mais elle peut tout accueillir. Tout est pour elle offrande et don. [...] L'impureté est de vouloir garder pour soi des biens qui sont offerts à tous et, en faisant le geste de les retenir pour empêcher qu'ils ne s'échappent, de les faire en effet s'échapper» (*L'erreur de Narcisse*, p. 119).

pénétration de notre activité propre dans le réel qui lui répond, et dont la réponse nous émerveille et surpasse toujours la sollicitation même que nous lui avons adressée, et même notre attente». ⁴³

Alla fine di un percorso le cui molte fila sono tessute dal primato dell'Atto, con tutte le implicazioni qui osservate, si può forse concludere seguendo i passi che Lavelle stesso detta nella *Présence totale*; si dirà allora che se l'amore è l'essenza dell'atto, la manifestazione massima della partecipazione, la perfezione dell'atto e dello stesso atto d'amore consiste nell'esperienza della *gioia*. Come l'amore, questa si appartiene, e la sua presenza «donne un sens à l'univers. C'est cet univers qui lui a permis de naître: mais elle l'enveloppe maintenant dans son rayonnement». ⁴⁴ Alla gioia è propria una originaria e conquistata unità che da nulla può essere infranta. Si potrebbe affermare che coincide realmente con l'attualità dell'Atto e della partecipazione; ne è testimonianza l'altrimenti impossibile libertà e liberazione che ad essa si accompagnano.

Il faut toujours se tenir aussi près que possible de ce centre le plus secret de l'âme d'où la joie est toujours prête à jaillir. Et c'est sans doute le seul moyen que nous ayons de susciter une communion toujours renaissante entre les autres hommes et nous, de les arracher à la prison de la solitude subjective, de ne point être irrité de ce qu'ils font, de ne point leur faire de reproche, de les accueillir dans un monde dont ils se croyaient eux-mêmes bannis et où sans savoir comment, il leur semble qu'ils s'épanouissent. ⁴⁵

Nella gioia non vi è separazione tra il principio della conoscenza e quello dell'azione, poiché l'uno all'altro sono legati al fine di approfondire la presenza della soggettività pura, non più alla mercé dello spettacolo di qualcosa che è fuori di sé; e se tanto la conoscenza quanto l'azione sono strumenti per raggiungerla, Lavelle sottolinea che solo questa ne è il principio e il fine. È l'esperienza che più suggerisce la prossimità della creazione: perché la gioia continuamente genera, rende vivo ciò che tocca, portando alla luce una speranza primordiale, una certezza — che lo si dichiarino o no — sempre ambita: quella di riconoscere nell'esistenza una ineffabile positività.

43. *De l'Acte*, p. 286.

44. *La présence totale*, p. 247.

45. *Conduite à l'égard d'autrui*, p. 233.

CONCLUSIONI

La filosofia di Lavelle è, come abbiamo visto, interamente animata da una costante visione unitaria della realtà, di un Essere presente tutto intero e in ogni punto, e di un legame originario tra ciascun essere particolare; in secondo luogo, dalla convinzione della centralità della persona, della sua possibilità, della necessità di una continua partecipazione capace di *restituire* alla coscienza la sua connaturale ampiezza. In effetti, il confronto con Lavelle fa presentire che tutto l'uomo e tutta la realtà sono presenti nell'orizzonte di riflessione. Recuperare il contributo che egli ha suggerito al dibattito antropologico, morale e soprattutto metafisico appare perciò una preziosa possibilità per precisare limiti e possibilità dell'esistenza concreta e per collocarsi in un vero spazio di dialogo. Uno spazio che sembra esigere, come Lavelle ha mostrato, un uso della ragione e una iniziativa concreta che non possono trovare fondamento e forza nella pura capacità reattiva, ma solo in una coscienza viva, in una libertà matura che consente una iniziativa originale.

Il progetto unificante di Lavelle ci appare ragionevole poiché non procede sulla strada di una mescolanza di posizioni contrastanti né dell'omissione di alcuna prospettiva. Si tratta piuttosto di un'attenta analisi capace di vagliare ogni idea e di metterla, puntualmente, alla prova dell'esistenza concreta. Tra i meriti di Lavelle ci sembra vi sia quello di non aver avuto la preoccupazione di affermare idee nuove, incontestabili, ma di essersi confrontato con serietà con tutta la tradizione filosofica, con le vicende storiche ed esistenziali e con la struttura che della persona potremmo dire *elementare*, affermando senza esitazioni che l'interesse per la verità non può mai essere preceduto o sostituito da nessuna dottrina particolare. Forse, proprio per questo, ciò che ne deriva non appare posticcio e anacronistico, ma sempre meritevole di attenzione.

Lesattezza del pensiero non mette certo Lavelle al riparo da critiche; la *comprensione* di antinomie irrisolte intellettualmente o la presenza di nodi problematici, come l'onnipresenza dell'Essere e il rapporto tra la libertà assoluta e la libertà soggettiva, non sono passate inosservate. Da

qui le critiche, talvolta mosse a Lavelle, di proporre una filosofia di stampo panteistico o di seguire una tendenza *misticizzante*. L'attenzione dedicata alla coincidenza tra l'Essere, l'Atto e l'atto *personale* ci sembra però suggerire una replica; in secondo luogo, bisogna anche tener presente che la definizione di libertà pura quale Essere — e dunque *generosità pura* e potenza creatrice di altre libertà — è il fondamento ontologico e ineliminabile delle riflessioni lavelliane, che si traduce pur sempre nell'alterità, nella possibilità della relazione orizzontale tra gli esseri e della comunicazione. La soggettività trova nella prospettiva della partecipazione e nell'idea dell'intervallo una manifestazione così concreta da mostrare tutta la prossimità vitale dell'intimità spirituale.

Il dato di fatto della *presenza* e della sua pervasività non coincide, a ben vedere, con l'idea di un sapere totalizzante; al contrario, esattamente il riconoscimento e l'iscrizione in una presenza che ci precede sembra rivelare — anche al pensiero — limiti e fragilità, ogniqualvolta la libertà si separa da questa presenza. Perché vivente è (solo) un presente.

I temi studiati ci hanno permesso di mettere in evidenza i fondamenti metafisici e soggettivi che Lavelle pone come condizioni della riflessione; ciò ci ha consentito di giungere ai problemi di carattere più esistenziale e discutere alcune questioni morali in una cornice un po' diversa dal consueto, vale a dire nell'ambito di un postulato ontologico. Ciò — lo ribadiamo ancora — ci sembra tra gli aspetti più interessanti e innovativi dello studio su Lavelle.

Accanto a questo — o forse proprio a partire dalla scoperta di aspetti così interessanti — molte domande si sono aperte. Non è stato possibile nel percorso qui condotto dedicarci alle proposte contenute in alcune suggestive opere *morali*: l'idea della *puissance de soi* e della potenza creatrice in connessione con il male, la sofferenza, la «*mélancolie*»; l'indagine sull'atto riflessivo nell'attività della coscienza; l'interessante rapporto tra morale e religione e tra religione e psicologia; l'approfondimento della prospettiva assiologica in riferimento alla libertà e all'Atto. Tali temi possono trovare occasione di studio anche nella produzione ancora inedita di Lavelle. In questo studio si è scelto di mettere in luce il carattere propriamente *positivo* dell'ontologia di Lavelle, di mostrare l'autentico *gusto per l'essere* e per l'uomo che ne ha mosso il pensiero e la vita. Si è affermato che la più ampia libertà produce la massima partecipazione, e la

più grande partecipazione genera la massima creatività e la più grande gioia. La gioia, egli sostiene, è la straordinaria esperienza di essere «a proprio agio nell'intervallo». Negare la partecipazione corrisponde a negare sé stessi, alla riduzione alla pura exteriorità. Vi è infatti una libertà che, quantunque capace di muoversi, produce la massima reificazione e massificazione, perché nessuno ne è protagonista. L'insistenza sulla riappropriazione dell'intimità soggettiva, su un pensiero rigoroso e una coscienza capace di percepire l'essere e l'esistenza in una esperienza insostituibile, sembra dettare il passo di una piena conquista, che accade *sempre* come un avvenimento.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI LOUIS LAVELLE

- La dialectique du monde sensible*, Aubier Montaigne, Paris 1921.
La perception visuelle de la profondeur, Aubier Montaigne, Paris 1921.
De l'Être, Alcan, Paris 1928; Paris 1932; Aubier Montaigne, Paris 1947.
La conscience de soi, Grasset, Paris 1933; Paris 1951; Christian de Bartillat, Paris 1993.
La présence totale, Aubier Montaigne, Paris 1934.
Le moi et son destin, Aubier Montaigne, Paris 1936.
De l'Acte, Aubier Montaigne, Paris 1937; Paris 1946; Paris 1992.
L'erreur de Narcisse, Grasset, Paris 1939; La Table Ronde, Paris 2003.
Le mal et la souffrance, Plon, Paris 1940; Dominique Martin Morin, Paris 2000.
La parole et l'écriture, L'Artisan du livre, Paris 1942; Le Félin, Paris 2005.
La philosophie française entre les deux guerres, Aubier Montaigne, Paris 1942; L'Harmattan, Paris 2009.
Du temps et de l'éternité, Aubier Montaigne, Paris 1945.
Introduction à l'ontologie, P.U.F., Paris 1947; le Félin, Paris 2008.
Les puissances du moi, Flammarion, Paris 1948.
De l'âme humaine, Aubier Montaigne, Paris 1951.
Quatre saints, Albin Michel, Paris 1951; sous le titre *De la sainteté*, Christian de Bartillat, Paris 1993.
Traité des valeurs: tome I, Théorie générale de la valeur, P.U.F., Paris 1951; Paris 1991.
De l'intimité spirituelle, Aubier Montaigne, Paris 1955.
Traité des valeurs: tome II, Le système des différentes valeurs, P.U.F., Paris 1955; Paris 1991.
Conduite à l'égard d'autrui, Albin Michel, Paris 1958.
Morale et religion, Aubier Montaigne, Paris 1960.
Manuel de méthodologie dialectique, P.U.F., Paris 1962.
Panorama des doctrines philosophiques, Albin Michel, Paris 1967.

- Psychologie et spiritualité*, Albin Michel, Paris 1967.
- Sciences, esthétique, métaphysique*, Albin Michel, Paris 1967.
- De l'existence*, (manuscrit de Limoges de 1912), Studio Editoriale di Cultura, Gênes 1984.
- Carnets de guerre, 1915-1918*, Les Editions du Beffroi—Les Belles Lettres, Québec—Paris 1985.
- L'existence et la valeur (Leçon inaugurale et résumés des cours au Collège de France, 1941-1951)*, Documents et inédits du Collège de France, Paris 1991.
- L'art comme révélation*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 88, 2004/2, pp. 319-332.
- Règles de la vie quotidienne*, Arfuyen, Paris 2004.
- La pensée religieuse d'Henri Bergson*, in Jean-Louis Vieillard-Baron (curatore), *Bergson, la vie et l'action*, Le Félin, Paris 2007.

OPERE SU LOUIS LAVELLE

LIBRI

- Georges Ajoux, *L'attitude existentialiste [Lettre-préface de Louis Lavelle]*, J. Gabalda, Paris 1949.
- Andrea Bellantone, *Gentile et Lavelle. La dystonie de l'acte*, Cahiers critiques de philosophie, n° 9, sous la direction de Bruno Cany, Hermann, Paris 2010.
- Andrea Bellantone, *La métaphysique possible. Philosophies de l'esprit et modernité*, Hermann, Paris 2012.
- Giuseppe Beschin, *Il tempo e la libertà in L. Lavelle*, Marzorati, Milano 1964.
- Gisèle Bretonneau, *L'Exigence des valeurs chez Louis Lavelle*, SEDES, Paris 1987.
- Carla Canullo, *Coscienza e libertà: itinerario tra Maine de Biran, Lavelle, Le Senne*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2001.
- Enrico Castelli (curatore), *Atti del Congresso internazionale di filosofia promosso dall'Istituto di studi filosofici (Roma 15-20 novembre 1946)*, Castella-ni, Milano 1948.

- Santino Cavaciuti, *Momenti dell'ontologia contemporanea: M. Blondel, L. Lavelle, M.F. Sciacca*, Città Nuova, Roma 1976.
- Santino Cavaciuti, *Libertà e alterità nel pensiero di Louis Lavelle*, Compagnia dei Librai, Genova 1996.
- Santino Cavaciuti, *Libertà ed essere. Testi di Maine de Biran, Vacherot, Blondel, Lavelle, Madinier, Forest*, Edizioni del Testimone, Massarosa—Lucca 1996.
- Ettore Centineo, *Il problema della persona nella filosofia di Louis Lavelle*, Akragas, Agrigento 1944.
- Christiane D'Ainval, *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*, Nauwelaerts, Louvain 1967.
- Amalia De Maria, *L'antropologia di Lavelle*, G. Giappichelli, Torino 1976.
- Jean École, *Une nouvelle métaphysique de l'être: la philosophie de Louis Lavelle (1883-1951)*, in Rolf W. Puster (curatore), *Veritas filia temporis? Philosophiehistorie zwischen Wahrheit und Geschichte. Festschrift für Rainer Specht zum 65. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin—New York 1995.
- Jean École, *La Métaphysique de l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1957.
- Jean École, *Métaphysique de l'être, doctrine de la connaissance et philosophie de la religion chez Louis Lavelle*, L'Arcipelago, Gênes 1994.
- Jean École, *De Christian Wolff à Louis Lavelle: métaphysique et histoire de la philosophie: recueil en hommage à Jean École à l'occasion de son 75^e anniversaire / édité par Robert Theis et Claude Weber*, Georg Olms, Hildesheim 1995.
- Jean École, *Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XX^e siècle*, Georg Olms, Hildesheim 1997.
- Jean École, *De la nature spirituelle de l'acte d'être et de ses implications dans la métaphysique lavellienne*, dans *Philosophie de l'esprit. Blondel—Lavelle—Marcel*, Georg Olms, Hildesheim 1999.
- Jean École, *Les grandes notions de la métaphysique lavellienne et son vocabulaire*, L'Arcipelago, Genova, 2002.
- Jean École, *Louis Lavelle et l'histoire des idées: index de tous les auteurs auxquels il se réfère*, Georg Olms, Hildesheim 2004.
- Judith García Caffarena, *El Instante y el Tiempo en la Filosofía de Louis Lavelle*, Rosario, Rep. Argentina 1983.

- Bernard M.-J. Grasset, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Nauwelaerts, Paris 1957.
- Pier Giovanni Grasso, *Lavelle*, La Scuola, Brescia 1949.
- Gilbert G. Hardy, *La Vocation de la liberté chez Louis Lavelle*, Nauwelaerts, Paris 1968.
- Paule Levert, *L'être et le réel selon Louis Lavelle*, Aubier, Paris 1960.
- Ornella Maria Nobile Ventura, *La filosofia di Louis Lavelle*, Sansoni, Firenze 1943.
- Ulisse Parmegiani, *Studio sul concetto di anima nelle opere di Louis Lavelle*, Corsi, Torino 1985.
- Américo José Pinheira Pereira, *A Fundamentação Ontológica da Ética na Obra de Louis Lavelle*, Lusosofia:Press, Covilhã 2009.
- Américo [José Pinheira] Pereira, *Estudos sobre a Filosofia de Louis Lavelle*, Lusosofia:Press, Covilhã 2013.
- Wesley Piersol, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, Sibilat, Lyon 1959.
- Matteo Pinton, *La persona umana soggetto storico in Louis Lavelle* Pontificia Università Gregoriana, Roma 1979.
- Franco Polato, *Louis Lavelle: l'essere e il tempo*, A. Longo, Ravenna 1972.
- Emérita Quito, *La notion de la liberté participée dans la philosophie de Louis Lavelle*, Editions Universitaires, Fribourg 1969.
- Sébastien Robert, *Liberté et participation dans la philosophie de Louis Lavelle*, Université de Tours 2005.
- Sébastien Robert, *La philosophie de Louis Lavelle*, L'Harmattan, Paris 2007.
- Bechara Sargi, *La Participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, préface de Paul Ricœur, Beauchesne, Paris 1957.
- Michele Federico Sciacca, *La filosofia dello spirito. L. Lavelle, R. Le Senne, A. Forest*, Società editrice internazionale, Torino 1951.
- Jean-Louis Vieillard-Baron, *La Philosophie de l'esprit. Blondel-Lavelle-Marcel*, Actes du colloque intermédiaire de l'Association des Sociétés de philosophie de Langue Française, 21-22 octobre 1995, Georg Olms, Hildesheim 1999.
- Jean-Louis Vieillard-Baron, Alain Panero, *Autour de Louis Lavelle: Philosophie Conscience Valeur*, L'Harmattan, Paris 2006.

ARTICOLI

- Michel Adam, *Du mode d'être de l'idéal selon Louis Lavelle*, in *Louis Lavelle. Actes du Congrès international d'Agen*, 27-29 IX 1985, Recueil des travaux de la Société académique d'Agen, 3^e Série, t. VII, 1987, pp. 247-259.
- Michel Adam, *Du mode d'apparaître de l'œuvre d'art selon Louis Lavelle*, in R. Theis e C. Weber (curatori), *De Christian Wolff à Louis Lavelle. Métaphysique et histoire de la philosophie*, Georg Olms, Hildesheim 1995, pp. 273-288.
- Michel Adam, *Compte rendu du livre de Jean École, Métaphysique de l'être, doctrine de la connaissance et philosophie de la religion chez Louis Lavelle*, *Revue philosophique*, 1996/4, pp. 574-575.
- Michel Adam, *Amour de soi*, in *Dictionnaire de philosophie morale*, P.U.F, Paris 1996.
- Michel Adam, *Y a-t-il un bon usage des maladies?*, Actes du XXIV^e Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Société Poitevine de Philosophie, Poitiers 1996, pp. 238-241.
- Michel Adam, *La place du corps dans la métaphysique de Louis Lavelle*, *Filosofia Oggi*, 1998/2.
- Michel Adam, *Louis Lavelle: la transformation du corporel par le spirituel, ou de la grâce artistique*, *Filosofia Oggi*, 2001/4.
- Michel Adam, *Le philosophe Louis Lavelle. Le cinquantième anniversaire de sa mort. Actualité de Louis Lavelle (1883-1951)*, *Revue de l'Agenais*, 2002/4, pp. 505-518.
- Michel Adam, *La conscience active, réalisatrice du lien entre l'existence et la destinée selon Louis Lavelle*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 88, 2004/2, pp. 303-317.
- Emilio Baccarini, *Dialogo e persona*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 69, n. 3, luglio-settembre 1977, pp. 478-491.
- Hervé Barreau, *Louis Lavelle, philosophe du mal et de la souffrance*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 88, 2004/2, pp. 281-302.
- Andrea Bellantone, *Lavelle et le spiritualisme français*, Association Lavelle, 2009, <<http://association-lavelle.chez-alice.fr/>>, consultato il 1^o ottobre 2018.

- Carla Canullo, recensione a *Louis Lavelle, Chemins de sagesse*, édition, introduction et notes par Bernard Grasset, préface de Jean-Louis Vieillard-Baron, Science et esprit, vol. 66, 2014, pp. 333-337.
- James Collins, *Louis Lavelle on Human Participation*, The Philosophical Review, vol. 56, n. 2, 1947, pp. 156-83.
- Nicolas Comtois, *Connaissance et sagesse dans la philosophie de Louis Lavelle*, Phares, vol. 15, 2015, pp. 259-277.
- Maria De Petri, *L'ontologia di Louis Lavelle*, Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia, serie II, vol. 7, n. 2/3, 1938, pp. 307-332.
- Jean École, *L'existentialisme de Louis Lavelle*, in Revue thomiste, 1952, n. 2, pp. 378-403.
- Jean École, *Louis Lavelle et sa philosophie*, in Revue thomiste, 1952, n. 1, pp. 149-160.
- Jean École, *Le problème du mal et le sens de l'existence humaine dans la philosophie de Louis Lavelle*, in Revue thomiste, n. 1, 1953, pp. 109-129.
- Jean École, *La présence totale (Philosophie de l'esprit.) by Louis Lavelle*, Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 18^e année, n. 1, janvier-mars 1963, pp. 102-103.
- Jean École, *La religion et la théologie, ou la philosophie de la religion chez Louis Lavelle*, Filosofia Oggi, avril-juin 1990, pp. 281-302.
- Jean École, *Métaphysicien de l'être et du temps, c'est-à-dire de l'être humain. Actualité de Louis Lavelle*, Die Warte (Luxemburt Wort), 24 janvier 1991.
- Jean École, *La question du statut ontologique du monde dans la métaphysique lavellienne*, Archives de philosophie, n. 2, 1993, pp. 267-275.
- Jean École, *Louis Lavelle, L'existence et la valeur*, Etudes philosophiques, Analyses et compte rendus, n. 1, 1993, pp. 279-281.
- Jean École, *Les étapes de l'exposé de la métaphysique lavellienne et son originalité*, Filosofia Oggi, n. 1, jan-mars, 1993, pp. 77-93.
- Jean École, *Regards sur l'existentialisme français, ou de la liberté et du sens de l'existence humaine selon Sartre et Lavelle*, Filosofia Oggi, 1999/2, p. 195-209.
- Jean École, *À propos d'un inédit de Louis Lavelle, la première rédaction de De l'acte, entièrement différente du texte imprimé*, Filosofia Oggi, 1999/1, pp. 39-47.

- Jean École, *L'apparition de la notion de valeur et son cheminement dans son rapport avec celle d'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, *Filosofia Oggi*, 2000/3, pp. 285-301.
- Jean École, *L'apport de Louis Lavelle au renouveau de la métaphysique de l'être*, *Filosofia Oggi*, 2000/4, pp. 441-454.
- Jean École, *Louis Lavelle: la philosophie, chemin de sagesse*, Laval théologique et philosophique, vol. 63, n. 3, octobre 2007, Canada 2008, pp. 495-514.
- Thomas Edward Gafney, *The Personalistic Philosophy of Louis Lavelle*, Master's Theses, paper 1574, 1959.
- Judith García Caffarena, *La libertad según L. Lavelle*, en *Presença Filosófica*, Jan-Jun, Rio de Janeiro 1990, pp. 123-132.
- Bernard M.-J. Grasset, *La doctrine lavellienne de la connaissance*, *Filosofia Oggi*, janv-mars 1990, pp. 75-102.
- Bernard M.-J. Grasset, *La construction du temps, son sens et ses rapports avec l'éternité selon Lavelle*, *Etudes philosophiques*, n. 2, 1992, pp. 218-228.
- Bernard M.-J. Grasset, *La notion d'amour dans l'œuvre de Louis Lavelle*, *Filosofia Oggi*, anno XXVII, n. 106/107, aprile-settembre 2004, pp. 217-236.
- Bernard M.-J. Grasset, *Compte rendu de La parola e la scrittura, a cura di Pier Paolo Ottonello*, *Marsilio, Venezia* 2004, *Filosofia Oggi*, anno XXVIII, n. 110/111, aprile-settembre 2005, p. 134.
- Bernard M.-J. Grasset, *Compte rendu du livre de J. Ecole: Les grandes notions de la métaphysique lavellienne et son vocabulaire*, *Filosofia Oggi*, anno XXVII, n. 106/107, aprile-settembre 2004, p. 282.
- Bernard M.-J. Grasset, *Poésie, philosophie et mystique*, *Revue Laval Théologique et philosophique*, Volume 61, n. 3, octobre 2005, pp. 553-581.
- Bernard M.-J. Grasset, *Louis Lavelle: la philosophie, chemin de sagesse*, Laval théologique et philosophique, vol. 63, n. 3, octobre 2007, Canada 2008, pp. 495-514.
- Bernard M.-J. Grasset, *La notion d'amour dans l'œuvre de Louis Lavelle*, in Id., *Vers une pensée biblique*, Éditions Ovidia, Nice 2010, pp. 99-133.
- Bernard M.-J. Grasset, *Philosophie, poésie, mystère*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 137, n. 1, P.U.F, Paris 2012.
- Michele Jurino, *La filosofia di Louis Lavelle*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 41, n. 4, ottobre-dicembre 1949, pp. 444-472.

- René Le Senne, *Louis Lavelle*, in *Giornale di metafisica*, anno 7, n. 4, luglio-agosto 1952.
- Paul Olivier, *La métaphysique de Lavelle: une esthétique théologique*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 88, 2004/2, pp. 225-243.
- Alain Panero, *Narcisse et son image*, Association Lavelle, s.d., <<https://www.yumpu.com/fr/>>, consultato il 1° ottobre 2018.
- Giancarlo Penati, *Presenza e univocità dell'essere in Louis Lavelle*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 60, n. 4/5, luglio-ottobre 1968, pp. 441-455.
- Bruno Pinchard, *Métamorphose de la Philosophia perennis selon Louis Lavelle*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 88, 2004/2, pp. 261-270.
- Jérôme Porée, *Souffrance et discours philosophique*, *Conferências de Filosofia II*, Campo das letras, Porto 2000, pp. 71-102.
- Umberto Regina, *L'esito formalistico della ontologia di Louis Lavelle*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 54, n. 3/4, maggio-agosto 1962, pp. 318-350.
- Jean-Raoul Sansen, *La distinction entre l'âme et l'esprit chez Lavelle*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 88, 2004/2, pp. 271-280.
- Rolf Schönberger, *Louis Lavelle: l'expérience de l'être comme acte*, *Archives de Philosophie*, vol. 53, 1990, pp. 271-280.
- Nicolas Servel, *Éternité et participation chez Lavelle*, *Mémoire de D.E.A.*, Université de Poitiers, 1996.
- André Stanguennec, *L'acte d'être et la dialectique réflexive*, Association Lavelle, 2011, <<http://association-lavelle.chez-alice.fr/>>, consultato il 1° ottobre 2018.
- Jean-Louis Vieillard-Baron, *Qu'est-ce que l'éducation? Montaigne, Fichte et Lavelle*, supplément par Alexis Philonenko, Vrin, Paris 1994.
- Jean-Louis Vieillard-Baron, *À propos des rédactions successives de De l'Acte par Lavelle*, *Filosofia Oggi*, vol. XXIII, 2000, pp. 165-167.
- Jean-Louis Vieillard-Baron, *La situation de l'Acte dans l'œuvre de Lavelle*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 88, 2004/2, pp. 245-259.

Gabriel Widmer, *La philosophie spirituelle de Louis Lavelle*, Revue de théologie et de philosophie, vol. 153, 1953, pp. 196-203.

Finito di impaginare il 16 ottobre 2018
con <http://potest.org>

