

Francesco Franco

TEMPO ED ESSERE IN LOUIS LAVELLE

TIME AND BEING IN LOUIS LAVELLE

SINTESI: Nella ontologia della libertà di Lavelle l'intervallo pone l'io come potenza attiva che crea se stesso. L'indagine sul significato del tempo sviluppa la dimensione metafisica della possibilità e rivela una originale visione dell'eternità. L'innovazione ontologica si produce nella temporalità che rivela l'istante come radice della creazione ontologica che l'io è e che rivela la libertà assoluta dell'eternità. Liberata da ogni semplificazione logica, l'eternità si manifesta come realtà piena della quale partecipa ogni possibilità affidata all'autonomia dell'io.

PAROLE CHIAVE: Eternità. Atto. Libertà. Intervallo. Tempo.

ABSTRACT: In Lavelle's ontology of freedom, the interval sets the ego as an active power which creates itself. The investigation into the meaning of time develops the metaphysical dimension of the possibility to suggest an original vision of eternity. Ontological innovation is produced in the temporality that reveals the instant as the root of the ontological creation which the ego is and that reveals the absolute freedom of eternity. Freed from any logical simplification, eternity manifests itself as a full reality in which every possibility assigned to the autonomy of the ego participates.

KEYWORDS: Eternity. Act. Freedom. Interval. Time.

Il tempo della libertà

Nell'originale metafisica lavelliana l'analisi del tempo rappresenta ben più di una semplice esplicitazione della sua ontologia della libertà. E il fatto che essa sia inscindibile dalla relazione con l'eternità non deve portare a conclusioni frettolose, a causa di pregiudizi radicati nel dibattito filosofico contemporaneo.

La metafisica lavelliana ha prodotto un radicale ripensamento del significato della libertà: «ci è impossibile risalire al di là della libertà che è sempre un primo cominciamento assoluto e l'atto stesso che ci introduce nell'esistenza. Ma è perché essa è un primo cominciamento che noi stessi abbiamo la libertà di essere liberi»¹.

Qui si apre lo spazio dell'essere finito e della sua originalità personale: «l'atto spirituale che io sono capace di compiere è sempre proporzionale alla forza con la quale sono capace di penetrare nella solitudine. Solo questa solitudine mi apre un mondo interiore che è senza limiti e nel quale scopro, per la prima volta, un principio di comunicazione con tutto ciò che è»². Ma può farlo solo perché il finito è caratterizzato da una sorta di sospensione ontologica, da un intervallo metafisico nel quale si apre lo scenario delle possibilità dell'io: «l'intervallo che separa il possibile dalla sua realizzazione [...] è il tempo»³.

Il tempo è il sigillo del finito che deve ritrovare se stesso, cioè la propria essenza nella sua creatività ontologica. Sotto il segno dell'inversione della relazione tra atto di essere ed essenza, la verità è creata nell'intervallo temporale

¹ L. LAVELLE (1951), *De l'âme humaine*, p. 43 (I testi di Lavelle citati sono tradotti dallo scrivente). Per un primo approfondimento dei presupposti metafisici lavelliani qui rapidamente richiamati rimando al mio F. FRANCO (2019), *Atto e libertà in Louis Lavelle*.

² ID. (1992²), *De l'acte*, p. 167.

³ ID. (1945), *Du temps et de l'éternité*, p. 45.

dell'io. L'io deve potersi separare dalla totalità dell'essere cui appartiene per unirsi a lui nuovamente. In ciò consiste «il nostro respiro nell'essere»⁴, il carattere di finitezza che sancisce la nascita dell'io e la nascita del tempo: «è dunque mediante lo stesso atto interiore che noi nasciamo alla vita, che generiamo il possibile e che apriamo davanti a noi l'avvenire»⁵.

Questo primato metafisico del futuro sarà più o meno esteso in relazione agli ostacoli che incontreremo, soprattutto in relazione agli altri e agli obiettivi che cercheranno di realizzare a loro volta. Così ci ritroviamo a dover subire avvenimenti o stati impreveduti ai quali non possiamo sottrarci e che rendono il possibile il luogo dell'attesa.

Le condizioni del possibile

La passività inizia già nella dimensione autenticamente corporea dell'io. Perciò la natura è legata in maniera inestricabile al processo spirituale dell'io e ne articola ulteriormente la presenza. Così come la libertà è legata al futuro, la natura è legata al passato in quanto è «una potenza che l'attualizza e la espande»⁶. Al

⁴ *Ivi*, p. 87.

⁵ *Ivi*, p. 88.

⁶ *Ivi*, p. 103.

centro della tensione prodotta tra la passività, dettata dalla presenza del mondo e della natura, e la presenza interiore a me stesso, c'è la realtà del corpo proprio, dove «verifico la presenza di tutti gli altri oggetti»⁷, senza rischiare di cadere nella pura immaginazione o nel semplice ricordo.

Lavelle ha formulato la questione con molta chiarezza prendendo perentoriamente posizione a favore dell'unità psicofisica dell'io:

Si è spesso opposto il tempo psicologico al tempo fisico, ma senza vedere che sono necessariamente legati l'uno all'altro perché non c'è un tempo dello spirito puro. Il tempo nasce soltanto con la situazione nella quale si impegna la libertà; e questa situazione, nella misura in cui la faccio mia, è definita dal mio corpo che mi isola e fonda la mia indipendenza all'interno dell'universo, ma che mi permette anche di comunicare con lui. L'io è dunque solo un essere psico-fisiologico. Non c'è un tempo propriamente psicologico che si possa dissociare dal tempo fisiologico, cioè dal ritmo stesso delle funzioni del corpo⁸.

Ma il sentimento che accompagna la nostra realtà corporea determina un'alternativa tra una visione propensa a considerare il passato gerarchicamente più rilevante e una più votata all'apertura verso l'avvenire. Il suo punto di partenza, come già sottolineato, è la realtà dell'attività naturale che realizza le sue premesse per accrescimento ed espansione. Da questa considerazione si aprono due posizioni antitetiche.

⁷ *Ivi*, p. 165.

⁸ *Ivi*, p. 106.

Per la prima «non c'è altra realtà che quella della percezione e del corpo [nella quale] si trova una molteplicità infinita di istanti che non cessano di nascere e perire»⁹. Questa concezione tende a spazializzare il tempo e allinea tutti gli istanti in un insieme simultaneo fittizio nel quale non «c'è propriamente passato né avvenire»¹⁰. Inoltre, noi non siamo spettatori indifferenti di un flusso di istanti che si succedono l'un l'altro: «dove io posso dire io, mi trovo interamente coinvolto, agendo e patendo contemporaneamente, e non spettatore né spettacolo»¹¹.

La seconda ipotesi, votata all'avvenire, considera l'istante come eterno e il tempo è visto nella sua integrale presenza come inseparabile dai modi dell'essere. La realtà delle cose «è precisamente il legame completamente spirituale che si stabilisce tra ciò che erano prima di essere nostre (come pure possibilità) e ciò che sono divenute adesso che hanno contribuito a formarci e che aderiscono a noi stessi, senza che noi possiamo staccarle»¹². La temporalità non può essere abbracciata in uno sguardo d'insieme perché ne va dell'essere che realizza e della sua possibilità:

⁹ *Ivi*, p. 144.

¹⁰ *Ivi*, p. 142.

¹¹ *Ivi*, pp. 160-161.

¹² *Ivi*, p. 144.

se ciò che viene verso di noi e che non è per noi che un'attesa si tramuta in ciò che ci sfugge e che non è più che un ricordo, – in una transizione attuale che si ricuce con l'universo materiale, e che è per così dire l'atto stesso della vita, – ciò che precede un tale atto e che lo segue non è mai per lui che un'esistenza di pensiero; non c'è niente che permetta di abbracciare il tempo in un solo sguardo¹³.

Perciò la continuità del tempo non è riconducibile all'interno del tempo stesso perché, «è questo atto che è costitutivo della presenza dell'io a se stesso e che conferisce una presenza transitoria ai suoi stati successivi»¹⁴.

L'istante e il tempo

L'io costruisce in questa presenza il tempo della propria vita: *«lo spirito si fa da sé nella relazione incessante che egli stabilisce tra il possibile il compiuto»*¹⁵.

L'atto costitutivo dell'io crea il tempo in quanto è «il luogo dell'esistenza»¹⁶. Esso unisce i diversi momenti del processo nell'istante «come immobile»¹⁷ che genera il tempo. È il «luogo d'inserimento all'interno del quale vengono in qualche

¹³ *Ivi*, p. 160.

¹⁴ *Ivi*, p. 225.

¹⁵ *Ivi*, p. 145 (corsivo del testo).

¹⁶ *Ivi*, p. 163.

¹⁷ *Ivi*, p. 241.

modo a sfilare avvenimenti completamente diversi»¹⁸. Se la memoria risuscita il passato e la previsione anticipa il futuro, l'atto originale dello spirito che li riconosce come tali è l'istante, in quanto puro luogo di transizione al di là dei contenuti temporali.

L'istante è un atto dello spirito che crea una frattura senza contenuti nel flusso del divenire e suddivide al di qua e al di là di questa interruzione gli aspetti opposti: «è [...] un luogo di passaggio che non passa, ma dove tutto non fa che passare»¹⁹. Si può dire sia la presa di contatto dell'atto partecipato con la realtà quale si manifesta nella nostra presenza spirituale: «è un punto di imminenza e un punto di fuga. Occorre che sia estraneo al tempo per legare tra loro i momenti del tempo»²⁰.

Perciò l'istante non è il luogo di passaggio da un fenomeno all'altro, ma nella frattura con cui dà origine al tempo è «il luogo di passaggio dal possibile al realizzato»²¹. Manifesta la realtà dell'atto che l'io stesso è nel suo concreto realizzarsi, nell'intervallo che caratterizza la sua finitudine:

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 245.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 246.

se l'io risiede soltanto nell'atto per il quale si fa essere e diviene per così dire presente a se stesso, non può né essere trasportato nel tempo, come il flusso dei suoi stati, né esserne separato, come lo spettatore che lo contempla. Non si può dire propriamente né che è oltre il tempo, né che è nel tempo: *è l'atto stesso che crea il tempo*²².

L'istante è questo punto di contatto creativo, la coscienza dell'intervallo che riconosce la frattura tra il dato e l'atto, la molteplicità presente nel dato stesso che unifica l'io e ogni singolo dato soggetto all'usurante esperienza della presenza e dell'assenza.

Lavelle offre una lucida disamina delle modalità con le quali lo spirito sviluppa la propria realtà temporale. Il presupposto è dato dall'autonomia dell'io rispetto al mondo della percezione immediata, prodotta dall'intervallo. Nell'età infantile esiste una sorta di continuità piena col mondo dettata dal fatto che «è nel presente che noi siamo innanzitutto stabiliti»²³. Essa viene meno con la riflessione, quando il legame col mondo diventa problematico così come la relazione con noi stessi. In questa apertura dello spazio della ricerca nasce propriamente il tempo, «la coscienza, nel presente, di un contrasto tra un avvenire e un passato»²⁴.

²² *Ivi*, p. 161 (corsivo nel testo).

²³ *Ivi*, p. 164.

²⁴ *Ibidem*.

Ma questo movimento spirituale di conquista di se stessi non può eludere la centralità imprescindibile del presente in ogni ambito della nostra attività: «accade che gli stati di coscienza cambiano senza che l'io cessi d'essere presente a se stesso, che il mio corpo si modifichi [...] senza che io cessi di sentirlo come presente e di dirlo mio, che tutti gli oggetti di cui ho esperienza nel mondo diventino altri, senza che la presenza del mondo possa abolirsi»²⁵. La coscienza non è riducibile a una fase del tempo e apre una dialettica peculiare con il non ancora e il non più del tempo che segnala la contemporaneità di un'assenza e di una presenza, all'interno della coscienza stessa. L'assenza è data dall'interruzione della percezione sensibile, dal venir meno della comunicazione tra l'oggetto sensibile e il mio corpo. Ma questa interruzione, questa mancanza, è ancora la coscienza a rilevarla perché la sua presenza è assoluta in quanto al di sopra della dialettica di presenza-assenza della realtà determinata.

Senza l'attività del nostro pensiero discorsivo questa dialettica dell'oggettività sarebbe per noi inesistente: «se non lo pensassi [l'oggetto] come tale, sarebbe per me come se non fosse». Nel pensiero, in quanto «datore della presenza»²⁶, si inaugura una presenza nuova che colma l'assenza della percezione attraverso

²⁵ *Ivi*, p. 165.

²⁶ *Ivi*, p. 172.

l'immagine. La presenza del pensiero assottiglia anche la distanza tra passato e avvenire perché li accomuna come assenza sensibile in rapporto a noi, ma con una correlazione inversa. Il passato è tale a partire da una presenza che viene riaffermata nell'immagine offerta dalla memoria, mentre il futuro pone un'assoluta indeterminazione rispetto al presente perché, in linea di principio, non può contare su nessun riferimento precedente e deve realizzare il desiderio di una nuova presenza.

Apparentemente le distanze acquisiscono la differenza tra queste due forme di assenza ma il legame spirituale della presenza assoluta della coscienza mostra che «non c'è desiderio che non si nutra dell'immagine che riprende dal passato, come non c'è immagine che non sia suscitata da qualche desiderio relativo a ciò stesso che essa rappresenta e che abbiamo perduto»²⁷.

La dialettica del desiderio e dell'immaginazione precisa il ruolo della possibilità. L'esperienza della caducità del presente a cui fa capo la relazione di presenza-assenza è tale perché l'attività spirituale dell'io, protesa verso il futuro, solo nel desiderio può ritrovare, attraverso l'immagine, ciò che ormai è passato.

Tuttavia questo non comporta affatto alcun automatismo del processo spirituale, a nessun grado del suo sviluppo. Se il punto di partenza del divenire

²⁷ *Ivi*, p. 178.

ricorda la presenza della natura che muove dal passato, tutti i movimenti dello spirito non sono riconducibili a pura imitazione del processo naturale ma sono legati alla scelta individuale, alla dimensione più profonda dell'atto partecipato che è indisciungibile dal primato metafisico della libertà. Lavelle ricorda come il fondamento stesso della conoscenza oggettiva dei fenomeni non possa ridursi al puro divenire naturale: «tutti i fenomeni, presi in se stessi e staccati dal loro rapporto con la nostra volontà, non possono a loro volta apparirci se non nel tempo»²⁸.

Natura e spirito

Il fatto oggettivo è perciò tale solo come passato del fare. Solo nell'orizzonte che accomuna natura e spirito è possibile dunque creare il dinamismo spirituale del finito. I fenomeni sono tali perché «coinvolti contemporaneamente nel divenire del mondo e nel divenire della coscienza»²⁹, cioè nel limite del nostro atto di partecipazione che suscita nella libertà l'ordine del tempo. Esiste un'irreversibilità del tempo, legata al divenire del mondo, che non può prescindere

²⁸ *Ivi*, p. 130.

²⁹ *Ibidem*.

dall'irreversibilità dell'atto libero. Si tratta della «causalità interfenomenica»³⁰ dove la successione interna dei fenomeni deve comunque trovare un riconoscimento in un atto libero che lascia emergere quest'ordine autenticandolo.

Qui la meditazione lavelliana incrocia il problema del rapporto con i confini della vita, col nascere e col morire, nel loro intreccio con il tempo e con la dimensione spirituale dell'io. Lavelle lambisce rapidamente il significato della nascita in riferimento all'età infantile che è solo capace di presente. La nascita avviene nel processo naturale e precede la coscienza. Lo sviluppo successivo della personalità avviene nel processo di crescita individuale che matura il suo spazio nell'età della riflessione. Lavelle ci ha mostrato, che non avviene nel vuoto di una possibilità astratta ma nella riscoperta del passato, attraverso l'immagine impressa nella memoria.

E in questa ricca fenomenologia si costituisce la novità ontologica di ogni nuova vita individuale che, raggiungendo l'età della riflessione, realizza la sua personale via d'accesso al vero. L'acerba coscienza infantile dovrà contare per la maturazione riflessiva sull'immaginario offertole dalla lingua materna, rafforzando il legame tra natura e spirito: «questa lingua nativa e familiare a ogni creatura, la sola che possa parlare e comprendere e dalla quale sembra che si possa far dare

³⁰ *Ibidem.*

sempre di più prima di esaurire la sua virtù significativa»³¹. Proprio perché la generazione è anche relazione *spirituale*, simmetricamente «tutta la nostra tradizione è contenuta nel nostro linguaggio»³² e si genera nella *natura* linguistica delle relazioni che stimola.

Essere e parola

Coerentemente con il carattere psico-fisiologico dell'io, il linguaggio «è il corpo del pensiero. È attraverso di lui che il pensiero entra nel mondo, ma in modo tale pertanto che conserva la sua indipendenza e comprende il reale senza mai identificarsi con lui»³³. Ma il corpo non è un puro rivestimento materiale estrinseco. La conoscenza del linguaggio è quella di un corpo vivente, «essenzialmente interiore come quella che abbiamo del nostro proprio corpo: consiste nella pratica e non nello spettacolo»³⁴. Perciò il linguaggio penetra sino alla presenza a se stessi: «Non c'è coscienza senza linguaggio»³⁵.

³¹ ID. (1945), *La parole et l'écriture*, p. 38.

³² *Ivi*, p. 29.

³³ *Ivi*, pp. 20-21.

³⁴ *Ivi*, p. 26.

³⁵ *Ivi*, p. 70.

Mediatore tra l'io e il mondo, unifica l'agire spirituale dell'anima con gli oggetti del mondo, «in modo tale che ciascuna di queste azioni si posi su un oggetto che la simbolizza e la risuscita indefinitamente»³⁶. Dove l'indefinito non è altro che la temporalità stessa alle prese con l'intervallo nel quale il linguaggio «dà una realtà all'oggetto del ricordo e all'oggetto del desiderio. Non è del tutto falso dire che il linguaggio è creatore, perché consiste meno nel nominare le cose che nel riprodurre la loro immagine quando sono scomparse, che è propriamente richiamarle alla luce, cioè all'esistenza»³⁷.

Costituendo la memoria storica che unisce le generazioni, il linguaggio attesta il primato dello spirito:

Il linguaggio contiene sotto una forma latente tutte le potenze che ha accumulato in lui l'esperienza dei secoli, tutte le idee, tutti i sentimenti, tutte le speranze che hanno attraversato la coscienza umana. Il linguaggio è la memoria dell'umanità: esso conserva tutte le sue acquisizioni. Esso è infinitamente più ricco del pensiero di qualsiasi individuo [...] Esso è il passato presente³⁸.

Il linguaggio, dunque, colma l'intervallo che ci separa dal passato con la sua presenza spirituale: «ogni assenza oggettiva è una presenza soggettiva che si può

³⁶ *Ivi*, p. 20.

³⁷ *Ivi*, pp. 44-45.

³⁸ *Ivi*, pp. 28-29.

considerare sia come una presenza di supplenza sia come la presenza vera di cui l'altra non era che lo strumento temporaneo»³⁹.

E rivela la sua autentica realtà ideale: «il suo dominio proprio non è dunque quello delle cose ma quello delle idee, delle idee che non hanno esistenza se non attraverso l'atto stesso dello spirito che le sostiene, al quale la parola dà una sorta di punto d'aggancio nel mondo materiale e che ci permette di risuscitarlo indefinitamente»⁴⁰.

La parola dischiude il mondo spirituale alla comunicazione reciproca nella quale il mondo si rivela:

La conoscenza del tempo è dunque orientata innanzitutto verso il passato [...] è in primo luogo la rivelazione dell'opposizione [...] tra ciò che per me era una realtà che io potevo vedere e toccare e ciò che ne resta e che non è più per me che un'idea. Perché la proprietà dell'idea è di essere rappresentativa dell'assenza di una cosa [...] Colui che ha la cosa crede di non aver bisogno dell'idea e che ha ben di più: ma probabilmente si sbaglia. Perché l'idea è prima di tutto la disponibilità della cosa⁴¹.

Attraverso la corporeità dell'apprendimento linguistico noi ci apriamo a un mondo che è già strutturalmente spirituale nei significati e valori simbolici cui rimanda. Perciò, nell'economia della partecipazione,

³⁹ ID., *Du temps et de l'éternité*, p. 195.

⁴⁰ ID., *La parole et l'écriture*, p. 45.

⁴¹ ID., *Du temps et de l'éternité*, p. 177 (corsivo del testo).

il linguaggio attesta che non c'è che uno spirito al quale tutti gli spiriti partecipano [...] non c'è che uno spirito così come non c'è che un mondo. E il linguaggio che va dall'uno all'altro ricalca l'identità del pensiero sull'identità delle cose. Il linguaggio è dunque la prova della verità che obbliga a prodursi in modo tale che chiunque possa afferrarla⁴²,

ma partendo dalle «relazioni della madre e del bambino che sono i germi della prima società umana»⁴³. Lontana da qualsiasi anonimo divenire naturalistico, questa relazione nel linguaggio sviluppa la realtà spirituale comune: «La madre sente che dopo aver dato un corpo al bambino, gli ha dato un'anima, e un'anima che accettando di mostrarle la sua presenza, comincia a restituirla più di quanto ha ricevuto»⁴⁴. Nella relazione generazionale, il bambino costituisce gradualmente il suo linguaggio e la sua vita stessa «attraverso la confluenza di tutti gli istanti in una iniziativa che non smette di mettere alla prova e i richiami ai quali non smette di rispondere»⁴⁵.

In questo modo si rafforza la dipendenza del soggetto individuale dalle relazioni naturali e storiche costitutive della sua concreta realtà spirituale. Ma solo perché intrinseche all'Atto puro da cui dipende tutta la realtà partecipata. Lo

⁴² ID., *La parole et l'écriture*, p. 21.

⁴³ *Ivi*, p. 77.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 75-76.

spirito, «non cessa di far nascere il tempo come la condizione stessa della sua attività: è lui che produce nel tempo la presenza sensibile e peritura contemporaneamente come espressione della sua limitazione e come un contatto sempre rinnovato con la totalità dell'essere che la sua vita soggettiva non smette di richiamare per confrontarsi con lui»⁴⁶.

La dualità ontologica del finito

Lavelle pone il problema dei limiti naturali della vita anche in relazione alla «forma più perfetta dell'assenza [...] la morte che abolisce nel corpo ciò che fa la sua realtà, cioè la possibilità di dare testimonianza in favore di una esistenza spirituale con la quale noi pensiamo di non avere ormai più comunicazione»⁴⁷. E non è senza significato, rispetto al tema del linguaggio, il fatto che colleghi la morte alla mancanza di comunicazione.

La natura mostra un determinismo causale nel quale il possibile non è altro che il processo di crescita di un germe preformato. Ma Lavelle richiama l'impossibilità di dissociarla dalla dimensione spirituale ricordando come «l'avvenire e il passato non ricevono il loro vero significato che nell'atto libero, di

⁴⁶ ID., *Du temps et de l'éternité*, p. 198.

⁴⁷ *Ivi*, p. 176.

cui esprimono per così dire la forma divisa; e lo sviluppo del germe traduce, nella stessa libertà, questa condizione limitativa senza la quale non avrebbe bisogno del tempo per esercitarsi e che la compone sempre con la necessità»⁴⁸.

L'intervallo mostra la sua capacità metafisica di saper decifrare la natura come segno della presenza spirituale perché esiste un'affinità tra la natura incarnata della nostra attività spirituale e le possibilità con le quali la nostra intelligenza,

trasforma alcune di queste possibilità in potenze che si tratterà soltanto di mettere alla prova [...] Non sono soltanto una limitazione di tutte le possibilità che il passato ci permette di scoprire; *esse innestano in qualche modo queste possibilità sulle forze che permetteranno loro di realizzarsi*. Le fanno entrare nel gioco delle azioni naturali in modo da prolungare la linea della nostra attività spontanea. Inoltre, non appena la coscienza interviene e la nostra libertà comincia a esercitarsi, appartiene all'io riconoscere queste potenze caratteristiche della nostra natura individuale [...] di non credere che una potenza possa bastarci senza che la volontà la prenda per mano per guidarla, né che la volontà possa disprezzarla e riuscire con le sue sole risorse a realizzare indifferentemente ogni possibilità che avrà scelto⁴⁹.

Noi non siamo puri spiriti perciò dobbiamo accettare la condizione in cui ci troviamo nel mondo, senza la quale la limitazione del singolo atto risulterebbe puramente astratta. La potenza è la possibilità concreta dell'io di avere a disposizione, nella propria situazione, la realtà naturale e storica per la sua

⁴⁸ *Ivi*, p. 217.

⁴⁹ *Ivi*, p. 267 (corsivo del testo).

realizzazione. Se questa condizione individuale non viene messa in gioco è perché noi le impediamo di attualizzarsi. È il «cammino stesso della libertà»⁵⁰, che ci introduce nel gioco drammatico delle possibilità che la libertà può attualizzare. Noi abbiamo l'opportunità «sia di accontentarci [della natura], sia di trovare in essa l'ostacolo e il sostegno di quella [partecipazione spirituale]: il rapporto che le associa costituisce il dramma della libertà, cioè il dramma della nostra vita»⁵¹.

La libertà è infatti lo stigma della presenza spirituale che è tale anche nel suo appropriarsi del passato: «Qui non si tratta di un tempo semplicemente pensato attraverso la relazione entro le tre fasi del suo divenire, ma del tempo veramente vissuto nel quale questo divenire è la mia opera che realizzo e che mi realizza»⁵². Esso esprime la profondità metafisica dell'atto partecipato lavelliano, perché lo spirito, creandosi, «mette nel tempo non propriamente gli oggetti della sua esperienza, che è un effetto derivato e secondario della sua operazione fondamentale, ma questa stessa operazione della quale occorre dire che domina il tempo nella misura in cui lo crea»⁵³.

⁵⁰ *Ivi*, p. 198.

⁵¹ *ID.*, *De l'acte*, p. 342.

⁵² *ID.*, *Du temps et de l'éternité*, p. 213.

⁵³ *Ivi*, pp. 199-200.

Ecco dunque che il passato entra in comunicazione col vissuto personale, in una comunicabilità universale che resta lo sfondo metafisico del percorso:

non si troverebbe alcuna difficoltà ad ammettere un tempo comune a tutte le coscienze (di cui è naturale che il movimento sia la misura, perché il movimento introduce il tempo nell'esperienza eterna che di diritto è la stessa per tutti) e un tempo proprio a ciascuna di cui non si può dire che ha un carattere illusorio, ma che finisce per dare all'altra la sua realtà concreta e piena⁵⁴.

Se si considera che alla radice del tempo c'è l'istante che lo genera, si comprende l'importanza di questa affermazione lavelliana. Senza una dimensione storica che offra una sorta di istante comune, nel quale l'istante proprio si costituisce, mancherebbe il legame tra la misura pubblica del tempo e la realtà dell'istante personalmente vissuto. Ma è proprio l'intemporalità dell'istante che, ponendosi in stretto legame con l'eternità dell'atto di essere, fa sì che la pluralità degli atti partecipati possa manifestarsi nell'istantaneità comune, quale misura attiva della passività del movimento stesso. Non sarebbe possibile un riferimento alla pura passività del divenire se venisse meno la comune istantaneità metastorica che lascerebbe il movimento senza una reale consistenza temporale.

⁵⁴ *Ivi*, p. 202.

Il senso del tempo

Consistenza che si rivela nel duplice versante del cammino della libertà e del «cammino nell'eternità»⁵⁵ perché l'istante «è il punto d'incontro del tempo e dell'eternità»⁵⁶, ma è anche il luogo dell'accoglienza del dato nell'atto di libertà. I due versanti del percorso sono scanditi da alcuni passaggi fondamentali che ne manifestano le implicazioni in relazione alla nostra comprensione del passato e dell'avvenire.

La prima implicazione è offerta dalla differenza tra passato e futuro sia in ordine al tempo sia rispetto all'essere modale. Il passato determina l'assenza del presente che costringe a un nuovo modo di presentificare il reale: lo spazio innovativo dell'avvenire risulta perciò decisivo rispetto al presente e ancor più rispetto al passato. Il passato manifesta l'instabilità del presente che non è più. Lo sforzo dell'avvenire è quello di rintuzzare la caducità a cui è sottomesso il presente, restaurandone il ruolo a ogni erosione prodotta dalla sua deperibilità. Perciò il passato depositato nella memoria si mantiene come tale sotto il segno dell'irreversibilità e necessità del compimento definitivo, mentre l'avvenire si pone sotto il segno dell'impegno per mantenere vivo il presente.

⁵⁵ *Ivi*, p. 177.

⁵⁶ *Ivi*, p. 245.

Sotto questo profilo il passato è il campo della conoscibilità perché l'oggetto del passato non è più modificabile, inversamente alla dialettica del presentificarsi dell'avvenire che resta uno spazio indeterminato fintantoché non scivolerà irrimediabilmente anch'esso nel passato.

Ma poiché la conoscenza può essere solo successiva alla realtà, il baricentro della tensione temporale è rivolto all'avvenire dove prende piede il processo di realizzazione il cui termine, il passato, può essere conosciuto: «La presenza perduta ci mostra che noi siamo asserviti al tempo e che è il contrassegno della nostra finitudine e della nostra miseria. La presenza conquistata ci mostra la nostra attività all'opera: è il contrassegno della nostra potenza»⁵⁷.

La prima conseguenza di questa distinzione è l'interazione, nell'istante, tra la necessità sottesa all'essere determinato dal passato, rispetto alla possibilità aperta dall'avvenire. Nell'affermare che il passato è perduto una volta per tutte noi di fatto lo rammemoriamo. Ciò che ci separa da quanto è stato e non è più «diventa un intervallo reale che siamo obbligati a oltrepassare, e che non possiamo superare se non colmandolo»⁵⁸ attraverso il desiderio, perché c'è «tra l'avvenire e la

⁵⁷ *Ivi*, p. 259.

⁵⁸ *Ivi*, p. 260.

conoscenza una sorta di misteriosa alleanza»⁵⁹ determinata dal fatto che anche la conoscenza è un atto che parte dal possibile, «un'invenzione»⁶⁰ rispetto all'intelligenza e «una scoperta»⁶¹, rispetto alla realtà alla quale si riferisce. E se ogni conoscenza alla fine scivolerà inesorabilmente nel passato, la conoscenza ci ricorda «che il passato è l'avvenire dell'avvenire»⁶².

Il legame tra le fasi del tempo configura una concezione prospettivistica della verità nella quale l'essenza stessa degli avvenimenti si rivela più profondamente «nella misura in cui la durata avanza e permette di riceverli in una prospettiva sempre più ampia»⁶³. Fino all'apparente paradosso,

che il passato, che ci sembrava poter offrire fin dal principio alla conoscenza il solo oggetto al quale potesse legittimamente applicarsi precisamente perché era realizzato e immutabile, finisce per avere bisogno contemporaneamente di tutto il susseguirsi del divenire e di tutta l'attività dello spirito che lo interpreta per scoprire a noi la sua vera realtà⁶⁴.

⁵⁹ *Ivi*, p. 271.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 288.

⁶³ *Ivi*, p. 315.

⁶⁴ *Ibidem*.

Eternità e libertà

Il presente spirituale è il perno della complessa relazione tra passato e futuro perché se è vero che il passato e la conoscenza sarebbero nulla senza l'innovazione e l'incremento di senso che si amplifica nella riattualizzazione, è altresì vero che la trasfigurazione del passato che rischiarava l'oggi entra a pieno titolo «nell'atto stesso che lo costituisce»⁶⁵.

L'atto costitutivo del presente che attraverso l'istante assicura continuità alla nostra realizzazione è la durata. Distinta dal divenire contro cui combatte, la durata è strettamente legata al valore che attribuiamo alle cose. Il suo impegno ontologico non può colmare la caducità del divenire se non per ciò che stima valido. Non si tratta di una scelta immediata ma della stessa realtà della vita che «rigetta o incorpora tutti gli elementi che l'esperienza non cessa di proporle»⁶⁶.

La durata manifesta nel corso della vita la sua sostanza etica nell'esercizio della libertà: «*il senso proprio della libertà è precisamente di scegliere incessantemente nel nostro passato ciò che essa intende salvare e ciò che intende abbandonare*»⁶⁷. Ma la relazione tra durata e valore non può essere definitiva e

⁶⁵ *Ivi*, p. 325.

⁶⁶ *Ivi*, p. 386.

⁶⁷ *Ibidem* (corsivo del testo).

suprema perché, se il valore entra in conflitto con la durata, richiedendo il sacrificio di sé, la durata non può che cedere il passo all'eternità, in quanto il suo fine è di «permettere all'eternità stessa di trovare un'espressione nel tempo»⁶⁸, attraverso la libertà.

L'eternità, in quanto atto puro, è l'efficacia creatrice della partecipazione stessa, il suo sostegno e il suo nutrimento. Il tempo nel suo processo indefinito si alimenta di questo perpetuo al di là di libertà che «impedisce al tempo di cessare»⁶⁹.

Non esiste una sorta di spazio eterno che contenga ogni singola realtà partecipata. Per Lavelle l'eternità non può essere considerata alla stregua di un contenitore perché il tempo non è parte di un contenuto determinato, ma un insieme di prospettive sulla totalità, date dalla partecipazione all'atto puro: «la volontà di durare, nella sua essenza profonda, è l'espressione di questa perennità dell'atto al quale noi partecipiamo e di cui il divenire non è per noi che un mezzo di realizzazione»⁷⁰. La via d'accesso all'eternità è interiore a essa per la presenza della libertà. Noi siamo una libertà che vuole eternamente la vita che realizziamo.

⁶⁸ *Ivi*, p. 387.

⁶⁹ *Ivi*, p. 419.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 427-428.

L'inesauribilità è il segno non solo del cammino dell'atto nel mondo, ma anche il simbolo del suo permanere oltre la morte:

È nel rapporto di ciascuna essenza con l'atto puro considerato nella sua efficacia assoluta, sempre offerto alla partecipazione, che consiste il passaggio dalla durata all'eternità. Qui oltrepassiamo la durata nello stesso modo in cui la durata oltrepassa il divenire. Come nell'essenza gli avvenimenti particolari attraverso i quali si era costituita sembrano annientarsi, anche le essenze particolari sembrano annientarsi nell'atto da cui derivano e dove introducono pertanto come l'ombra di un oggetto puramente spirituale⁷¹.

Ma l'atto che noi siamo non potrà mai venir meno, pena l'annientamento di ogni realtà, perché «è il nostro vero nome in Dio [...] sempre identico a se stesso»⁷².

Conclusione

Pochi anni dopo la scomparsa di Lavelle, Ricœur, in netta polemica con le filosofie della pura apparenza esistenziale anontologica, ha scritto che «occorrerà ancora molto tempo, e un paziente ritorno alla filosofia greca stessa perché si esca da questa strana scolastica»⁷³ nella quale la filosofia di Lavelle ha ricevuto un'accoglienza ben inferiore alla forza speculativa del suo progetto metafisico. La

⁷¹ *Ivi*, pp. 433-434.

⁷² *Ivi*, pp. 437.

⁷³ P. RICŒUR (1957), *Préface*, p. 9.

sua riflessione creativa verso la tradizione lo ha condotto ben lontano «da un sedicente platonismo delle forme e dei valori che si dirigesse verso una cosificazione dell'esistenza»⁷⁴.

Secondo Ricœur Lavelle potrà apparire meno «dramatique»⁷⁵ rispetto alle mode del tempo perché «la singolarità, la storia con il suo carattere contingente e i suoi significati sospesi, sembrerebbero poco accentuati, il male ancora meno»⁷⁶.

Un giudizio che probabilmente non ha tenuto conto della trattazione del tema, consegnata in due brevi scritti⁷⁷, nei quali il male è collocato alla radice metafisica dell'io: «è riflettendo sull'intervallo che separa il bene che noi vogliamo dal male che facciamo che la riflessione scopre, a sua volta, il senso del nostro destino, il cuore stesso della nostra responsabilità e il centro di oscillazione della nostra vita spirituale»⁷⁸. Il male radicale è la sorgente stessa della nostra vita spirituale:

L'amore stesso che io ho per il bene non è possibile se non per la presenza del male da cui cerco di liberarmi e che non cessa di minacciarmi. Il bene non dà un senso al mondo se non per lo scandalo

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 8.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ L. LAVELLE (2003²), *L'erreur de Narcisse*, ID. (2000²), *Le mal et la souffrance*, per i quali rimando al mio F. FRANCO (2014), *Il male e la sofferenza in Louis Lavelle*.

⁷⁸ ID., *Le mal et la souffrance*, pp. 29-30.

stesso del male che mi fa desiderare il bene, mi obbliga a rappresentarmelo e impone alla mia volontà il dovere di agire per realizzarlo⁷⁹.

Ma il giudizio di Ricœur coglie nel segno nel rilevare la mancanza di una più precisa inserzione del problema del male nelle opere più rappresentative della metafisica di Lavelle. Tuttavia già l'indagine sul tempo ci ha restituito un'immagine più drammatica del suo pensiero perché l'inquietudine umana è l'alternativa tra un puro patire incapace di agire, ripiegato sul divenire della natura e della storia sino al fatalismo, e un'attività che nel valore costruisce un bene durevole.

Perciò, pur con questa precisazione, ci associamo al giudizio complessivo di Ricœur per il quale «quando il tempo avrà ridimensionato le reputazioni, le vere grandezze si riclassificheranno; sono convinto che Louis Lavelle, al termine di questa prova, sarà pienamente ritenuto tale»⁸⁰.

⁷⁹ *Ivi*, p. 30.

⁸⁰ P. RICŒUR, *Préface*, p. 7.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV. (1987), *Louis Lavelle*, Actes du colloque international d'Agén (27-28-29 septembre 1985), Société académique d'Agén.

AA. VV. (2001), *Louis Lavelle nel 50° della morte*, in «Filosofia oggi», XXIV, 96.

BECHARA Sargi (1957), *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Beauchesne, Paris.

BESCHIN Giuseppe, (1964), *Il tempo e la libertà in L. Lavelle*, Marzorati, Milano.

CAVACIUTI Santino (1996), *Libertà e alterità nel pensiero di Louis Lavelle*, Compagnia dei Librai, Genova.

ÉCOLE Jean (1957), *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Nauwelaerts, Louvain-Paris.

ÉCOLE Jean (1997), *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XX^e siècle*, OLMS, Hildesheim.

FRANCO Francesco (2014), *Il male e la sofferenza in Louis Lavelle*, in «Ricerche Teologiche», 25, pp. 313-347.

ID. (2019), *Atto e libertà in Louis Lavelle*, in «AGON», 21, pp. 155-180, <http://agon.unime.it/>

GRASSO Pier Giovanni (1949), *Lavelle*, La Scuola, Brescia.

LAVELLE Louis (1947³), *De l'être*, 1928, Aubier, Paris.

ID. (1934), *La présence totale*, Aubier, Paris.

ID. (1992²), *De l'acte*, 1937, Aubier, Paris.

ID. (2003²), *L'erreur de Narcisse*, 1939, La Table Ronde, Paris.

ID. (2000²), *Le mal et la souffrance*, 1940, D. M. Morin, Paris.

ID. (1942), *La parole et l'écriture*, L'artisan du livre, Paris.

ID. (1945), *Du temps et de l'éternité*, Aubier, Paris.

ID. (2008²), *Introduction à l'ontologie*, 1947, Ed. du Félin, Paris.

ID. (1951), *De l'âme humaine*, Aubier, Paris.

PINCHARD Bruno (1992), *Louis Lavelle ou les «Barricades Mystérieuses»*, Préface à L. LAVELLE, *De l'acte*, cit., pp. III-XXIX.

PERROT Philippe (2008), *Préface*, in L. LAVELLE, *Introduction à l'ontologie*, cit., pp. 7-64.

POLATO Franco (1972), *Louis Lavelle. L'essere e il tempo*, Longo, Ravenna.

RICŒUR Paul (1957), *Préface*, in S. BECHARA, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, cit., pp. 7-9.

ROBERT Sébastien (2007), *La philosophie de Louis Lavelle*, L'Harmattan, Paris.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis et PANERO Alain (edd.) (2006), *Autour de Louis Lavelle. Philosophie Conscience Valeur*, L'Harmattan, Paris.