

Davide Galimberti

IL DONO DI BRUAIRE: UN ITINERARIO FILOSOFICO CONTEMPORANEO

SOMMARIO: I. PERCHÉ BRUAIRE? – II. L'INDIVIDUAZIONE DELL'ASSE DEL PENSIERO BRUAIRIANO – III. L'ESSERE DI SPIRITO E L'ESSERE DI DONO: 1. *L'asse ontologico del pensiero bruairiano: l'intreccio tra contenuto e metodo*; 2. *La centralità della categoria dello spirito* – IV. APERTURE DELLA RICERCA

Della vita di Claude Bruaire non abbiamo grandi testimonianze o tracce biografiche significative, ma ci resta un'opera filosofica importante, a dispetto della sua prematura scomparsa avvenuta trent'anni fa, all'età di 54 anni. In quest'articolo vorremmo dedicarci a una rilettura sintetica di tale avventura che abbiamo avuto l'onere e l'onore di ripercorrere in lungo e in largo nell'opera *Lo spirito c'è: dall'apologetica all'ontologia in Claude Bruaire*¹. Prima di offrire il nostro sguardo retrospettivo sul lavoro fatto, ci introduciamo condividendo il ritratto che Xavier Tilliette disegna del pensatore di Tours. Si tratta di un testo scritto poco dopo la morte improvvisa dell'amico e dedicato a celebrarne la memoria. In esso si afferma:

[...] uomo di riflessione, se mai ce ne furono, e temperamento filosofico fuori dal comune, Bruaire era forse più ancora un uomo d'azione. Assoggettava la sua personalità insieme robusta e cordiale, alla capacità persuasiva del suo verbo. Non cercava di far carriera, non ha utilizzato le sue amicizie politiche, era indipendente e fiero, ma aveva delle certezze da inculcare, dei pensieri da comunicare sebbene ardui e controcorrente².

Poche pennellate sufficienti per raffigurare una personalità a tutto tondo che non si è limitata a riflettere, ma ha fatto delle sue «certezze da inculcare» militanza attiva. È noto, infatti, sia il suo impegno culturale

¹ Cf D. GALIMBERTI, *Lo spirito c'è. Dall'apologetica all'ontologia in Claude Bruaire*, Glossa, Milano 2016.

² X. TILLETTE, «In Memoriam. Claude Bruaire 1932-1986», *Giornale di metafisica* 9 (1987) 239. La traduzione è nostra.

nella rivista *Communio*³, di cui peraltro fu cofondatore, sia la sua partecipazione alla vita politica francese negli anni '70 a livello locale e nazionale⁴. Segnaliamo poi anche il suo interesse per i temi etici al centro del dibattito e delle scelte cruciali di quegli anni, attestati nell'*Étique pour la médecine* del 1978.

Non ci vogliamo dilungare ora nel richiamare la bibliografia dell'autore, ma intraprenderne una visione critica a partire dall'individuazione di una svolta nel suo itinerario, spezzato l'anno 1986. Tale snodo invece non è qualcosa di sopraggiunto all'improvviso, o peggio, di giustapposto, ma rappresenta un vero e proprio asse intorno a cui articolare tutte le opere. Esso si trova nel capolavoro del 1983 ovvero *l'Être et l'esprit* e ha un profilo squisitamente ontologico, sebbene aperto e legato alle considerazioni teologiche e antropologiche. Le stesse parole del Nostro, nella prefazione all'opera citata, esprimono bene il luogo della svolta:

Ogni domanda filosofica ne nasconde un'altra, sempre la stessa, quella dell'essere di ciò che fa la questione. Interrogativo, il pensiero enuncia una problematica, tenta la sua risposta, la dimostra sforzandosi di fondare i suoi presupposti. Ma sempre il pensiero gioca d'astuzia riproponendo ciò che, ogni volta, sfugge alla sua elaborazione, l'essere di quel che enuncia, e la cui indagine non approda a nulla, si ferma alla parola, come quell'ineffabile che il discorso suppone senza mai poterlo stringere⁵.

Enunciata la prospettiva ontologica, scegliamo di elaborarla gradualmente, puntando sui concetti fondamentali di spirito e dono. Non vogliamo tuttavia trascurare l'inserimento di tali contenuti nell'alveo più ampio delle opere del filosofo francese. Per ovviare a tale rischio dedicheremo un primo tratto del lavoro a presentare le ragioni che ci hanno spinto allo studio di Claude Bruaire, autore che, apparentemente, non promette molto, a causa del suo stile intricato e a volte oscuro.

In un secondo momento individueremo brevemente i documenti della sua svolta ontologica per poi addentrarci, infine, nello svolgerne il nucleo speculativo. Questa terza parte sarà il cuore del lavoro, in quanto cercherà di cogliere la linfa della nozione di spirito e di spiegare criticamente

³ Cf la bibliografia in D. GALIMBERTI, *Lo spirito c'è. Dall'apologetica all'ontologia in Claude Bruaire*, 356-358.

⁴ Alla politica egli ha dedicato C. BRUAIRE, *La raison politique*, Fayard, Paris 1974.

⁵ C. BRUAIRE, *L'Être et l'esprit* (da qui in avanti EE), Presses universitaires de France, Paris 1983, 5. La traduzione di ogni testo dell'autore è sempre nostra.

come, a partire da essa, si possa osar comprendere l'essere come dono. Concluderemo infine con una visione sintetica del percorso e con qualche possibile sviluppo del pensiero di Bruaire.

I. PERCHÉ BRUAIRE?

Credo che, al di là delle sensibilità categoriali di ciascuno, si possa facilmente riconoscere nel filosofo di Tours un pensatore meritevole di attenzione, poiché come ha recentemente detto un noto e originale metafisico:

I grandi filosofi non sono quelli che hanno proposto solo categorie nuove alla filosofia, anche se tali categorie hanno provocato un cambiamento di paradigma tematico nella loro cultura, come per esempio l'*usia* di Aristotele, l'*actus essendi* di Tommaso d'Aquino, il *conatus* di Spinoza, o un cambiamento di paradigma metodologico come la dialettica di Hegel, l'azione di Blondel o la riduzione di Husserl; i grandi filosofi sono invece quelli che hanno percorso l'arco completo della riflessione filosofica e che hanno saputo esporre il come della loro svolta da una via ascendente a una via discendente, con alcune categorie specifiche e originali che costituiscono l'asse attorno cui le due vie si distinguono e si articolano. Queste categorie assiali, che non sono categorie paragonabili a quelle che Aristotele o Kant propongono nei loro testi dedicati all'enunciazione proposizionale, appartengono di più a un modo di strutturare l'atto di pensare con radicalità e di assumere il progetto di una «filosofia prima», che non ad un lessico organico di predicati grammaticali o ontologici⁶.

L'ampia parabola di Bruaire, infatti, ha il suo inizio dalla considerazione delle «attitudini fondamentali»⁷ o potenze dell'esistenza che poi vengono sviluppate passo dopo passo. Esse sono il linguaggio, il desiderio e la libertà, triade che si manifesta prima nelle dialettiche rovinose e poi nell'ordine dei sillogismi. Tale struttura fa eco a un'altra grande impresa speculativa, ovvero il sistema hegeliano e la sua triplice scansione in logica, natura e spirito.

Così abbozzato, fin dall'inizio, il progetto bruairiano si svolge in un sistema completo che, dopo aver focalizzato la logica dell'esistenza (è anche

⁶ P. GILBERT, «Filosofia prima: causa, principio, origine», *Rivista di filosofia Neo-scolastica* 1-2 (2015) 339-340.

⁷ C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Éditions du Seuil, Paris 1964, 21.

il sottotitolo dell'opera del 1964 *L'affirmation de Dieu*), elabora la questione del corpo nella *Philosophie du corps* (1968) e infine «il politico»⁸ nella *Raison politique* (1974). Da questa visione d'insieme emerge chiaramente un altro tratto tipico del primo Bruaire che possiamo definire un approccio radicalmente apologetico.

Dalle cose dell'esistenza, infatti, il filosofo di Tours ci conduce al principio che è rappresentato dall'affermazione di Dio o dal Dio «affermato», non solo come il blondeliano «unico necessario»⁹, ma come il Concetto per eccellenza che la logica umana postula. Quest'ultimo verbo va inteso, secondo l'etimo latino, nel suo duplice significato di invocare e di esigere.

Sostiene ad esempio Bruaire in un passaggio laconico dell'*Affirmation de Dieu*: «Dio o niente, la sua affermazione o il suo rifiuto»¹⁰. Questa sentenza significa non solo che Dio è domandato dalla logica dell'esistenza, ma anche che, se Dio non ci fosse, ogni logica e tutta l'esistenza sarebbero vane, perché si ridurrebbero a «niente». In questa seconda accezione, a nostro giudizio, si apre la prima crepa circa la consistenza di una libertà così illustrata¹¹, e di un metodo filosofico, così logicamente connotato.

Ad ogni buon conto tale, per noi, è solo il primo Bruaire che raggiunge la sua massima espressione e, insieme, la sua crisi nel *Droit de Dieu* (1973-1974), dove la difesa si fa spesso polemica, l'argomentazione concordismo e la speculazione una lotta contro bersagli impagliati *ad hoc*. Al proposito segnaliamo in modo particolare le presentazioni caricaturali di Kant, Feuerbach e della teologia negativa¹².

⁸ C. BRUAIRE, *La raison politique*, 17.

⁹ M. BLONDEL, *Action*, Presses universitaires de France, Paris 1973, 339. La traduzione è nostra.

¹⁰ C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu*, 21.

¹¹ Per chiarire l'intento originario del Nostro rimandiamo a questo commento: «[...] il pensiero [...] s'identifica così come libertà nella concezione, nell'espressione e nel raccoglimento di sé. [...] È in nome e in virtù di questa libertà che Bruaire si aggrapperà alla speculazione dell'idea assoluta. In nome della libertà, rifiuta la necessità logica e denuncia il solipsismo del finito. Il testo, infatti, si propone di presentare la logica della libertà umana, fino a dimostrare che essa invoca il verbo di una libertà assoluta» (A. CHAPPELLE, «L'itinéraire philosophique de Claude Bruaire: de Hegel à la métaphysique», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 180/1 [1990] 6). La traduzione è nostra.

¹² Per Kant cf C. BRUAIRE, *Le Droit de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris 1974, 23-31. Per Feuerbach cf C. BRUAIRE, *Le Droit de Dieu*, 39-47. Per la teologia negativa cf C. BRUAIRE, *Le Droit de Dieu*, 16-22.

L'interesse per Bruaire non è però legato soltanto alla sua completezza o sistematicità che abbiamo cercato di ricostruire e decostruire. Il nostro autore è degno di nota soprattutto per la sopraenunciata svolta che fa maturare l'opera da un primo a un secondo livello di profondità e così ne costituisce il nuovo fondamento.

Ad esser più precisi dobbiamo dire che nel filosofo di Tours vi è una sorta di cammino progressivo, dall'implicito all'esplicito, che, tuttavia, deve attraversare – in perfetto stile hegeliano – una soluzione di continuità. Intendiamo così non uno scivolamento nell'irrazionale, ma proprio l'inverarsi di quell'apertura e di quel respiro, presenti sin dall'inizio, pur non essendo sufficientemente maturi.

Evidenziamo, a questo proposito, il debito di Bruaire nei confronti di Schelling, l'altro dell'idealismo che libera il pensiero del Nostro dal mito hegeliano del sistema unico. Il documento più valido del rapporto tra i due è attestato nell'introduzione all'opera divulgativa *Schelling ou la quête du secret de l'être* del 1970. A beneficio d'inventario chiosiamo qui tali considerazioni, aggiungendo che l'affrancamento resta comunque parziale perché la svolta conosce significative oscillazioni, riscontrabili soprattutto nello studio dell'opera politica di Bruaire ovvero la *Raison politique*.

II. L'INDIVIDUAZIONE DELL'ASSE DEL PENSIERO BRUAIRIANO

Dopo aver presentato quali siano i grandi punti di interesse della filosofia bruairiana, stringiamo ora l'obiettivo sul centro della nostra lettura, ovvero sulla cosiddetta svolta ontologica. Come in ogni buon dibattito filosofico vogliamo mostrare la pertinenza e la fondatezza di tale passaggio interpretativo.

Precisiamo, allora, che quando parliamo di svolta ontologica intendiamo quel movimento che rinnova, al suo interno, la filosofia di Bruaire in direzione della domanda sull'essere. Tale dinamismo per noi consiste in una riflessione di secondo grado o, in altri termini, del rivolgersi dell'indagine su se stessa, per cercarne i principi e l'asse architettonico¹³. Oggetto dell'interrogazione, infatti, non è più la libertà umana, ma quelle stesse categorie della logica, del corpo e della politica in precedenza elaborate.

¹³ Siamo debitori del metodo riflessivo presentato in P. GILBERT, *La semplicità del principio*, EDB, Bologna 2014, 72-79.

Tale torsione speculativa, pur non essendo mai tematizzata dall'autore, è confermata da due dati incontestabili che ora segnaliamo.

Il primo e più diffuso è il mutamento di linguaggio che si concentra su due termini nuovi, ovvero spirito e dono. Essi sono maturati progressivamente: emergono alla fine della *Raison politique*¹⁴ e nell'analisi di alcuni articoli raccolti in *Pour la métaphysique*¹⁵. Questa presenza è una sicura novità, nel senso che implica la scelta deliberata dell'autore, evidente a livello quantitativo e qualitativo. Spirito e dono, infatti, oltre alla diffusione nel testo e nei titoli, statisticamente parlando, assumono la dignità di concetti specifici e, oserei dire, di principi nel pensare del filosofo di Tours.

In secondo luogo, a documento della svolta, riportiamo un estratto dalla prefazione dell'*Être et l'esprit* che può essere considerato il testo genetico della nostra lettura:

È così che la questione dell'essere, continua e lacerante, fu senza sosta rinviata nell'elaborazione di un'*antropologia filosofica sistematica*, proposta secondo le sue tre istanze maggiori, *logica dell'esistenza*, *filosofia del corpo* e *filosofia politica*, nelle quali si riflettono le tre sfere hegeliane: logica, natura, spirito. Ogni volta tentavamo di scrivere la metafisica necessariamente richiesta per dare senso e fondamento. Ma proprio allora l'interrogativo sull'Altro, l'assoluto, riservava la costante domanda sull'essere, senza la quale la metafisica rimane amputata, esposta nella privazione della sua esigenza costitutiva. Venire risolutamente all'ontologia, tale restava l'obiettivo dissimulato. La via, la sola che sembrava aprirsi, era indicata dalla congiunzione di due oblii, quello dell'essere e quello dello spirito [...]. Al termine [del nostro itinerario] – ma tutto il percorso è stato necessario – ci è sembrato che la questione dell'essere, in quanto essere, trovava là la sua sola risposta: l'essere che non è altro che spirito è l'essere che non è altro che essere¹⁶.

¹⁴ Cf questo passaggio: «Ritornando dal mondo a Dio, resi alla sua eternità dove noi abbiamo origine assoluta, e di conseguenza a noi stessi, noi saremo contemporaneamente finiti, preservati e salvati dal tempo. A due condizioni. La prima, che dipende da noi, consiste nella scelta di aprirci a un destino *spirituale*, contro l'abbandono a un destino di non-senso che condanna a morte l'umanità. Destino che confermerebbe la fuga nella perdizione, levrebbe ogni auspicio di un ritorno liberatore. La seconda è ciò che non dipende da noi, e di cui il cristianesimo si vuole attestazione: il dono dello Spirito perché, attraverso la sua opera, la nostra storia in deriva ritorni alla storia eterna divina. Solamente allora, nell'incontro della libertà umana e della libertà di Dio, la possibilità accede alla realtà» (C. BRUAIRE, *La raison politique*, 257-258).

¹⁵ Cf C. BRUAIRE, *Pour la métaphysique*, Fayard, Paris 1980, 229-286.

¹⁶ EE, 6.

Per il nostro studio queste parole sono preziose perché costituiscono un raro spaccato nella coscienza che Bruaire aveva del suo cammino e del suo svolgersi in due momenti successivi o fasi. Emerge poi con chiarezza la necessità di integrare sia l'ambito pneumatologico, sia quello ontologico, nella metafisica già scritta ma mai veramente soddisfacente. Per questo Bruaire si è dedicato soprattutto all'approfondimento dello spirito che è il vero «c'è»¹⁷ dell'essere, nel senso di quel «ci», avverbio di luogo, che segnala dove si dà il fondo della realtà nella sua intelligibilità piena. Tale per noi è il senso più vero della sopracitata congiunzione dei due oblii, la quale distingue nettamente l'analisi bruairiana da quella heideggeriana, vagamente richiamata nelle due pagine di prefazione.

Non possiamo tuttavia trascurare, a questo punto, l'assenza nell'estratto del termine «dono». Dà molto a pensare il fatto che esso non sia propriamente all'origine della coscienza speculativa del Nostro, ma che spunti gradualmente (e necessariamente) dalla trattazione circa l'essere di spirito. Anche in vista dell'istruzione di tale problematica passiamo ora direttamente allo studio critico dei contenuti della svolta e, quindi, dell'«essere di spirito» e dell'«essere di dono»¹⁸.

III. L'ESSERE DI SPIRITO E L'ESSERE DI DONO

1. L'asse ontologico del pensiero bruairiano: l'intreccio tra contenuto e metodo

Dopo aver inquadrato per sommi capi la filosofia di Bruaire e dopo aver delimitato il nostro campo d'indagine all'asse del suo pensiero, dedichiamoci ora a chiarire l'originalità dell'intuizione che la sostanzia ovvero la maturazione di un'ontologia dello spirito. Scorrendo uno dopo l'altro i testi, quest'ultima emerge aprendo, senza forzature, una via nel labirinto dei concetti, tenendo insieme oggetto materiale e oggetto formale dell'intera ricerca. L'intreccio tra metodo e contenuto è ben rappresentato dal

¹⁷ Questa espressione non è di Bruaire, ma è una nostra scelta linguistica.

¹⁸ «Essere di spirito» e «Essere di dono» sono due formule tipicamente bruairiane per alludere allo spirito e al dono. Abbiamo scelto di lasciarle così come appaiono nei testi del Nostro e di metterle in evidenza nel titolo del paragrafo seguente al fine di sottolineare il livello ontologico del discorso.

fatto che «ciò di cui» si parla non è nient'altro che una riflessione avvenuta nell'itinerario bio-biografico dell'autore.

Presentare l'essere a partire dallo spirito, infatti, significa tenersi lontani sia da ogni forma di oggettivismo e naturalismo statico, sia dal soggettivismo che, nella migliore delle ipotesi, risolve ogni questione nell'ambito dell'antropologia. Tra questi due estremi vi è invece un pensiero che, nella sua indagine, sa di essere necessariamente coinvolto senza ridurre tutto alla sua percezione. Per questo l'ontologia dello spirito sostiene e fonda la riflessione squisitamente filosofica¹⁹ e il suo metodo unico.

Per riassumere, allora, tale prospettiva, facciamo leva sull'espressione sintetica che abbiamo voluto mettere a titolo della nostra opera: «Lo spirito c'è: dall'apologetica all'ontologia in Claude Bruaire»²⁰.

Il primo segmento verbale, ovvero «Lo spirito c'è», indica il tema maggiore, mentre la seconda parte, che recita «dall'apologetica all'ontologia in Claude Bruaire», ci informa della direzione del metodo. Sviluppando la pneumatologia, infatti, nasce non solo un rinnovato studio sull'essere, ma anche uno stile diverso d'indagine teoretica. Quest'ultimo non è più prigioniero della logica polemica e della difesa escludente l'altro²¹, ma prende

¹⁹ Sul significato di riflessione cf: «Noi non possiamo riferirci a un pensiero muto, in contemplazione immobile dell'idea pura. A meno di accusare il privilegio simbolico di una visione statuaria, pietrificata, a meno di confondere l'intuizione del senso con una presa immediata e a-concettuale dell'idea fuori dal linguaggio, noi non pensiamo che nelle parole, che al cuore del verbo. Ma il linguaggio che è luogo di manifestazione, d'espressione – intima o nella comunicazione – non è potere d'intelligibilità senza essere potenza di riflessione. Riflessione a due livelli articolati: della natura in idea, dell'essere sensibile in concetto intelligibile, quando il corpo delle parole si cancella a vantaggio del senso in cui si converte, conversione che fa la meraviglia della comprensione che trasfigura la percezione; ma anche, congiuntamente, riflessione dove il pensiero si raccoglie, si distacca dalle sue abitudini per riprendersi, provarsi, interrogarsi, ricostituirsi al crogiuolo dell'interiorità. Ed ecco che siamo costretti al vocabolario dell'animazione, della respirazione della vita, alla prima analisi dell'attività del pensiero: così come l'espiazione sarebbe il soffio ultimo che si esala per la morte senza il contro movimento dell'inspirazione – la quale coglie, per la sua nuova effusione, l'energia della vita – nello stesso modo l'espressione, pronta alla comunicazione, non sarebbe che diffusione di parole impensate senza il raccoglimento riflessivo [...]» (EE, 23-24).

²⁰ Cf D. GALIMBERTI, *Lo spirito c'è. Dall'apologetica all'ontologia in Claude Bruaire*.

²¹ Questo stile apologetico radicalista caratterizza tutto il sistema bruairiano, ma in particolare il *Droit de Dieu* impostato come un processo dove alla sbarra vi è Dio. L'accusa è mossa dalla ragione illuministica, la difesa è quella dell'autore. Egli dice: «Ricordiamo l'inizio dell'inchiesta. Si parla di Dio, si afferma che è assoluto, la sua verità [...]. Sì, il giudice ha ben inteso. Essendo un'intelligenza onesta, egli esamina ogni idea, difende

il suo slancio dall'esperienza. Da qui poi scaturisce anche la categoria di dono e l'ontologia ad essa correlata, battezzata con il neologismo di «ontodologia»²².

Troviamo particolarmente interessante e fecondo questo intreccio tra metodo e contenuto sia per quanto riguarda l'ontologia dello spirito sia per l'interpretazione dello stesso autore. In tal senso ci sembra possibile rileggere e criticare l'ontodologia stessa: essa, più che un passaggio logicamente necessario dall'«essere di spirito» al dono, consiste nella possibilità di un nuovo sguardo sull'essere, pensato riflessivamente. Ed è proprio a partire da un rinnovo del punto di vista che possiamo ben comprendere come l'ontodologia rappresenti il vero contraltare metodologico dell'apologetica radicalista del *Droit de Dieu*, o meglio ancora in un'ermeneutica della continuità, il suo volto più autentico e purificato. In altre parole vogliamo sostenere che la vera custodia filosofica della fede, della tradizione, di Dio e dei dogmi non sia tanto quella esplicita del primo Bruaire, ma quella del riconoscimento dell'essere come «donato» e, per questo, «donabile», attestata nell'*Être et l'esprit*.

Questi apporti della svolta bruairiana possono investire direttamente la teologia fondamentale cristiana, chiamata a rendere ragione della fede in Cristo. Nella medesima direzione argomentativa crediamo però che il contributo più decisivo sia un altro ancora e consista nel seguente messaggio: lo spirito, ovvero la venatura più profonda e abissale dell'essere che spesso ci disorienta e ci sconvolge, non è aperitivo al nulla eterno, ma traccia di un dono originario.

Leggere Bruaire, pertanto, ci porta a dimorare in questa faglia stando ora nell'aldiquà dell'antropologia, ora nell'aldilà di una teologia filosofica trinitaria. Con lui, infatti, non si ha nessuna paura di attraversare il confine ovvero, fuor di metafora, di pensare positivamente l'Assoluto, ma, semmai, il santo timore di non confondere il nostro discorso con la sua Presenza.

la sua causa, rifiuta che la si contraddica con delle affermazioni impossibili, insensate. Si parla di Dio, dell'assoluto? Bene, esaminiamo la cosa. Difendiamo sino alla fine, nel pieno rispetto del suo diritto, ciò che è possibile dirne [...]» (C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, 60).

²² Cf questa nota: «Noi proponiamo questo vocabolo, il solo adeguato per coniugare le parole greche che significano l'essere e il dono» (EE, 51).

A questo riguardo non possiamo fare a meno di notare l'emergere, alla fine dell'*Être et l'esprit*, della nuova categoria di «adorazione in spirito e verità»²³ che leggiamo in dialettica con quella di «affermazione», presente nel titolo della prima opera. Mentre là dominava il campo semantico legato alla parola, al linguaggio verbale e le attitudini dell'ascolto o dell'invocazione, adorare, per la sua etimologia, indica un cambiamento di paradigma. Quest'ultimo sottolinea maggiormente la relazione a una presenza intima, il contatto immediato con essa, il silenzio di chi riconosce un'infinita distanza tra il suo discorso e il mistero inesauribile dell'essere che ha di fronte, accanto e in sé. Come non vedere in questa mutazione linguistica il segno di un nuovo approccio non più primariamente legato al *logos* (logica), ma fondato su una presenza (ontologia) del tutto singolare?

2. La centralità della categoria dello spirito

Veniamo dunque alla domanda centrale del nostro studio: che cosa è lo spirito secondo Bruaire? Egli ne parla anzitutto come di un ordine di realtà diverso dalla natura e dal *logos*:

Così, manifesto grazie alle sue domande irriducibili, l'ordine dello spirito è incommensurabile alla vita naturale che esalta e supera infinitamente, come fa saltare i quadri rigidi della logica delle cose. Il suo essere, il suo destino, il suo mistero d'origine costituiscono l'*alterità* radicale della vita *umana*. Ed è perché la questione dello spirito è quella dell'essere-altro, totalmente altro, che sfida le sue letture riduttrici, indomabile da ogni tecnica di cattura, di assimilazione, di astrazione, di distrazione, di oblio, che la posta in gioco dell'interrogativo è quella della verità e non quella di un'interpretazione aleatoria, di una «lettura», di un divertimento nel decifrare i simboli²⁴.

La prima caratteristica pneumatologica è dunque l'*alterità* rispetto alla natura. Dietro questa classificazione ritroviamo indubbiamente la prefe-

²³ Così si conclude il capolavoro bruairiano: «Se la filosofia pensa così necessariamente come sua problematica e come sapere di cui essa sola è capace, l'assoluto che la religione nomina Dio, essa è e rimane in commercio spirituale, difficile ma indispensabile con la religione. Essa ne è la prova razionale sebbene vi si trovi rinnovata. Porta la luce di ogni uomo che viene al mondo per riconoscere ciò che la fede religiosa dice di conoscere. È così e a distanza dall'idealismo astratto, senza idea, che il pensiero preoccupato del realmente reale è ardente attesa d'adorazione, "in spirito e verità"» (EE, 204).

²⁴ EE, 12.

renza dell'ispirazione hegeliana, che presenta lo spirito come negazione del fisico²⁵; d'altra parte però Bruaire, distanziandosi dal filosofo di Jena, sostiene anche l'alterità rispetto al *logos*. Per precisare ulteriormente tale differenza riportiamo le seguenti parole dell'*Être et l'esprit*:

[...] se lo spirito è *l'altro dalla natura* nel momento in cui la nega in lui, l'assume e l'identifica al senso intelligibile è precisamente perché è *altro dal logos*, nel momento in cui opera alla manifestazione dell'idea presente all'intelligenza. Lo spirito non è il pensiero di cui è principio e potenza d'idealità come di animazione. Riflessione dell'essere naturale in concetto intelligibile, atto di conversione delle parole in senso, del corpo in intelligenza, non è né la determinazione del concetto né la sua necessità logica. Potere di espressione, atto di manifestazione, energia spirituale del pensiero, egli non è ciò che fa, ciò che opera, né il linguaggio comunicato, né l'esposizione dell'idea, né il frutto della sua animazione. L'atto presunto dello spirito è *in abnegazione di se stesso*²⁶.

L'alterità suddetta è dunque concepita come un atto che conosce un momento negativo o dialettico necessario, da attraversare riflessivamente. Non si tratta però della riflessione assoluta dell'Assoluto. Il tentativo bruairiano, infatti, prende ancora una volta le sue mosse dall'antropologia e tuttavia, nell'opera del 1983, non si ferma alla logica dell'esistenza. L'*Être et l'esprit* apre un nuovo sentiero indagando le manifestazioni reali o esperienze dello spirito. Vediamo allora con pazienza come questa novità emerga progressivamente dallo sfondo concettuale fino a maturare nella teoria del dono.

²⁵ Per Bruaire bisogna sempre scegliere tra una filosofia del giudizio, d'ispirazione kantiana, e una filosofia del concetto, d'ispirazione hegeliana. Dice: «[Il senso della logica che Hegel vuole intendere] non si riferisce alla logica *trascendentale*, perché essa non ha per fine di ricercare come la coscienza impersonale e pura, luogo del puro possibile, possa fondare un'esperienza oggettiva. È un tentativo – sia in Kant che in Husserl – di fondare il concetto e la ragione nel giudizio, ma ciò è impossibile» (C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu*, 112). E poco prima: «La logica deve conservare il senso *hegeliano*, sapendo tuttavia che il contenuto non sarà mai adeguato alla forma, che questa non svuoterà la rappresentazione, ma dovrà accordare la sua necessità alla libertà e alla storia» (C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu*, 111).

²⁶ EE, 30.

a) Il concetto di spirito

Non deve stupire che il punto di partenza di Bruaire sia ancora il concetto. Siamo, infatti, nell'orizzonte della reminiscenza platonica e della prova ontologica²⁷ come emerge bene da questa nota:

Questa presenza intima originaria, dell'essere al concetto, dell'intelligibile all'intelligenza che lo riflette e lo esprime, ha la sua mediazione speculativa nella prova ontologica. Qualunque formulazione si offra di questa prova, vi si trascrive la necessità per il concetto – preso assolutamente –, senza il portato sensibile che ne limita il senso, di dire l'essere, di essere la sua espressione senza riserva, il suo detto nel “non-detto”. Reminiscenza onto-logica e prova ontologica sono così in mutua conferma²⁸.

Nella prova ontologica, infatti, appare la saldatura fondamentale tra pensare ed essere che si manifesta eminentemente nel concetto di spirito il quale tiene insieme, nella sua semantica, una dimensione logica e una ontologica. Dice il filosofo di Tours:

[...] da subito siamo in presenza di due significati, abbinati confusamente nel linguaggio. Quello di *nus (mens)*, segno dell'intelligibile e della sua intelligenza. Intelligenza noetica, ordinata all'intuizione intellettuale che il linguaggio concettuale offre di sé e di ciò che dice. Quello di *pneuma (spiritus)* che considera l'animazione della vita nel vivente. Duplice semantica che tuttavia intende rivelare l'unità concettuale cercata nell'analisi²⁹.

Così lo spirito è ciò che unifica la natura e la logica proprio perché sta oltre o prima di queste due dimensioni, già ben esplorate nelle altre opere del sistema. Esso, allora, è l'altro in quanto origine delle sue manifestazioni fisiche e metafisiche³⁰. Ancor meglio si tratta di quella «forma-concetto

²⁷ Segnaliamo un altro passaggio sulla concettualità: «Resta un solo mezzo per evitare queste avventure [l'autore sta facendo riferimento al razionalismo di Leibniz] ed è di cominciare con la libertà assoluta di Dio, e di domandarsi, con Hegel, come la libertà assoluta possa essere sistema, se essa deve esserlo, per non rovinarsi nell'indeterminazione. Ed è molto importante che per concepire, qui, sia necessario partire dalla Libertà per mostrare che essa sia Concetto, e non dall'universalità concettuale per mostrare che essa sia soggetto» (C. BRUAIRE, *Philosophie du corps*, Éditions du Seuil, Paris 1968, 252).

²⁸ EE, 21.

²⁹ EE, 22.

³⁰ Cf: «[...] io non sono i miei pensieri, né la somma dei miei atti, né il mio desiderio. Io sono *sostanzialmente*, altro e infinitamente di più: io sono ciò che è il mio essere

che si avvicina di più all'essere singolare»³¹ e, per questo, può esprimere il mistero dell'individuo umano nella sua *ecceitas* irripetibile e fontale. Più avanti poi, con altre parole, emerge anche una prospettiva personalista quando si afferma che lo spirito «esprime qualcuno perché è qualcosa»³², ma tale venatura marceliana è solo accennata dall'autore.

Fissati gli elementi dello scavo concettuale non rimane che andare finalmente all'esperienza. Ci preme solamente ricordare che il passaggio logico è stato necessario perché ha permesso di individuare «le fil directeur»³³ che potremmo liberamente tradurre «il filo rosso» o «la cartina di tornasole», suscettibile di farci rintracciare l'«essere di spirito». Questa anticamera filosofica infatti ha preparato l'incontro con la presenza, individuando elementi che permettessero, in positivo, di riconoscere dove lo spirito si manifesta e, in negativo, di evitare le perdite di tempo fenomenologiche o esistenzialistiche. Secondo l'autore queste ultime, volendo descrivere tutto in superficie, non colgono la verità di nulla.

b) La presenza dello spirito

Il passo verso l'esperienza è la vera novità dell'*Être et l'esprit* ed è ciò che autorizza la nostra tesi a proposito di una svolta nel pensiero di Bruaire. Ci riferiamo in particolare a quelle pagine del testo titolate «l'arcipelago delle manifestazioni»³⁴.

La prima esperienza indagata è quella della «confessione della procreazione»³⁵ che consiste nell'ammissione dei genitori di non essere per nulla causa di un effetto. Lasciamo spazio alle parole dell'autore che chiariscono il messaggio:

[...] la certezza più semplice dei genitori davanti al nuovo nato, è precisamente di non essere causa del loro effetto. Per questo essi si chiamano *pro-*

di spirito, me stesso [...]. L'essenziale in questo momento antropologico è il rispetto dell'essenza del nostro spirito» (EE, 32).

³¹ EE, 33.

³² EE, 33.

³³ EE, 20.

³⁴ EE, 34-44.

³⁵ EE, 35.

creatori, come se, in loro occasione, arrivasse al mondo una cosa totalmente *altra* dal loro effetto naturale comune³⁶.

Alla constatazione di tale frattura o negatività tra ordine biologico e ordine spirituale segue un'altra esperienza che conferma la certezza della coppia genitoriale. Dice Bruaire:

Ed ecco che la verità si conferma: la gioia dei genitori al primo sorriso del bambino, è l'allegria in presenza dell'essere manifesto, alla prima comparsa dello spirito. Qualcuno esprime la sua felicità d'essere. Senza dubbio il bambino sorride a chi gli sorride, a chi non deve fare niente se non accogliere l'altro, nella sua pura alterità spirituale³⁷.

Questa breve fenomenologia cede il passo a un'eidetica che ordina i contenuti dell'indagine esperienziale. Nel nostro studio abbiamo raccolto tali lineamenti in quattro espressioni chiave: riflessione ipseica, proversione diffusiva, alterità e contingenza³⁸. Ora non possiamo riproporre l'analisi completa di tali dimensioni dello spirito, ma ci limitiamo a dire che questa nomenclatura indica, da una parte, la dimensione riflessiva dell'essere pneumatologico, che si raccoglie a partire dalle sue manifestazioni, dall'altra la sua necessaria apertura all'esterno. Se non insistiamo sulla spiegazione di suddette dinamiche, vogliamo tuttavia dedicarci ad illuminare il cuore dell'argomentazione che condurrà poi al dono. Il punto veramente radicale e rivoluzionario che Bruaire coglie nell'«essere di spirito» è il suo non sottostare alla relazione deterministica di causa ed effetto. In altre parole lo spirito finito è libero, in quanto dato a se stesso come *novum* assoluto per diventare niente altro che se stesso. Qual è allora l'intelligibilità dell'accadere dello spirito? Quale tipo di relazione sarebbe in grado di esprimerne la natura? Se il sé spirituale non è spiegato da una causa esterna, più grande e simile all'effetto, come nomineremo un tale *locus* ontologico? Bruaire risponde con la categoria di dono. Lasciamo spazio alle sue parole, dove afferma chiaramente:

Quel che io sono, quel che ciascun uomo personalmente è, non è un insieme di «dati» fenomenici che si susseguono nell'esperienza empirica. Né l'individualità di un corpo naturale, né la costituzione che risulta da una genesi

³⁶ EE, 36.

³⁷ EE, 36.

³⁸ D. GALIMBERTI, *Lo spirito c'è. Dall'apologetica all'ontologia in Claude Bruaire*, 293-300.

biologica. È un *dono d'essere*, e tutta la sua esistenza è di essere un dono, di essere un *essere-di-dono*. Né fabbricato, né generato dai suoi procreatori, l'essere di spirito di ciascun uomo, nella sua irriducibile alterità nei riguardi della Natura, è, prima di tutte le avventure dell'esistenza, il dono sostanziale la cui assunzione fa l'identità spirituale del «se-stesso», lo spirito libero³⁹.

Questo passaggio bruairiano dallo spirito – di cui non si sa di dove viene e dove va – al dono, ci insospettisce e muove la nostra ricerca speculativa verso un punto critico ben preciso, ovvero la relazione tra essere e spirito. Mentre per Bruaire lo spirito è hegelianamente la sintesi dell'essere (indeterminato e astratto) e dell'individuo (determinato materialmente) noi preferiamo parlare dello *pneuma* come eccedenza. Lo spirito, infatti, non è semplicemente una sintesi che ingloberebbe tutto nel processo della sua manifestazione senza alcun residuo, ma esso è l'atto di duplice trascendenza, tra espirazione e inspirazione, di una carne e di una materia che persistono e resistono. E tale opposizione relativa si specifica sia in positivo, rendendo possibile la stessa espressione spirituale, sia in negativo a proposito di quei mali contro cui lo spirito ingaggia la sua battaglia. A fronte di questi limiti bruairiani, prodotti dal mai risolto legame con la matrice hegeliana⁴⁰, riteniamo che la categoria di eccesso svolga meglio il nucleo pneumatologico: esso non è immediatamente dono, ma il luogo, il «qui» o «ci», dove l'essere si apre all'altro e a se stesso, si dinamizza. Parlare dello spirito come eccedenza traghetta allora a un discorso sull'essere che tiene conto non solo della realtà, ma anche della possibilità.

Potremmo pertanto correggere l'impianto dell'*Être et l'esprit* dicendo che, proprio perché lo spirito c'è, sarà poi anche possibile, ma non automatico, parlare della realtà come «essere di dono». Del ragionamento del filosofo di Tours, infatti, non rigettiamo tanto l'approdo, quanto il metodo che non rispetta la drammatica apertura dell'essere ad altri esiti. L'assenza di soluzione di continuità logica che noi stiamo criticando è documentata in passaggi come questo:

³⁹ EE, 43-44.

⁴⁰ Cf questo commento alla *Philosophie du corps*: «La prospettiva di Claude Bruaire rimane hegeliana. La relazione del soggetto con il suo corpo è pensata nell'orizzonte della dialettica Spirito-Natura. La soggettività è essenzialmente associata al dinamismo dello spirito inteso come libertà e quindi prima di tutto come negatività» (X. LACROIX, *Il corpo di carne*, EDB, Bologna 1996, 173).

Precisamente, il dono non è né una categoria ontologica tra le altre, né la super determinazione del loro insieme che sarebbe necessario a qualificare la specie «uomo». Esso è, in sinonimia perfetta, l'essere nella sua maniera spirituale d'essere⁴¹.

Tale approccio poi non valorizza l'apertura in avanti dello spirito, ma si concentra esclusivamente sulla conversione o ritorno alla fonte. Questo totalitarismo protologico oblitera ogni escatologia mettendo in crisi la natura stessa della libertà e quindi del concetto dello spirito. Del resto la sinonimia perfetta, evocata nelle parole della citazione, somiglia più a una relazione di univocità che a una vera *analogia spiritui* capace di innescare un rinnovato discorso ontologico.

Ad avvalorare la nostra prospettiva stanno tutte le precisazioni ulteriori, fatte da Bruaire, per chiarire il senso da lui accordato al termine dono. Al fine di custodire la sovrapposibilità tra spirito e dono, infatti, poco rimane del significato etico, sociale e culturale della parola.

Di cosa sta dunque trattando l'ontologia? Affronteremo questa domanda nel prossimo punto con l'intento di comprendere bene l'innegabile portata innovativa della proposta dell'autore.

c) L'essere di dono

Dono piuttosto che causa: questo è il cuore dell'essere di spirito secondo Bruaire. La polarità di questi termini è sicuramente il primo accesso al pensiero dell'*Être et l'esprit* perché ci indica qualcosa che viene ad essere non a partire da un progetto prestabilito (causa formale), non in vista di qualcos'altro (causa finale), non da qualcosa di già esistente materialmente (causa materiale), non da un'azione di fabbricazione (causa efficiente). In fondo Bruaire nomina quest'origine altra «dono», per il suo mistero⁴², per la sua gratuità, per il suo «essere per se stessa». Non si tratta dunque di qualcosa che il bambino ha in più, oltre il suo pacchetto di carne e ossa,

⁴¹ EE, 53.

⁴² Mistero va inteso in senso marceliano, in opposizione al problema oggettivabile. Tale legame è attestato qui: «Cosi disporre di sé rimane indiscernibile da un iniziale e permanente riferimento all'origine sconosciuta, misteriosa – nel senso in cui Gabriel Marcel parlava di un problema che sconfinava sui propri dati [...]. Tanto che la potenza del dono di sé è simultaneamente l'impotenza di dare a se stessi il proprio essere. Non essere la propria origine è la confessione di un *punto cieco* alla mia radice, di un'auto-determinazione che non è autocostitutiva» (EE, 37-38).

ma consiste in quello che lui è. Dono è il nome del suo essere perché per lui dire «è» e dire «dono» hanno lo stesso contenuto.

La nostra ricerca vuole allora chiarire il senso di questo nuovo principio ontologico che – ci teniamo a precisarlo – è ben lontano dal linguaggio comune dello scambio⁴³, perché «il beneficio è identicamente il beneficiario [...] l'offerta è il destinatario [...] il “presente” costituisce ciò che presenta, istituisce nell'essere il suo portatore, fa sostanza spirituale con lui stesso»⁴⁴. E più avanti Bruaire afferma: «atto del fatto del dono, del dono donato a lui stesso»⁴⁵.

Come si evince da queste espressioni sintetiche il luogo del discorso non è sociologico-culturale, ma propriamente metafisico, secondo le categorie dell'atto e della potenza. Siamo portati dunque a pensare al dono nei termini di una *vox media* in cui è contemplata la duplicità delle diatesi, perché «l'essere di dono» dice insieme il suo essere donato a sé, per divenire pienamente sé (adseità), e il riceversi da altri, non essendovi in lui la propria origine.

Raggiungiamo il vertice della speculazione e della concettualità dell'*Être et l'esprit* ritrovando non un'autoposizione in stile fichtiano, ma «un punto cieco»⁴⁶, un'apertura che rimanda all'esser posti da un altro, di cui però si ignorano i contorni precisi. In un passaggio illuminante si dice:

Che nessuna evidenza «naturale», iniziale, innata e immediata, di un Donatore del mio spirito sia proposta con l'offerta del mio essere, tale è tra l'altro l'esclusione necessaria del dono nel suo concetto adeguato, o il corollario negativo della sua affermazione. Poiché *il dono porta con sé l'anonimato della sua origine*, il silenzio del suo atto posizionale, l'assenza del suo Principio. [...] La novità ontologica che è la comparsa di un essere di spirito non è né firmata da un autore identificabile, né marcata come un prodotto tecnico. Ciò che si firma, lo si conserva, in qualche modo, lo si mantiene, non è un dono. Il dono è abbandono di un diritto d'autore o di procreatore. [...] Così l'ontologia non è teologia implicita, essa è desiderio e richiesta di un sapere la cui mediazione sarebbe l'opera del pensiero speculativo⁴⁷.

⁴³ Cf M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002.

⁴⁴ EE, 55.

⁴⁵ EE, 58.

⁴⁶ EE, 38.

⁴⁷ EE, 90-91.

Questa mancanza di evidenza però è dotta⁴⁸, perché nel suo riconoscimento sta l'inizio della nostra conoscenza e della nostra azione etica.

Lo spirito finito sa di non sapere da dove viene. Per questo esso legittimamente pensa, da una parte, di essere dono e, dall'altra, mira, attraverso la mediazione concettuale, alla sua origine nei termini di uno Spirito assoluto e, quindi, di un Dono Assoluto. A proposito di questo passaggio dall'ontologia o antropologia negativa alla teologia positiva riportiamo queste parole dell'autore:

Ripetiamolo: la mediazione speculativa non si appoggia qui su un'intuizione intellettuale senza concetto, ma sull'intuizione intellettuale *del* concetto puro dello spirito: l'assoluto dello spirito non è «per se notus», e la prova è la *mediazione dal concetto all'essere di spirito dell'assoluto*. Dire che lo spirito non è senza la sua manifestazione non è per nulla identificare manifestazione a rivelazione storica. Significa richiamare che *l'Assoluto non è tale se non come assoluto dello spirito* a meno d'essere l'impensato dell'inesprimibile *in sé*, assolutamente⁴⁹.

Dopo la piccola scorribanda fenomenologica pare che Bruaire si sia rintanato un'ennesima volta nel rassicurante ordine del concetto, ma in queste parole c'è un *novum*, rispetto alle trattazioni precedenti, che non possiamo lasciarci sfuggire. La «manifestazione» dello spirito – che certamente non coincide con la sua «rivelazione storica» – è stata effettivamente integrata come momento necessario della conoscenza dell'assoluto. Prima di proseguire nello svolgere questo nodo teologico però, ci preme richiamare il ruolo centrale dell'assoluto⁵⁰ nelle opere di Bruaire. Nella *Philosophie du corps*, ad esempio, egli scrive icasticamente: «Il corpo è compreso come l'assoluto è concepito, anche quando Dio è negato, anche quando ne è annullato il concetto»⁵¹. E così in molti altri passaggi testuali

⁴⁸ Bruaire afferma: «Che lo spirito non debba [la sua esistenza] che allo spirito è, alla lettera, la dotta ignoranza indiscernibile dalla riflessione ipseica, consustanziale alla coscienza di sé» (EE, 90).

⁴⁹ EE, 94.

⁵⁰ In un'intervista a *Radio France* Bruaire dice: «[...] l'assoluto significa quel che è senza condizioni, quel che non suppone nient'altro che se stesso, di conseguenza quel che è principio, principio senza principio. La filosofia cerca proprio il principio che inizia, che spiega, che ordina il resto. Di conseguenza, una figura dell'assoluto, qualunque esso sia, è al principio di ogni pensiero» (C. BRUAIRE, *La force de l'esprit*, Desclée, Paris 1986, 90).

⁵¹ C. BRUAIRE, *Philosophie du corps*, 10.

abbiamo trovato la netta convinzione che un pensiero ateistico non è degno di appartenere alla filosofia.

Eppure, con la svolta dell'*Être et l'esprit*, il rapporto è rovesciato. Il filosofo di Tours stravolge la teologia filosofica perché non si dedica più semplicemente a scovare e a criticare un'idea astratta di assoluto, implicita nei moderni, ma finalmente fa una proposta positiva. Egli riscrive la comprensione del principio teologico a partire dalla pneumatologia; così l'assoluto non è più l'indeterminato o il totalmente altro, ma è rigorosamente spirito e quindi, giocando con le parole, l'altro totalmente ovvero la pienezza creativa dell'alterità possibile⁵². Da qui si spiega anche l'utilizzo massiccio del campo semantico dell'inizio e della generazione per descrivere la realtà pneumatica. Riportiamo a modo di esempio questa descrizione dell'autore rappresentativa di tanti altri luoghi:

L'essere che non è altro che essere, per la prima questione ontologica, si dimostra, in effetti, *assoluta iniziativa* di sé, indicando effettivamente l'assoluto dello spirito, origine assoluta di lui stesso, *essere di libertà in atto*⁵³.

A tale discorso ontoteologico viene dedicata tutta la seconda parte del capolavoro bruairiano. Lì, dopo aver trattato specificamente il concetto di assoluto, si rivedono i classici attributi di Dio (infinito, creatore ed eterno) per poi concentrarsi su una sorta di teologia filosofica trinitaria⁵⁴. Rimandiamo a quelle pagine per uno studio più approfondito della dimensione verticale del dono, mentre ora transitiamo all'altra direttrice orizzontale che innerva l'ontologia. Altrettanto importante, infatti, è il profilo etico dell'«essere di dono» in quanto, dice l'autore: «dono continuato, dall'attivo al passivo, dal passivo all'attivo. Il dono d'essere, l'essere-di-dono, è dono in esigenza di donare»⁵⁵. Come dobbiamo pensare però una siffatta

⁵² Qui non possiamo non richiamare il "Possest" cusaniaco da accostare all'ontologia bruairiana: «[...] il nome "possest", composto di "posse" e "esse" uniti insieme, ha un significato semplice, secondo il tuo concetto umano, capace di condurre il ricercatore, in modo enigmatico, ad una qualche asserzione positiva intorno a Dio: concepisci il potere assoluto come quello che complica ogni potere, al di sopra dell'attività e della passività, al di sopra del poter fare e del poter essere fatto; e concepisci il potere stesso come essere in atto» (N. CUSANO, *Idiota; De possest; Compendium; De apice Theoriae*, Zanichelli, Bologna 1962, 265). Sarebbe interessante una lettura incrociata tra Cusano, Hegel e Bruaire.

⁵³ EE, 117.

⁵⁴ Cf EE, 86-193.

⁵⁵ EE, 63.

esigenza o risposta? Quale tipo di dover essere scaturisce da un essere che non è causato, ma donato a se stesso? Evidentemente, già da questi interrogativi, notiamo la potenzialità di una tale ontologia che, superata la nozione di causa, offre finalmente diritto di cittadinanza alla libertà e, quindi, alla scelta morale. La proposta si fa largo tra varie opzioni e prende questa forma:

Noi siamo di nuovo distratti dalle rappresentazioni dell'avere. E nello stesso modo in cui noi tradiamo il dono con l'immagine della cosa precedentemente trasferita da un proprietario a un altro [...] noi ci contraddiciamo [...] immaginando il debito d'essere nella fatica di onorarsi come una restituzione, una cessione in cambio. Rasentando un tema che sarà decisivo in teologia, nella ricerca metafisica dell'assoluto dello spirito, dobbiamo comprendere l'effusione spirituale come il dono, in risposta, di ciò che *non* si è all'Altro, all'Origine di noi stessi [...]. Pagare il debito che si è, è *donare l'altro*, onorare l'alterità, dare ciò che non si è. Tale è la verità dell'effusione, della diffusione spirituale, costitutiva dell'essere-di-dono nel raccoglimento sostanziale⁵⁶.

Propriamente etico dunque non è quell'agire che dona se stesso, affermazione irricevibile dall'ontologia bruairiana, ma il donare l'altro da sé. Quest'alterità rappresenta le espressioni dello spirito, le sue manifestazioni, i suoi atti, il suo corpo, che non sono il sé, nel senso preciso che non lo esauriscono mai, pur costituendone la condizione di possibilità. Non si tratta allora di restituire o alienare quel che si è ricevuto, ma di obbedire alla profonda logica di uscita e di eccesso che sta nel codice genetico dello spirito. In altri termini dare l'altro, per Bruaire, significa decentrarsi e così divenire veramente se stessi. Anche per questo il paradigma etico dell'*Être et l'esprit* non è l'azione benefica o l'opera di misericordia, ma l'intimità comunionale come emerge da questo estratto:

Senza dubbio lo spirito vuole l'intimità comunionale. Ma la più viva prossimità dei cuori è intima certezza dell'alterità infinita, irriducibile, dell'altro. Dell'altro imprevedibile, libero nel suo essere, inassimilabile, nella sua particolarità sostanziale. Dell'altro identico a lui stesso, nella sua singolare ipseità, nel suo inalterabile essere-a-sé. Identità sussistente nella perfetta misura in cui l'essere che gli è donato d'essere non può, e questo è il senso univoco del dono, essere ripreso, alterato, diminuito, cambiato: il dono è come l'esse-

⁵⁶ EE, 61.

re perché è l'essere eminentemente, l'essere di spirito, tutto o niente, tutto o niente da lui *stesso*⁵⁷.

Nella sopracitata valorizzazione della relazione d'intimità non facciamo fatica a leggere un riflesso biografico dell'autore ovvero la sua polemica contro quel cattolicesimo sociale francese d'ispirazione marxista che puntava esclusivamente all'azione politica e sociale. L'esperienza cristiana militante di Bruaire invece s'incentrava soprattutto intorno alla preghiera e, in particolare, all'adorazione eucaristica presso la chiesa del Sacro Cuore a Montmartre⁵⁸.

Nonostante tali note appartengano a un territorio extra-filosofico, esse non sono del tutto fuori contesto, perché ci riportano alla fibra reale del pensiero bruairiano e a quello che abbiamo chiamato il suo stile apologetico. Si tratta allora di tornare di nuovo su questo tema poiché l'ontologia cambia radicalmente la modalità della difesa della fede e di Dio. Non è più attaccando e destrutturando logicamente l'avversario che emerge la verità e la plausibilità di una visione cristiana della vita, ma riconoscendo la positività della contingenza antropologica. Se quest'ultima è letta dagli esistenzialisti come anticamera del nulla e porta alla disperazione, per il filosofo di Tours essa è profezia di un fatto, il dono d'origine, e di un atto, il pieno ritorno a tale dono. Emblematico è il seguente passaggio:

A forza tuttavia di dissertare sul tema della morte, la letteratura esistenzialista ha logorato e banalizzato il tema [...]. Ma quella non è la carne viva di una ferita mortale del mio essere se non per una contraddizione immediatamente insuperabile, dalla compresenza antitetica nella tessitura della mia coscienza, della forza invincibile del mio modo spirituale di esistere: in un contrappunto lancinante all'«essere-per-la morte», sussiste nella sua sfida irriducibile l'affermazione che Spinoza ha fatto risuonare: *experimur nos aeternos esse*. Il manifesto spirituale dello spirito alla sua coscienza intima è, indissociabilmente, l'uno e l'altro⁵⁹.

Suggestiva questa visione dell'esistenza dove, da un lato, è confermato l'«essere per la morte» heideggeriano e, dall'altro, è posto il «*nos experimur aeternos esse*» spinoziano. Il segreto della riuscita di un'apologetica ontologica rispetto a quella del *Droit de Dieu*, a nostro giudizio, consi-

⁵⁷ EE, 63.

⁵⁸ Cf S. PRUVOT, *Monseigneur Charles aumônier de la Sorbonne*, Editions du Cerf, Paris 2002.

⁵⁹ EE, 41.

ste proprio nel non fuggire sbrigativamente al teologico, ma nel rimanere nella tensione tra questi due poli antitetici, mortalità ed eternità, senza censurarne nessuno. Se ammettiamo tranquillamente che la suddetta dichiarazione di una sintesi impossibile non sia più una prospettiva hegeliana – essa anzi richiederebbe un suo smantellamento, mai avvenuto del tutto nelle opere del discepolo di Fessard⁶⁰ – ci sembra però che una tale interpretazione discenda legittimamente dalle precedenti intuizioni pneumatologiche e dalla loro declinazione in un'ontologia del dono.

In ogni caso riconosciamo che l'«essere di dono» bruairiano sta nel mezzo tra la vita e la morte, tra l'infinito e il limite, tra il bisogno e il desiderio. Nel testo citato la direzione del pensiero di Bruaire è chiara e rifiuta l'interpretazione della contingenza come una «ferita mortale», dove la critica verte sull'aggettivo finale e non sul sostantivo.

Andando oltre il nostro autore, potremmo allora osare considerando invece l'esistenza nei termini di una «ferita vitale». Il dolore dello spirito indubbiamente c'è, ma non è solo quello sterile del male, della perdita e della morte. Le esperienze più originarie del concepimento, della nascita, della maturazione psico-fisica potrebbero essere rilette attraverso questa nuova chiave interpretativa della sofferenza feconda. Sosteniamo che Bruaire ha aperto la strada a un lavoro che può continuare dopo di lui e che, a nostro modesto parere, lui stesso avrebbe intrapreso se la morte non l'avesse bloccato così prematuramente. Che cosa significherebbe infatti rileggere la logica dell'esistenza, la filosofia del corpo e la ragione politica attraverso i nuovi guadagni dell'ontologia?

Lasciando al futuro un'immaginazione creativa così attraente e impegnativa, torniamo alla categoria sintetica dell'apologetica per precipitare su una necessaria conclusione del cantiere che abbiamo aperto: possiamo

⁶⁰ Con questo epiteto richiamiamo il maestro gesuita che ha mediato al Nostro la conoscenza di Hegel. Cf: «[Bruaire] Aveva diretto anche, per alcuni anni, la Collezione *L'athéisme interrogé* per Desclée. Più recentemente nel suo ambito universitario, di cui sconvolgeva le abitudini, aveva lanciato un ciclo di studi e di giornate consacrate alla filosofia francese del diciannovesimo secolo. Voleva valorizzare degli autori non sufficientemente conosciuti come Ravaisson. Contava di prolungare la ricerca fino al ventesimo secolo e di consacrare un posto importante al Padre Gaston Fessard il solo maestro che egli si riconosce con Gabriel Marcel [...]» (X. TILLIETTE, «In Memoriam. Claude Bruaire 1932-1986», 239. La traduzione è nostra).

dire che la svolta dell'*Être et l'esprit* consiste nel passaggio a un atteggiamento che non nega la ferita dell'esistenza e la domanda filosofica, ma le interpreta come segno e traccia di una sovrabbondanza, di un destino di eternità nascosto nelle pieghe delle nostre fragilità. In questo senso la filosofia del dono non è solo un pensiero difficile e rigoroso, ma un linguaggio performativo che fa ciò che dice, perché porta speranza ed è capace di aprire cammini di intelligenza che rinnovano la tradizione filosofica contemporanea, altrimenti condannata a estenuarsi nella logica e nell'analisi.

IV. APERTURE DELLA RICERCA

Attraverso questo numero limitato di pagine abbiamo già intuito, seppur schematicamente, qual sia l'entità del dono di Bruaire. Vogliamo ora concludere l'esplorazione, da un lato, richiamando il suo punto d'arrivo e, dall'altro, segnalando i percorsi possibili più promettenti.

Se dovessimo descrivere il panorama che scorgiamo dalla sommità della nostra lettura interpretativa, diremmo così: il cuore contenutistico della metafisica bruairiana non è altro se non quell'interpretazione del metodo riflessivo il quale, lungi dal chiudere hegelianamente il cerchio del pensare, lo lascia costantemente aperto rilanciandolo a nuovi orizzonti. Così Bruaire non appare più il caso isolato di una metafisica di vecchia maniera o, ancor peggio, un esempio di razionalismo cristiano⁶¹, ma è inserito in un alveo più ampio, con ascendenti degni di nota e illustri discendenti. Dietro a Bruaire, infatti, non vi è solo lo Hegel di Fessard, ma anche Schelling⁶²,

⁶¹ Cf questo passaggio: «Bruaire era troppo trattenuto dall'idea marceliana di mistero e dalla specificità del "linguaggio a Dio" della fede per seguire fin là [ovvero fino al razionalismo di Hegel] un autore ammirato» (X. TILLIETTE, «Le rationalisme chrétien de Claude Bruaire», *Les Etudes philosophiques* 39/3 [1988] 316. La traduzione è nostra).

⁶² Cf C. LAVAUD, «Esprit et Liberté: La double référence à Hegel et à Schelling dans la pensée de Claude Bruaire», *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001) 107-118.

Ravaisson⁶³, Blondel⁶⁴, Marcel⁶⁵ e nella sua posterità non possiamo non citare J.L. Marion⁶⁶, uno dei filosofi francesi contemporanei più ascoltati.

Data questa lettura complessiva, vorremmo ora segnalare anche delle piste che si sono aperte nella trattazione e che già sporgono su elaborazioni post-bruairiane.

Il primo sentiero da segnalare è legato al ruolo dell'alterità. Quest'ultima è una categoria decisiva nel processo di definizione dello spirito e appare sempre in dialettica con l'essere, nella duplice accezione fisica e logica. Abbiamo, infatti, riscontrato, da una parte, come non si possa trattare l'ontologia nei termini di una forma concettuale monolitica e, dall'altra, come sia inadeguato anche il determinismo scienziata. Insomma c'è sempre dell'altro nell'essere, nel senso che c'è spazio, relazione, azione e passione. Questo, per Bruaire, non significa il relativismo dei significati, ma la loro intima connessione tanto da permettere di passare, con tranquillità, dallo spirito finito allo Spirito Assoluto: l'uno anzi è compreso come immagine dell'altro, «immagine secondo i tre sensi congiunti del termine: un essere, un essere altro, un essere dove è donata la replica, la somiglianza, in libera figura di libertà»⁶⁷. Questo tema purtroppo è solo accennato nell'*Être et l'esprit* e, a nostro giudizio, si potrebbe proseguirne l'elaborazione attraverso lo studio dell'analogia aristotelica e tommasiana.

⁶³ Cf questo studio: «[...] il desiderio potrebbe misteriosamente essere definito come "l'amore che possiede e desidera nello stesso tempo"; questa formula è di Ravaisson, ma come non riconoscere negli scritti di Bruaire una traccia ravaissoniana? [...]» (D. LEDUC-FAYETTE, «Désir et destin», *Les Etudes philosophiques* 39/3 [1988] 297. La traduzione è nostra).

⁶⁴ Cf C. BRUAIRE, «Le droit du concept chez Blondel et Bergson», in *Journée d'étude des 9 et 10 novembre 1974: Blondel, Bergson, Maritain, Loisy*, Louvain 1977, 31-38. Faccio notare poi come l'inizio dell'*Affirmation de Dieu* sia quasi un plagio dell'*ouverture* dell'*Action* di Blondel: «Sì o no, l'affermazione di Dio, supponendo che essa sia possibile e che si imponga, porta un senso alla nostra vita? Ha un valore, un'importanza, porta gioia, luce, speranza?» (C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu*, 9).

⁶⁵ Su Marcel cf questa testimonianza: «La mia prima lettura del *Journal métaphysique* si situa nel momento in cui cominciamo lo studio della filosofia della religione di Hegel. Non provavo alcun disagio a passare dall'uno all'altro, a dispetto di tutte le differenze che sappiamo. Il fatto è che c'era nell'uno come nell'altro un rifiuto di dare credito a quest'affermazione generale: la fede comincia dove si arresta la ragione» (C. BRUAIRE, «Une lecture du *Journal métaphysique*», *Revue de métaphysique et de morale* 79 [1974] 343).

⁶⁶ Cf J.L. MARION, *Dio senza l'essere*, Jaca Book, Milano 1987, 177; 238.

⁶⁷ EE, 141.

Una tale relazione logica e ontologica esprime, infatti, l'unità nella pluralità, o, ancora meglio, un'unità che diversifica in modo ordinato, spiegando la molteplicità come tensione alla comunione universale⁶⁸.

Un secondo spunto post-bruairiano procede dall'indagine del legame tra spirito e *logos*. Nella dimensione pneumatica, infatti, l'essere si eleva nel concetto e si apre al dialogo. E qui Bruaire pone la grande alternativa tra le filosofie del concetto (Platone e Hegel) e quelle del giudizio (Aristotele e Kant). Siamo davanti a un bivio sempre attuale che oggi è riproposto a proposito di due visioni del linguaggio, la prima che fa capo alla scienza più rigorosa e protocollare (primo Wittgenstein, Carnap e il circolo di Vienna) e la seconda più attenta al processo della comunicazione e all'ermeneutica (il secondo Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricoeur)⁶⁹. In tal senso l'ontologia dello spirito di Bruaire, liberata da alcune rigidità apologetiche, può rappresentare un tentativo di fondazione critica e offrire spunti innovativi e correttivi a certe derive in entrambi i sensi. Il cammino del filosofo di Tours, infatti, ha il merito singolare di dare consistenza ontologica al linguaggio radicandolo nella pneumatologia. A fronte di una così potente sottolineatura dello spirituale rimangono tuttavia, a nostro giudizio, alcuni punti oscuri: la ferita del corpo, della materia che mal sopporta la sintesi totale; o la ferita della ragione che disdegna il caos della vita, le regressioni dell'inconscio, l'interruzione della morte, il non-senso. Lo spirito può, infatti, superare il dualismo, dare vastità, profondità, fondamento⁷⁰ alla filosofia contemporanea del linguaggio, ma la dualità tra anima e corpo, senso e non-senso, bene e male appare invalicabile. Questo non significa che la via pneumatologica sia un abbaglio, ma che essa fa segno a un'apertura ulteriore, a una possibilità maggiore.

L'insoddisfazione dello spirito che rilancia infinitamente la riflessione quindi è sana e conduce ad interrogarsi sul termine della sua estasi. Che cosa invoca lo spirito finito ri-tornando sempre in sé dopo aver incontrato il mondo? Qual è il termine della sua trascendenza parimenti esteriore e interiore? Lo spirito, secondo il filosofo francese, non cerca altro che l'Assoluto, dentro il fenomeno e oltre il fenomeno, essendo lui stesso eccedente i suoi incontri e le sue manifestazioni. L'ultimo itinerario post-

⁶⁸ Cf P. GILBERT, *La pazienza d'essere*, GBP, Roma 2015, 111-131.

⁶⁹ Per una mappa della filosofia contemporanea cf G. SANS, *Al crocevia della filosofia contemporanea*, GBP, Roma 2015.

⁷⁰ Cf M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

bruaiano verte allora sulla conoscenza e nominabilità di questo Assoluto del desiderio e, quindi, sulla possibilità di un linguaggio filosofico su Dio. L'ontologia ha avuto senz'altro il merito di superare il rapporto causale, ma è possibile elaborare ulteriormente il discorso. Se accettiamo la nozione di essere come dono, infatti, si rivela inadeguata persino la categoria di fondamento, inteso come qualcosa senza di cui non potremmo essere e agire.

La dotta ignoranza del «sapere di non sapere da dove veniamo» ci insegna, infatti, che al principio non vi è né una replica in serie – siamo individui unici – né una distribuzione quantitativa di essere. Se dell'origine o di Dio si vuole parlare, occorrerà allora pensare a un Assoluto dello spirito, privo delle nostre ambiguità e oltre le nostre dicotomie tra *in se* e *ad aliud*. Pensare il Principio significherà allora pensare il Dono totale a cui noi tendiamo senza poterlo realizzare, a cui noi somigliamo senza esserne ripresentazioni, dono che ci fa essere senza alcun altro destino che l'essere quel che siamo.

11 novembre 2016

DAVIDE GALIMBERTI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inf. (VA)