

O PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO DE LOUIS LAVELLE

Lavelle, é, praticamente hoje, um desconhecido no mundo do pensamento. No domínio dos interesses filosóficos contemporâneos é incontestável o silêncio que se tem feito sobre a sua personalidade, se bem que, para certos autores, não seja estranha ao surto da metafísica em França ou ao das modernas correntes axiológicas a contribuição da temática laveliana.

Estará por estudar ainda, em profundidade, o seu curso decisivo no aparecimento da corrente personalista e o alcance último das suas formulações à luz de todo o quadrante histórico-filosófico dos anos 30, em França. No entanto, apesar de todo este ar omissivo, são irrecusáveis o interesse e a pertinência da sua obra. Através de todos os seus temas (como também através das interrogações críticas que nos possam merecer) deparamos com as perspectivas formuladoras duma antropologia.

Se, por um lado, a sua obra repõe a temática duma antropologia numa linha ontológica, por um outro, garante, a todo o momento, o estatuto pacífico do controverso problema da metafísica do ser e da metafísica da pessoa.

Nesta síntese muito rápida das grandes linhas do que julgamos constituir o pensamento antropológico de Lavelle (e das reflexões críticas que elas nos suscitem), mais não nos move que a intenção de re-situarmos hoje, dum modo crítico, quem bem merece, em outros estudos, uma outra espécie de aposta contra o silêncio.

I

1 — O reduto mínimo de toda a investigação laveliana é a experiência primordial ou a descoberta da presença do ser. Esta experiência reduz-se, na sua forma mais primitiva, a uma experiência total, que se pode traduzir por uma proposição como esta: «existe qualquer coisa» ou, por outras fórmulas: «o ser revela-se-nos (...) pelo sentimento mais imediato que é o de uma presença» ou o do «objecto duma intuição»¹.

Esta experiência, anterior a toda a distinção, precede, portanto, a experiência do sujeito e do objecto (que tantos autores consideram como a mais primitiva), como precede a distinção do concreto e do abstrato e a da essência e da existência.

Sendo assim, a presença do ser deve ser objecto duma intuição, pois não se poderia detectar qualquer outro princípio mais elevado que constituísse sua origem. Todas as deduções nele se fundamentam, se realizam e nele encontram a devida verificação².

Tudo se resume num contacto intuitivo e vital no e com o ser. Mas o «facto primitivo» é uma experiência dinâmica e progressiva. A «presença», objecto da intuição, condiciona o caminho da análise que, por sua vez, nos revela os seus momentos fundamentais que, não podendo ser dissociados, possibilitam, no entanto, a respectiva distinção³.

A experiência inicial é o núcleo minimamente fundamentador duma antropologia: «É da presença do ser que partimos; mas ela não é senão ainda uma experiência obscura que devemos analisar. Esta análise comporta uma série de operações no decurso das quais a nossa pessoa se vai constituir e quando ele (o ser) tiver revelado a sua verda-

¹ *De l'Intimité Spirituelle*, págs. 170-171; *La Présence Totale*, pág. 31.

² *La Présence Totale*, págs. 31-32.

³ «O ser revela-se primeiramente ao eu que, descobrindo-se a si próprio, deve necessariamente inscrever-se no ser». *La Présence Totale*, pág. 46.

deira essência, ela unir-se-á ao ser, mas, desta vez, por um acto inteligível, onde a experiência inicial encontrará a sua explicação e plenitude»⁴.

2 — Com a experiência da plenitude ontológica surge a noção do eu como pura possibilidade. Por isso diz Lavelle: «Não há experiência mais emocionante do que a que revela a presença do eu no ser»⁵.

Sendo a filosofia «a ciência da consciência», o seu método terá de ser reflexivo (nesta perspectiva, a 1.^a fase do mundo global da experiência pura — na sua possível distinção — é formulada como pré-metafísica ou pré-filosófica) porque a consciência é a experiência do eu e do ser. E, como o sujeito se nos revela complexo, a reflexão resulta ou provoca sempre a interdependência, que se estabelece em cada um de nós, entre o sujeito psicológico, o sujeito transcendental e o sujeito absoluto (ou, por outras palavras, entre o indivíduo, o homem e o absoluto)⁶. Da impessoalidade da intuição primeira o eu transita à consciência do seu ser, que lhe revela (enquanto consciência de) a capacidade de iniciativa e de inscrição pessoal no sujeito absoluto, através da participação.

O sujeito é, neste seu início, «consciência de si» ou, por outras palavras, é a consciência do circuito dialéctico entre o indivíduo e o absoluto ou a consciência das condições gerais da subjectividade ou das possibilidades do sujeito transcendental⁷.

O eu, de anónimo e impessoal (na fase intuitiva), descobre-se sujeito, origem e ponto de partida duma antropologia dinâmica.

3 — A esta luz, a experiência do sujeito consiste essencialmente no desdobramento da actividade consciente nos seus respectivos níveis: superação da dimensão psicológica

⁴ *La Présence Totale*, pág. 33.

⁵ *De l'Être*, pág. 248.

⁶ *Manuel de Méthodologie Dialectique*, págs. 35-64.

⁷ Cfr. Maurice Nédoncelle, *Trois approches d'une philosophie de l'esprit* in «Filosofia», Turim, 1965, n.º 16, p. 724.

e abertura à perspectiva do absoluto⁸, onde se radica a verdadeira dimensão ontológica.

O eu, na dimensão da consciência, é acto e é esta identificação do ser-acto a chave de toda a ontologia laveliana. Mas no acto da consciência (que me revela o eu na constituição ontológica) o eu assume um englobante ilimitado como uma existência recebida.

(A limitação é, pois, o carácter virtual do eu que, sendo acto, ficaria reduzido à condição de pura possibilidade)⁹. Mas, pela mediação participante, descobrimos que a actividade fundamentadora da existência é uma actividade pura, isto é, uma Pessoa¹⁰. Na antropologia laveliana, a pessoa só aparece quando o «indivíduo é ultrapassado» pelo acto, isto é, na medida em que ele se liga ao universal, torna vivo e consciente em si um princípio que o ultrapassa. A raiz da sua unidade psíquica, das virtualidades e mecanismos do eu é um sujeito absoluto — unidade ontológica ou «pessoa-síntese» de todas as condições da sua natureza — cujo actualismo se exaure nas limitações dum pensamento e duma liberdade. Da consciência transcendental chegamos à imanência ou à pessoalidade do Absoluto.

4 — O tema central da convergência dialéctica de Lavelle é o da participação. A presença do todo, condição da possibilidade do eu, é uma presença de que participo e de que descubro a presença totalmente pura (presença do ser no eu), antes de descobrir a presença subjectiva (presença do eu no ser)¹¹.

⁸ Como há uma reciprocidade entre a intimidade do ser e do eu e, como pela consciência de si se estabelece a vinculação da subjectividade psicológica ao absoluto (operando-se, assim, o 1.º momento da «inscrição no ser») ter-se-ão que destacar, metodologicamente, os múltiplos momentos do itinerário da interiorização ontológica.

⁹ *De l'Acte*, pág. 308.

¹⁰ *Les Puissances du Moi*, pág. 165. Comparar o sentido do acto laveliano, na formação da pessoa, com o personalismo de Mounier (Mounier, *O Personalismo*, tradução de João Bénard da Costa, Lisboa, 1960, págs. 100-102).

¹¹ *De L'Être*, pág. 12.

Na participação assistimos a todo um processo de constituição antropológica¹² através do preenchimento do «intervalo», que se opera mediante um fluxo ontològicamente personalista. Assim pode-se compreender que a interioridade que é, em suma, a marca da pessoa (pois que o ser das coisas é sem dimensão interior), é recebida para ser assumida num acto autónomo e livre. A descoberta das potências do eu traduz-se, pois, na dialéctica da participação (a participação significa que o homem deixa de ser objecto — processo que se iniciou ao nível da reflexão, quando ele mesmo se questiona — procurando preencher o intervalo que o separa do Acto Puro).

A característica da consciência é, de facto, oscilar entre os dois extremos da angústia e da participação, como os dois pólos opostos de uma via dinâmica a que se pode ter acesso¹³. Por isso mesmo a subjectividade, a intersubjectividade e a transsubjectividade (nível ou horizonte da participação) são os marcos fundamentais da antropologia laveliana.

Mas em que medida a participação poderá ser interpretada como uma via antropológica (e de uma antropologia personalista)? Que níveis ou perspectivas se nos oferecem?

a) A participação do eu no Acto (e portanto a identificação com a pessoa) realiza-se graças às mediações, que são as mesmas para todos, mas que se operam no domínio de cada eu, condição indispensável para que constituam a dialéctica pessoal de mediação.

O intervalo só deixa de existir quando é aceite por um domínio autónomo (e, nesse sentido, a participação é um «consentimento no ser»)¹⁴. É o que Lavelle chama, em linguagem axiológica, a «vocação», isto é, a passagem do indivíduo ao Absoluto, já que pela reflexão me constituí como «consciência actual» das possibilidades e das condi-

¹² *Ibidem*, págs. 20 e 293.

¹³ *Ibidem*, págs. 249-250.

¹⁴ *De L'Acte*, pág. 355.

ções transcendentais (que é, como verificámos, o primeiro momento dialéctico da descoberta do eu e das perspectivas que se lhe abrem). Por isso mesmo, a participação fundamenta a minha autonomia em vez de a destruir¹⁵.

b) A participação, em vez de relacionar o eu com um princípio abstracto e universal, une-o ao Ser Concreto e Vivo¹⁶. A sua existência pertence-lhe como sua e o seu acto só é sua expressão, quando significa a sua obra e a sua criatividade.

A participação não nos remete para o modelo platónico das ideias ou para uma realização de tipo conceptual. Se é a rejeição duma «filosofia anónima» e duma divinização humanista, de tipo racional, é, sobretudo, a instauração dum ser pessoal através duma consciência livre e valorizadora.

c) A participação é a acentuação plena de que o homem é um ser aberto ao futuro e ao valor (que ele encontra na fronteira do próprio limite) e que se lhe configura com as dimensões do inatingível.

Mas, porque a busca se fez até às fronteiras do tempo, o homem jamais sentirá a decepção do inidentificável.

d) Todos estes diversos níveis se realizam através das mediações da liberdade e do tempo.

5—A definição da consciência faz apelo à liberdade e a sua relação é tão íntima que a consciência exige a liberdade como a liberdade implica a consciência.

A vocação da consciência é ser guia da liberdade na busca do ser, ainda que não possa existir se a liberdade a não sustém e se lhe não oferece os elementos da sua criatividade.

Pela análise criadora apreendemos as articulações dialécticas no interior do sujeito, compreendendo melhor o sentido do acto livre.

¹⁵ *Ibidem*, págs. 173-183.

¹⁶ «A participação não é a pertença estática a um todo, de que se faz parte, mas é a cooperação dinâmica com um ideal que não cessa de promover», *De L'Acte*, pág. 174.

O possível, que somos nós (condição da liberdade), situa-se no sujeito transcendental, cuja função é «olhar» quer para o sujeito psicológico quer para o sujeito absoluto¹⁷. O «olhar» para o sujeito absoluto traduz o acto de participação, enquanto que, na perspectiva do sujeito psicológico, representa o apelo à auto-determinação do ser particular. O sujeito transcendental é o centro da liberdade e é sempre na relação com o sujeito psicológico, que a liberdade participada se cria e aprofunda.

A distinção inicial entre o eu e a natureza (a natureza é tudo aquilo que nos surge, sem pertencer à interioridade do acto ou sem ser gerado por ele) cria um plano de exterioridade que a participação deve eliminar pela conversão da natureza no ser do eu.

A liberdade torna-se activa pela posse da natureza porque, se na participação a natureza é o elemento recebido, no consentimento, converte-se em liberdade.

A consciência é, pròpriamente, este acto livre que não desconhece o passado nem a recusa mas se esforça por transformá-lo num significado sempre novo. Numa perspectiva antropológica, a liberdade é a capacidade que salva o homem do objecto e do seu passado, porque lhe permite dispor do tempo¹⁸. A luz da antropologia laveliana, ser livre e dispor do tempo é uma e a mesma realidade.

Em certo sentido o que verdadeiramente é recebido «(...) é a liberdade, isto é, a dignidade de ser causa»¹⁹.

O processo da liberdade, nesta constituição antropológica, esquematizar-se-á, na nossa interpretação, do seguinte modo: verificámos que o «eu» (que é um poder de afirmação, um projecto de possibilidade e uma capacidade de auto-formação) se radica no ser-acto. Mas, como pela reflexão se experimenta separado do ser (descoberta simultânea da finitude e da infinitude, mediante o horizonte transcendental do sujeito), procura constituir na órbita da sua

¹⁷ *Manuel de Méthodologie Dialectique*, pág. 70.

¹⁸ *Du Temps et de L'Éternité*, pág. 112.

¹⁹ *De L'Acte*, pág. 189.

ipsidade o que descobriu na impessoalidade da intuição (visto que aí se descobriu na nebulosidade dum horizonte ontológico). Põe-se o problema: como preencher o «intervalo» desta possibilidade? Nesta linha, a liberdade é, para Lavelle, um caminho de mediação porque, se é uma opção, é, fundamentalmente, um assentimento: se o «eu» dá um «sim» que, no fundo, envolve um risco, se ele experimenta a iniciativa, determina-se, pois, em função da pessoa, porque definir a liberdade como um poder de determinação é, em última análise, defini-la como acto de participação²⁰. Fazer-se participante, pela opção do consentimento, é purificar a liberdade na actuação pura.

O «eu» é solicitado a ultrapassar tudo o que é aquisição e natureza e a optar livremente pela liberdade que já o constitui, porque «descobrir em nós tal poder é ser libertado»²¹.

Nesta aventura da liberdade, neste consentimento ao Absoluto e neste itinerário que ontologicamente me constitui, «eu sou uma pessoa que se busca, de preferência a uma pessoa verdadeira»²².

É sintomática a convergência desta perspectiva com a de outras doutrinas antropológicas. Se para Jean Lacroix «a pessoa é menos um dado que uma conquista»²³, se para Mounier a pessoa «é uma actividade de auto-criação, de comunicação e de adesão, que em acto, *como movimento de personalização* (destacado no texto), alcançamos e conhecemos»²⁴, para Kierkegaard «o eu (...) é uma missão» como para Berdiaeff, «a pessoa não existe senão pela sua actividade criadora do futuro»²⁵.

²⁰ *De L'Acte*, pág. 194.

²¹ *Les Puissances du Moi*, pág. 158.

²² *De L'Acte*, pág. 159.

²³ Jean Lacroix, *Le Personnalisme*, in «Tableau de la Philosophie Contemporaine», Paris, 1957, pág. 421.

²⁴ Mounier, *op. cit.*, pág. 17.

²⁵ Citados por Jean Marie Grevillot, *Les Grands Courants de la pensée Contemporaine — Existentialisme — Marxisme — Personnalisme Chrétien*, Paris, 1950, pág. 202.

Em conclusão: se a «consciência de si» é um acto (ou se o acto é a essência da consciência), a liberdade é o seu exercício, já que toda a consciência é livre e toda a liberdade é consciente.

A liberdade entende-se, pois, a um primeiro nível, como opção — o sujeito é um ser optativo: ou se restringe ao nível fenoménico (o seu modo de ser identifica-se com o modo de ser das coisas e então o eu não opta pela pessoa mas pelo objecto) ou reassume a autêntica dimensão subjectiva (sujeito como pessoa) ao aceitar e realizar como sua a fonte ontológica da existência; a um segundo nível, como atitude ou consentimento: pelas possibilidades do acto reflexivo, o eu quer-se acto, na medida em que os actos mais livres são os que não têm opção; e a um terceiro nível, como risco: na medida em que se volve de participado a participante, o eu determina-se em função duma plenitude que quebra as fronteiras do seu ser e o problema do homem é, então, manter-se numa busca constante do inacessível e do mistério. Daí, ora a insegurança, ora a apetência da tensão que o ultrapassa.

6 — A perspectiva temporal é a relação entre a possibilidade a incarnação: é o meio que condiciona a actualização da liberdade e que mede o poder de iniciativa²⁶. A experiência do tempo permite-nos sublinhar este facto importante: toda a consciência do tempo é essencialmente a descoberta da sua irreversibilidade.

A irreversibilidade temporal é como que a contra-prova da irreversibilidade do acto livre, a condição do seu valor e da sua inserção na existência. O acto livre pode, a todo o momento, retomar o passado e dar-lhe um sentido novo mas não poderá jamais evitar ou impedir, pelo seu dinamismo de opção, que ele tenha existido. No entanto, se não o podemos recuperar, neste sentido pleno, podemos repensá-lo e dominá-lo pelo espírito.

²⁶ *La Conscience de Soi*, pág. 227.

Assim o presente — dimensão única do tempo — é, simultaneamente, o lugar do acto e o lugar do tempo.

A criação temporal realiza-se, portanto, no momento em que a consciência desdobra o tempo num antes e num depois: o passado é o domínio do conhecimento (já que o presente é o domínio da existência), pois que nada pode ser conhecido senão quando está realizado, e a sua integração no presente representa um fenómeno de espiritualização; o futuro é o domínio da vontade e o lugar onde se exerce a liberdade. Se a imaginação povoa o futuro, a vontade força-o a aparecer: o futuro desemboca, então, no presente (este, em vez de constituir um avanço pelo futuro dentro, é, de preferência, o domínio onde o futuro se situa a cada momento).

Por isso, para Lavelle, o presente não é uma fase que opunhamos ao futuro ou ao passado mas é como que o ponto de junção de um e outro. O que varia é o modo de ser do tempo e eis porque pode ser concebido, não como uma relação entre a presença e a ausência (porque se se fala de ausência a propósito do futuro e do passado, não se trata duma ausência material e relativa, o que não impede, pois, a sua presença espiritual), mas como a relação entre os modos diferentes de presença ou de existência, ou, por outras palavras, como a passagem contínua duma forma de existência a outras²⁷.

O presente é este «instante», de algum modo intemporal, e que é a consciência da presença que nos damos.

A experiência temporal é, fundamentalmente, na subtilidade da linguagem laveliana, a experiência do «instante»²⁸ que, como experiência toda íntima, é a expressão participante da eternidade.

Sem o tempo, o eu não seria um ser particular mas identificar-se-ia com o Absoluto; sem a eternidade, deixando de participar do ser, o eu deixaria de existir.

Embora Lavelle esquematize a configuração antropológica através de três momentos: futuro, presente e passado

²⁷ *De L'Être*, págs. 61-62.

²⁸ *Du Temps et de l'Éternité*, pág. 415.

(isto é, possível, acto, actualizado), privilegiando o instante, como perspectiva transcendental, parece-nos que deveremos acentuar o seguinte: Lavelle distingue duas formas ou dois modos de futuro: o que se impõe a nós, apesar de nós (é a lei inadiável do tempo) e o que depende de nós (mediante o compromisso da liberdade)²⁹. Ora esta segunda forma — possibilidade e abertura do eu — (e que é a que Lavelle sublinha dum modo especial, como é óbvio), é realizada num presente.

Para Lavelle o horizonte temporal duma antropologia é um tempo de intimidade («o presente puro» onde se experimenta participante do Acto sem tempo, isto é, eterno). A perspectiva dessa intimidade surge-lhe, num primeiro nível, como algo que está para além do presente: possibilidade que se distancia e domínio de configuração ontológica.

Ora como «pessoa que se busca»³⁰ o homem descobre, a um segundo nível, através dum poder que o ultrapassa, que o futuro dele dependente, é-lhe já «presente». É através deste futuro, agora radicado no presente, que o eu assume o horizonte da pessoa no tempo. O presente é um momento privilegiado porque o futuro, que vem ao encontro do eu, já é captado por ele no presente. A eternidade, portanto, (ou Acto Puro), é o estatuto temporal do homem que, como ser aberto ao futuro, descobre, pela sua opção, a eternidade (que para Lavelle é a Pessoa configuradora) como presença. Por outras palavras: a perspectiva mais antropológica é a escatologia.

Por isso a questão mais decisiva duma antropologia metafísica consiste em saber se o futuro para que o homem tende será apenas categorial, isto é, constituído pela correlação de elementos particulares e variados, limitados no espaço e no tempo, eventualmente planeáveis e manipuláveis, e possivelmente sempre cada vez mais complexos, permanecendo o futuro sempre como uma realidade, ao mesmo tempo, finita e inatingível ou se vem ao encontro do homem

²⁹ *La Conscience de Soi*, págs. 238-240.

³⁰ *De L'Acte*, pág. 159.

um futuro insuperável, infinito, em que seria finalmente possível a identificação do futuro com a actualidade³¹.

Lavelle declara-se pela segunda possibilidade: «o futuro absoluto» é o verdadeiro e genuíno futuro do Homem; aceitá-lo é a tarefa mais importante da sua existência. Esse futuro absoluto é fundamentalmente, para Lavelle, a essência do homem, isto é, a sua pessoa.

Em conclusão: o tempo é a consciência presente dum passado que, se não é salvo como duração, é reassumido como projecto e dum futuro, domínio da possibilidade, onde é captada a presença subtil do eterno.

Mas, à luz do instante, o futuro é a dimensão mais fecunda do homem como ser temporal: se, por um lado, o instante é o lugar onde o eu se actualiza na intimidade com a sua essência (que é a Pessoa) e onde supera as limitações do tempo, por outro lado, é sempre a presença do que se nos afigura como dimensão temporal e que, por isso, situamos sempre num depois. Na ausência do futuro, o homem como ser de tempo, seria um absurdo.

II

1 — Lavelle tem um cuidado especial em salvaguardar a tonalidade ontológica do seu pensamento e fá-lo, a cada momento, à luz do «facto primitivo». A experiência fundamental, que é a do «eu» no ser e a do ser no «eu», é, conforme ele aduz, o horizonte que ultrapassa a simples dimensão gnosiológica, pois que o pensamento se descobre inserido no ser.

Na reflexão — nível onde se instaura a subjectividade — Lavelle acentua a separação do ser, condição essencial da iniciativa do «eu», pela experiência do acto.

³¹ Karl Rahner, *O Cristianismo como religião do futuro absoluto*, in Paulus Gesellschaft, *Cristianismo e Marxismo no mundo de hoje*, Lisboa, 1959, págs. 200-201.

Mas este plano parece-nos perfeitamente ambíguo ou insuficientemente claro, por carência de aprofundamento: se, por um lado, se afirma a desvinculação do ser, por outro, traduz-se continuamente a sua identidade com a totalidade ontológica.

Na nossa interpretação, Lavelle como que faz uma «redução» da experiência primeira para, em perspectiva metodológica, tentar descobrir a intencionalidade do acto consciente. É esta perspectiva metodológica que gostaríamos de introduzir como correctivo da sua análise reflexiva. Porque se a experiência primitiva é a do ser no «eu» e a do «eu» no ser, como explicar que, independentemente duma conjugação ontológica, eu possa separar-me (pela consciência do acto) do participante (onde sou também acto)?

A desvinculação ontológica jamais se poderá dar (o que Lavelle, como é óbvio, não nega), ou, por outras palavras, o participado jamais se poderá encontrar como tal (isto é, como independente e desvinculado), a não ser numa perspectiva metodológica que, no caso da dialéctica laveliana, é insuficientemente comprovativa.

2 — Na reflexão do sujeito surge-nos um impasse quase idêntico: se o sujeito é tríplice (embora não complexo ontologicamente), a intuição dá-nos uma verdade impessoal, isto é, uma participação não personalizada.

Lavelle, quando se refere à nebulosidade do facto primeiro, quer, pois, sugerir que o que é impossível num ponto de partida, ter-se-á de captar pela posição reflexiva do «eu», que assim se torna centro de referência.

No entanto, o repensamento do plano da subjectividade, em Lavelle, é sintomaticamente tardio (surge-nos no «Manuel de Méthodologie Dialectique») ³².

Se o «eu», pela redução do acto puro (se assim é lícito expressarmo-nos), se experimenta como consciência

³² *Manuel de Méthodologie Dialectique*, Paris, 1962.

«intencional» do ser absoluto, parece-nos demasiado frágil e omissa a explicação feita das funções da dimensão transcendental. No fundo o sujeito é a descoberta, pela consciência de si, das possibilidades racionais e, nesse aspecto, ultrapassa o domínio do fenoménico ou do puramente psicológico.

Mas como se faz a articulação do sujeito psicológico com o absoluto? Com certeza pelas mediações dialécticas. Mas, se ontologicamente o «eu» foi referenciado ao absoluto, como explicar a função dum plano gnosiológico que, em si, é integrado e reabsorvido por um domínio, de que se não explica a extroversão?

Por outro lado, e em contraste com as possibilidades transcendentais, parece-nos haver uma desvalorização da razão, quando se afirma que a inteligência não capta os objectos como eles são, motivo porque se privilegiam outras formas de abordagem, como por exemplo, as de tipo afectivo³³.

Se Lavelle afirma que as ideias não precedem directa e imediatamente o objecto (captado eminentemente pelo acto co-criador), pode-se concluir que tudo se resume a conhecermo-nos unicamente a nós e que, não tendo contacto com o ser senão em nós, tudo se reduz à consciência do «eu».

Supervalorizando a experiência primitiva (donde se parte pela intuição e onde se chega pela constituição da pessoa), a cuja luz os objectos se reduzem à dimensão do «espectáculo» ou da pura aparência, Lavelle minimiza a análise dos próprios fenómenos (o que nos levaria ainda a levantar o problema do absoluto poder assumir a configuração dum objecto relativamente ao «eu» que se descobre sujeito), para se restringir ao ser do «eu» e do absoluto de tal modo que, na ordem finita, só existe o ser do «eu».

É certo que Lavelle sublinha que o modo de ser do «eu» é, ontologicamente, diferenciado do modo de ser do objecto. É pelo seu modo de ser que ele se constitui em

³³ *Les Puissances du Moi*, págs. 83, 125 e 129; *De L'Âme Humaine*, págs. 129, 408; *Le Mal et la Souffrance*, pág. 157.

ser pessoal. Embora Lavelle tenha cuidado em mostrar os diferentes graus de participação, revelando, por isso, a participação da natureza ou do objecto, preocupa-se, no entanto, no decorrer da sua obra, em demonstrar, quase exclusivamente, que não há participação senão do «eu» no ser absoluto (o que se, por um lado, privilegia a dimensão antropológica, por outro, levanta interrogações pertinentes quanto aos perigos dum idealismo). Como os objectos se reduzem a simples meios da participação, daí resulta que todos os problemas são resolvidos em função do «eu».

A relação sujeito — objecto, na ontologia laveliana, parece-nos parcelar e incompleta. Embora defenda e aceite o estatuto objectivo das coisas, independentes e diferenciadas do plano do sujeito, a relação sujeito-objecto, pela deficiência apontada, cria o perigo da dissolução do ser do objecto, quando o que Lavelle pretende é evidenciar a supereminência ontológico-axiológica duma antropologia.

Por outro lado, o problema essencial do conhecimento pode correr o risco de ficar comprometido, pela interpretação da imanência do objecto, já que, na teoria laveliana, o homem, como Deus, é criador do seu objecto. A heteronomia do sujeito-objecto, se é apreciada, preferentemente, à luz da consciência do acto, possibilita a interpretação, pelo modo como é feita, dum objecto mais imanente que transcendente, ainda que Lavelle tente sempre salvar o domínio da experiência externa.

Na reflexão, o homem apreende e experimenta essa dualidade. Verificámos que o sujeito é cognoscível enquanto sujeito de conhecimento (não como objectivado, mas enquanto possibilidade transcendental ou possibilidade geral do conhecimento).

No entanto, isto sugere-nos a seguinte reflexão: se o homem se sente limitado, o conhecimento de si não se realiza neste domínio (isto é, como co-autor do objecto), já que o conhecimento se realiza e manifesta numa linha de actividade, mas a extroversão do «cogito» pela liberdade não anula as reticências e as interrogações que levantámos a propósito da perspectiva do objecto (já que a fundamental

heteronomia do sujeito-objecto é a heteronomia do sujeito transcendental (objecto) e do absoluto (sujeito).

Todos estes impasses só vêm provar que o projecto antropológico de Lavelle se lhe apresentou de molde tão fundamental, que ele relegou, para um segundo plano (que pretende negar), o domínio das coisas ou dos «dados».

3 — A existência coincide com o acto da liberdade que, por seu lado, emerge da tomada de consciência da participação. A subjectividade, como vimos, tem um relevo invulgar no seu pensamento.

Mas se, a essa luz, Lavelle sublinha a subjectividade do eu, afirma também que a objectividade depende da realização dos possíveis mediante a escolha livre, o que é confirmado pela solidariedade das outras liberdades participadas.

Ora parece-nos haver um hiato entre a experiência subjectiva e a realidade objectiva. A universalidade do ser é a razão da interdependência da consciência do eu e da realidade do dado ontológico. Mas se há identidade entre o Ser-Acto Puro e o Ser-Acto Participado, como é que a liberdade participada se distingue da liberdade pura? Lavelle diz que é pelo consentimento livre. Mas, se a liberdade autêntica é a que se ultima no próprio fluxo da participação (isto é, no seu consentimento), como é que se pode afirmar que ela seja uma capacidade ou de escolha ou de atitude, se em nós não reside inicialmente uma liberdade verdadeira?

Por outras palavras: só somos livres autênticamente na participação; então como se explica a adesão optativa ou consentida, se não somos verdadeiramente livres?

4 — A sua ambiguidade fundamental reside simplesmente nisto: não haverá o perigo de se interpretar o acto participante como aniquilação pura e simples do indivíduo, em proveito, pois, duma forma mais geral?

Não poderemos concluir por um universo panteísta, impessoal, anónimo e vago, ou, se quisermos acentuar certa

tonalidade da univocidade, pela ilusão da autonomia da consciência da si?

O Acto Puro é uma Pessoa, respeitadora da liberdade; suscita pessoas que se criam mas, ao mesmo tempo, «exige que nada haja fora dele (...)»³⁴.

A participação fundamenta a autonomia do «eu» em vez de a abolir, porque é sempre uma participação de autonomia perfeita e o todo não é senão liberdade. É certo que diz a Sciacca: «Agradeço-vos os receios que vos sugeriu a relação que estabeleci entre Deus e a liberdade e o temor de panteísmo ou de spinozismo que ela pode fazer nascer no espírito de alguns leitores.

(...) Mas eu creio que é precisamente nela, que se encontra o remédio contra todo o panteísmo possível. Porque se Deus é um ser que se basta ou que dá o ser a si mesmo, a criação, para ele, consiste sempre na comunicação que faz do seu ser (...), mas este dom (...) seria ilusório, se não fosse a possibilidade, para cada ser criado, de se dar o ser a si mesmo, por um acto que o torna causa de si, isto é, por um acto livre»³⁵.

Dois anos antes da sua morte, escrevia também: «Onde há uma liberdade de que fazemos uso, e um uso ontológico, como é possível o panteísmo?»³⁶.

O perigo da participação é o de formular muitas vezes o Acto (que é Deus) como um Absoluto que viria, no fundo, negar o homem.

Todo o esforço antropológico de Lavelle desembocaria, então, num monismo degradante. Pela sua dimensão temporal, o homem cria, imagina e reinventa a história, faz-se e realiza-se, e os critérios do Absoluto não o fecham num angelismo intemporal nem num materialismo corrupto.

³⁴ *Présence Totale*, pág. 129.

³⁵ *Giornale di Metafisica*, n.º 4, 1952, pág. 499 (carta de 1946).

³⁶ *Ibidem*, págs. 495-496 (carta de 1949).

Para além da própria liberdade do acto — e é este correctivo que introduzimos na óptica laveliana — o homem que faz a história, na fidelidade à «consciência de si» e aos critérios da liberdade, constrói a dignidade da pessoa, ainda que se situe exterior aos critérios do absoluto laveliano. A história é assim, a «implicitação» do Absoluto da pessoa.

É muito nesta encruzilhada que os princípios de Mounier iluminam os de Lavelle.

Nesse aspecto, a vocação dum humanismo aberto e valorizador, sobretudo como é equacionado nos dias de hoje, fica comprometida com um tipo de «sectarismo», que se confina à posição exclusivista da fidelidade ao Mistério, arrisca-se a negar a recta liberdade e autonomia do homem.

5 — Se o homem é um ser histórico e uma perspectiva de futuro, a sua única dimensão é a do «instante» do presente, como captação subtil de algo que é intemporal, o que, se liberta o homem da limitação do tempo e lhe dá já a perspectiva do absoluto, o instaura também numa dimensão escatológica. Esta formulação laveliana é a expressão do homem como ser aberto a valores, perspectivados pela imaginação ou pela escolha livre dos possíveis, e a sua projecção na actualidade é a sua inserção num presente, onde se inicia como futuro absoluto.

Relativamente ao passado, afirma Lavelle que ele não pode ser vivido de novo (como tempo) mas só conhecido, para dizer, em seguida, que pode ser reintegrado por um acto de «espiritualização». Ora esta «espiritualização» não se explica apenas num plano gnosiológico, já que a remodelação do passado, se implica um reconhecimento, faz apelo a um presente, onde, na órbita do «instante», a eternidade captada, se nos configura como um valor supremo. Logo a ultrapassagem do passado (não do passado como tempo), mas do passado como fisionomia do Eu (sobretudo fisionomia axiológica, até porque Lavelle toma, como ponto de despertar, as consequências do acto, que no presente repudia-

mos), se implica o plano gnosiológico, exige também um concurso volitivo que, na sua óptica, é uma capacidade de futuro (que vem até nós como valor).

6 — Finalmente, a noção da existência laveliana (existência em sentido de realidade dada ao ser espiritual e livre) implica que a sua não plenitude se ligue a uma plenitude que a possibilite.

Somos em acto em cada momento, somos responsáveis por aquilo que somos, pelo nosso ser, e, simultaneamente, somos uma actividade gratuita.

Verificamo-nos livres enquanto responsáveis pela feitura da nossa existência actual e isto é uma dádiva. Cada um se sente responsável pela existência, mas esse poder vem-lhe «da noite» (como diria Jaspers).

Portanto a existência, se é o que está fora do sujeito (para certas concepções), é, em Lavelle, a realidade que se volta para a interioridade, para o sujeito. Daqui surgem dois problemas:

a) Na dimensão transcendental laveliana (diferente, como é óbvio, da sua homónima husserliana), a «consciência de si», que é a «consciência actual», isto é, consciência de um acto que a ultrapassa ou perspectiva da sua realização, soluciona o problema da existência do mundo, enquanto que é a revelação, na totalidade do ser, dum acto que suscita diversos modos de ser (embora sublinhemos, de novo, o tratamento filosoficamente mínimo dado ao objecto e ao mundo). Mas nesta perspectiva não há o perigo de interpretarmos a existência como um exagero dum racionalismo transcendental, isto é, a noção da existência prévia que possibilita a consciência e a intencionalidade?

b) Noutro sentido, a inserção da consciência no mundo como que reincarna na história, donde (do acto consciente) resulta a realidade. Esta realidade é limitada, pois só existe o «eu», tudo aquilo que é interior à minha possibilidade de existir em acto.

Só é real aquilo que eu puder percorrer como existente. Há, assim, o perigo da naturalização da consciência.

É certo que nos construímos a nós próprios enquanto partimos duma espontaneidade dinâmica, que nos surge como dado. O acto exige, pois, uma base de acção espontânea que nos é concedida ao encontrarmo-nos a existir.

No entanto, a menor clarificação de certos aspectos do sistema laveliano condiciona interrogações ou pode levar-nos a conclusões interpretativas menos certas³⁷.

Januário Torgal Ferreira

³⁷ Dos estudos publicados sobre Lavelle destacamos os seguintes: O. M. Nobile, *La filosofia di Louis Lavelle*, Pubblicazione della scuola di filosofia delle R. università di Roma, Sansoni Editore, 1943, 145 págs.; Christiane d'Ainval, *Une Doctrine de la Présence Spirituelle, La philosophie de Louis Lavelle*, Paris, Béatrice-Nauwelaerst, 1967, 366 págs.; Gilbert G. Hardy, *La vocation de la liberté chez Louis Lavelle*, Paris, Béatrice-Nauwelaerst, 1968, 128 págs.; Bechara Sargi, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1957, 167 págs.; Gonzague Truc, *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle*, Paris, Editions Tissot, 1946 (sobre Louis Lavelle, págs. 133-203 e 211-220); Paule Levert, *L'Être et le Réel selon Louis Lavelle*, Paris, Aubier, 1960, 232 págs.; Pier Giovanni Grasso, *Lavelle*, Brescia, La scuola editrice, 1946, 212 págs.; Jean École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris, Béatrice-Nauwelaerst, 1957, 312 págs.