

“EL SER Y EL ESPÍRITU” O LA ONTOLOGÍA COMO DONACIÓN

(A PROPÓSITO DE LA TRADUCCIÓN DE UNA OBRA DE CLAUDE BRUAIRE)

ANTONIO LÓPEZ TRIANA
BOSTON COLLEGE
USA

¿Es la metafísica un camino transitable, que todavía merece la pena recorrer, o es un tipo de saber que ya no puede dar más de sí? El filósofo francés Claude Bruaire (1932-1986) sostiene que el valor de la filosofía estriba en su capacidad de afrontar la cuestión del ser en cuanto tal. A pesar de que una embolia pulmonar puso fin a su vida cuando sólo tenía 54 años, Claude Bruaire consiguió elaborar una metafísica penetrante y no formalista.

Como tendremos ocasión de ver, el pensamiento de Claude Bruaire se encuentra íntimamente ligado a la teología cristiana. La tarea de la filosofía es, según Bruaire, responder a la pregunta: ¿qué es el absoluto? Contestar esta pregunta supone descubrir que es prerrogativa divina el poder ser y el poder manifestarse. Dios, el absoluto, se dice en la historia y revela en Jesucristo que es puro don: don de sí a sí mismo y don de sí fuera de sí mismo. Según Bruaire, la elaboración de una antropología existencial es un modo válido para afirmar la existencia de un Dios sin el que la vida huma sería inexplicable. Esta antropología sistemática, que se desgrana en los tres momentos de Lógica, Naturaleza y Espíritu, desemboca en una metafísica, bautizada con el nombre de *ontodología*. La metafísica del don es rica no sólo para revitalizar la filosofía sino también para confirmar la inteligibilidad y universalidad de la verdad revelada en Jesucristo¹.

¹ *Fides et ratio*, n. 77 y n. 33. O. González de Cardedal cita a Claude Bruaire como uno de los representantes más significativos del pensamiento filosófico contemporáneo: “El mejor pen-

El ser y el espíritu, que ahora se encuentra disponible en castellano, recoge algunas de las reflexiones más significativas del filósofo parisino². En este artículo se intentará presentar la que, a nuestro juicio, es la intuición fundamental del libro: no se puede pensar el ser sin el espíritu y ambos han de concebirse en términos de donación: *esse spirituale et donum convertuntur*, el ser-del-espíritu es don (86).

I. RESCATAR EL SER COMO ESPÍRITU FRENTE A SU REDUCCIÓN A APARIENCIA

Sostiene Bruaire que la pregunta metafísica nace de la continua sorpresa por la presencia de lo que está delante, por lo *otro* y no de la constatación de que aquello que es podría no ser³. Es la diversidad de lo otro, la diferencia

samiento filosófico y teológico contemporáneo avanza en la dirección de fundar una ontología desde el primer fundamento de lo real. No hay otro fundamento de lo creado que el fundamento del increado creador" (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo* [Salamanca 1997] 511). "L'idée-force de Bruaire est qu'il y a une nécessité intrinsèque de l'autodétermination de l'Absolu, qui fait que l'Absolu métaphysique au point de départ est identique, sans rupture et sans hiatus, au Dieu révélé du christianisme. Peu de métaphysiques sont ainsi d'un seul tenant, d'une seule fibre" (X. TILLIETTE, "La théologie philosophique de Claude Bruaire": *Gregorianum* 74 [1993] n. 4, 689). Para una ulterior evaluación de la metafísica de Bruaire véase: R. KÜHN, *Französische Reflektions und Geistesphilosophie. Profile und Analysen* (Frankfurt 1993); ID., "Bedürfnis und Vorstellungsdestruktion. Phänomenologie des Bedürfnis auf dem Hintergrund der Seinsgabe bei M. Heidegger, S. Weil und C. Bruaire": *Gregorianum* 76 (1995) n. 2, 323-342; X. TILLIETTE, "In Memoriam. Claude Bruaire 1932-1986": *Giornale di metafisica* NS 9 (1987) 689-709; N. INCARDONA, "L'Ontologie di Claude Bruaire," *Giornale di metafisica* NS 6 (1984) 397-410; P. GILBERT, "L'acte d'être: un don": *Science et esprit* 61 (1989) 265-286.

² CL. BRUAIRE, *El ser y el espíritu* (Madrid 1999; ed. orig.: *L'être et l'esprit* [Paris 1983]). El estilo de Bruaire, con un lenguaje propio, abrupto y abstracto plantea serias dificultades para una traducción digna. Eduardo Ruiz Jarén realiza un esfuerzo encomiable consiguiendo un resultado aceptable. Se encuentran sin embargo algunos errores, especialmente allí donde el francés parece más cercano al español, que dificultan la comprensión del texto. El prefacio de Denise Leduc-Fayette es una buena introducción al pensamiento de Cl. Bruaire. En el texto se encontrarán entre paréntesis las páginas referentes a *El ser y el espíritu*. En nota sus obras se citarán del modo siguiente: AD: *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence* (Paris 1964); LR: *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris 1964); PC: *Philosophie du corps* (Paris 1968); SQ: *Schelling ou la quête du secret de l'être* (Paris 1970); DD: *Le droit de Dieu* (Paris 1974); RP: *La raison politique* (Paris 1974); EM: *Une éthique pour la médecine* (Paris 1978); PM: *Pour la métaphysique* (Paris 1980); D: *La dialectique* (Paris 1985); FE: *La force de l'esprit. Entretiens avec Emmanuel Hirsch* (Paris 1986); SE: *El ser y el espíritu*.

³ PM, 1-9; SE, 57-67.

que provoca la alteridad, la que genera el continuo asombro deseoso de conocer. El encuentro con lo que al aparecer se impone sorprende y, al ser diverso de uno mismo, rompe todo hábito, expectativa o idea preconcebida. En el caso hipotético en el que uno fuera dejado a sí mismo, sólo se buscaría lo que es semejante dado que el hombre sólo es capaz de generar lo que es como él. En realidad, el nacimiento de la conciencia humana coincide con el acontecimiento del encuentro con la alteridad que nunca es percibida, al menos desde el punto de vista ontológico y antropológico, como el límite que amenaza una codiciada autonomía⁴. El encuentro con la alteridad irreducible e insuprimible produce un doble efecto. Por un lado, permite descubrir la alteridad de uno mismo puesto que muestra al ser humano que no pertenece al mismo orden que el resto de los seres, es inasimilable a ellos⁵. Por otro lado, la alteridad incrementa la espera del "otro", purificando de este modo todo prejuicio que uno se había formulado.

La alteridad misma es, nos dice Bruaire, la que nos lleva al ser. Ella no sólo conduce al ser en sí mismo, sino también al ser de la propia existencia. La alteridad introduce la exigencia de conocer ontológicamente sin reducirse a la fenomenalidad de lo aparente, puesto que lo que aparece manifiesta siempre que *es y lo que es*.

Sin embargo, hoy en día nos encontramos con que el ser se ha reducido a lo aparente. Como decía Sartre en las primeras páginas del *Ser y la nada*, la filosofía ha progresado enormemente desde que redujo el ser a sus manifestaciones externas⁶. A juicio de nuestro autor, gran parte de la complicada situación en la que se encuentra la metafísica se debe a la división entre fenómeno y noúmeno. Esta dicotomía, asumida sistemáticamente, ha desembocado en un vaciamiento de la profundidad ontológica del ser-otro⁷.

⁴ SE, 60. Sobre la importancia de mantenerse en esta posición, véase su análisis de las tres metamorfosis que Nietzsche propone en *Also sprach Zarathustra* en RP, 259-263.

⁵ "El orden del espíritu (humano) es inconmensurable a la vida natural que él exalta y transgrede infinitamente, del mismo modo que hace estallar los marcos rígidos de la lógica de las cosas. Su ser, su destino, su misterio originario realizan la alteridad radical de la vida humana" (SE, 36). Para descubrir las implicaciones de la alteridad en la percepción del ser-corpóreo del hombre cf. PC; J-F. MARQUET, "Corps et subjectivité chez Claude Bruaire": *Revue philosophique* 1 (1990) 71-78; X. TILLIETTE, "In Memoriam. Claude Bruaire 1932-1986", a. c., 691-712; Id. "La philosophie et l'absolu": *Revue philosophique* (1990) 79-87.

⁶ J. P. SARTRE, *El ser y la nada* (Madrid 1984) 15.

⁷ "L'être nouménal, l'intelligible hors intuition sensible, est déclaré intelligible. Telle est la leçon générale de la Critique. Et les termes sont l'index d'une précision capitale: la métaphysique est faux problème dans l'exacte mesure où elle prétendait être connaissance "nouménologique",

La búsqueda del ser, que en la metafísica clásica implicaba la pregunta por la verdad, se ha convertido en la búsqueda por el "sentido". De este modo la hermenéutica ha ocupado el lugar de la ontología, y la pregunta por el sentido, formulada sin un criterio adecuado, se ha transformado en la afirmación del relativismo⁸. Bruaire, ante la constatación de que el estupor ha sido reemplazado por la sospecha, propone la metafísica como *memoria* del ser, memoria de la presencia del ser en su doble juego de manifestación y profundidad⁹.

No basta rescatar el ser del olvido en el que ha sido relegado. Según nuestro autor, la reducción del ser a su mera manifestación fenomenológica se debe a la desaparición de la idea de espíritu. "O la naturaleza del ser es espiritual, o bien no es más que un juego de apariencia"¹⁰. Sin el espíritu, el ser es percibido formal y a-históricamente y la metafísica misma se descompone (86). Sólo cuenta lo que se puede tasar, medir, observar¹¹. Lo 'concreto' y la técnica han ocultado el ser y han vuelto rígido el espíritu. Desde el punto de vista antropológico las consecuencias del olvido del espíritu van desde la desaparición de la obligación ética a la irrelevancia de la religión para la existencia humana¹². "No hay ya educador, sino anónimos indicadores, no hay ya maestro, sino adaptadores, no hay médicos sino veterinarios de nuestra especie, no hay ya políticos sino gestores, no hay ya sacerdotes sino reivindicadores de la distribución u organizadores del tiempo libre" (38). Puesto que, según Bruaire, el ser no se puede entender sin el espíritu, es necesario recuperar y aclarar su dimensión espiritual.

connaissance de l'être d'esprit" (CL. BRUAIRE, "Problème de la métaphysique et 'conversion'": *Archivio di filosofia* 51 [1983] 121).

⁸ Sobre el problema del criterio y hermenéutica véase el interesante prefacio DE B. R. WACHTERHAUSER, "Is There Truth After Interpretation?", en B. R. WACHTERHAUSER (ed.), *Hermeneutics and Truth* (Evanston, Il, 1994) 1-24.

⁹ PM, 71-85.116-126. 182-190. CL. BRUAIRE, "Réminiscence du concept et mémoire de la révélation", en *Pour une philosophie chrétienne* (Namur 1983) 137-153.

¹⁰ FE, 116.

¹¹ CL. BRUAIRE, "Pour une ontologie de l'esprit", en *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. v. 1 (Bruxelles 1976) 63-70.

¹² En Bruaire, como en M. Blondel, la pregunta sobre la existencia de Dios nunca se encuentra separada de su pertinencia a la existencia humana: "Oui ou non, l'affirmation de Dieu, à supposer qu'elle soit possible et qu'elle s'impose, apporte-t-elle un sens à notre vie? A-t-elle du prix, de la portée, apporte-t-elle de la joie, de la lumière, de l'espérance? C'est toujours la même question posée au départ". AD, 9. Cf. M. BLONDEL, *L'Action* (1893; Paris 1993) viii; F. KAPLAN, "Le Dieu de Claude Bruaire": *Revue philosophique* 1 (1990) 35-45; X. TILLITTE, "La philosophie et l'absolu", a. c.

La intuición sobre la pertinencia ontológica del espíritu, que ocupa un puesto central dentro del pensamiento de Bruaire, nace de la “suscitación” del cristianismo y de la filosofía de Hegel. Con los términos “suscitación cristiana de la filosofía” y “suscitación teológica del pensamiento libre” Bruaire sintetiza la relación entre filosofía y teología¹³. Blondel y Hegel son dos ejemplos que él tiene especialmente en cuenta, sin identificarse con ellos. La revelación de Dios en Jesucristo manifiesta la plenitud de la verdad y se erige en defensora de la razón, de “toda la razón” y no de la “sola razón” ilustrada. Por otro lado, la filosofía, sin confundirse con la teología como sucede en Hegel, libera a esta última ayudándola a expresar el contenido de la revelación¹⁴.

En la manifestación del Verbo en la carne se aprende que la conjunción inseparable entre espíritu y libertad fundan el sentido y el saber del ser. La suscitación del cristianismo es, pues, el descubrimiento de que el ser estaría abocado a la muerte y las cosas a la nada si no estuviera habitado por el espíritu, gracias al cual el ser se descubre como absoluta libertad. Aunque el pensamiento cristiano es maestro por excelencia en la percepción del espíritu, también es cierto que, aun queriéndolo, no ha sabido, en último término, descubrir la unidad entre ser y espíritu y ha sido incapaz de reanimar especulativamente la ontología¹⁵. Volver a Hegel puede ser útil para promover la investigación ontológica, puesto que, a diferencia de la mayoría de los pensadores cristianos que se han ocupado excesivamente de la lógica y de la filosofía de la naturaleza, el idealismo alemán -especialmente el hegeliano- se ha opuesto a esta desviación del pensamiento cristiano, si bien fue incapaz de aprovechar adecuadamente las riquezas del cristianismo. La ventaja del idealismo alemán es la de poder reanimar la ontología, su desventaja es la de carecer de lo que el cristianismo provee (e.g., los temas de la sobreabundancia, la gracia y la gloria).

Esta combinación de las intuiciones de Hegel y el cristianismo no nos puede hacer pensar que Bruaire esté intentando conciliar la teología con la

¹³ Uno de los lugares donde se trata este argumento con más amplitud es la tercera parte de PM, dedicada a las “suscitaciones cristianas de la filosofía”, 131-177. Véase también RP 224-225; X. TILLIETTE, “Le rationalisme chrétien de Claude Bruaire”: *Les études philosophiques* 3 (1988) 315-322; ID., “La théologie philosophique de Claude Bruaire”, *a. c.*, 704-708. J. L. VIEILLARD-BARON, “La notion d'esprit dans la philosophie chrétienne de Claude Bruaire”: *Les études philosophiques* 3 (1988) 301-308.

¹⁴ LR, 13.

¹⁵ CL. BRUAIRE, “Pour une ontologie de l'esprit”, *a. c.*, 67.

filosofía hegeliana, corrigiendo los errores de esta última mediante los temas que aquélla ofrece. Tampoco se puede pensar que Bruaire, como Hegel, transforme la teología en filosofía. Bruaire sólo reconoció dos maestros: Gaston Fessard y Gabriel Marcel¹⁶. En el origen del interés por la ontología se encuentra Hegel, pero, como veremos un poco más adelante, la percepción del ser que ambos tienen es muy distinta. Hegel es el punto de partida pero no es la fuente del pensamiento bruaireiano¹⁷.

El ser y el espíritu es el intento de recuperar la unidad olvidada, o censurada, entre el ser y el espíritu y de proponer toda su riqueza. Dado que lo más lejano de toda reflexión metafísica que se precie es la cuestión del espíritu, Bruaire inaugura su obra preguntándose qué es el espíritu: “*Si el espíritu no tiene ser, ¿qué será entonces?*” (36).

II. EL ESPÍRITU DEL SER HUMANO

Bruaire ha elaborado una antropología sistemática cuyo objetivo es responder a la siguiente pregunta: ¿cómo la concepción adecuada del absoluto puede fundar la existencia humana, la propia corporalidad con su destino último y la relación de los hombres entre sí? Siguiendo el esquema hegeliano de Lógica, Naturaleza y Espíritu, Bruaire elabora una filosofía de la lógica de la existencia, una filosofía del cuerpo y una filosofía política. Como afirma en repetidas ocasiones, esta antropología necesita de una ontología si se quiere pensar adecuadamente¹⁸. Preguntarse con seriedad sobre la propia existen-

¹⁶ “J’ai eu la chance, la grâce, d’avoir eu pour seuls maîtres, Gabriel Marcel et Gaston Fessard.” (CL. BRUAIRE, “Compte Rendu de Gabriel Marcel-Gaston Fessard, Correspondence”: *Archives de philosophie* 49 [1986] 497).

¹⁷ A. CHAPPELLE, “L’itinéraire philosophique de Claude Bruaire: de Hegel à la métaphysique”: *Revue philosophique* 1 (1990) 5. Dado que en esta sede no podemos profundizar como querríamos en la relación entre Hegel y Bruaire, sugerimos remitirse a: AA, 21 (Si uno de los puntos de desacuerdo entre Bruaire y Hegel es que el último proyecta la lógica divina en la humana, AA puede ser leído como una respuesta sistemática a este autor a quien Bruaire debe tanto). LR, 179-183; SE, 182-205; D, 107. “Hegel et le problème de la théologie”, en *Hegel et la théologie contemporaine. L’absolu dans l’histoire?* (Neuchâtel-Paris 1977) 94-98; “Hegel et l’athéisme contemporain”: *Revue internationale de philosophie* 91 (1970) 72-80; “Hegel”, en *Encyclopaedia Universalis* (1979) 276-279; J. BRUN, “La pensée de Hegel selon Claude Bruaire”: *Les études philosophiques* 3 (1988) 309-313; A. CHAPPELLE, a. c., 5-12; ID., “Présence de Hegel en France: G. Fessard et Cl. Bruaire”: *Revue philosophique* 1 (1990) 13-26.

¹⁸ “Mais la philosophie ne s’avance pas sur la voie anthropologique sans s’engager, à frais nouveaux, abouchée à l’héritage de son histoire, à la reconstitution d’une ontologie. Elle ne le

cia requiere pensar a fondo la cuestión metafísica del propio origen y del propio destino. La reflexión sobre el propio ser pone de manifiesto que uno no es su propio origen y que este no ser causa de sí mismo conlleva la ignorancia del propio destino. Este descubrimiento exige pensar adecuadamente el ser; ello permitirá fundar la lógica de la existencia humana, la corporeidad del hombre y sus relaciones con los otros seres humanos. Dado que la antropología abre a la metafísica, el primer paso para afrontar la cuestión sobre “el ser que no es más que espíritu, es el ser que no es sino ser” conviene empezar por el ser del espíritu *humano* (30). La comprensión del ser en cuanto espíritu debe, en primer lugar, entender el ser del espíritu humano y, después, el ser del espíritu absoluto.

Ahora bien, ¿por dónde comenzar si parece que este concepto menta algo “indeterminado” y “ausente”? Las *preguntas espirituales* del ser humano por lo *otro*—que superan las meras necesidades biológicas y que darán origen a las demás preguntas, incluida la pregunta por el saber— muestran que el espíritu existe¹⁹. ¿Cómo pensarlo? Bruaire propone una reflexión epistemológica sobre la que se puede apoyar el discurso ontológico-antropológico de la naturaleza y la existencia del espíritu. Bruaire sostiene que primero hay que determinar qué se entiende por el *concepto* de espíritu y después mostrar su existencia.

Dado que para Bruaire el concepto necesario es el único dato inteligible y que para ser necesario ha de reconducir al ser, sólo una semántica del concepto de “espíritu” mostrará que éste es indeducible y necesario²⁰. Ésta permitirá ver que la necesidad del concepto nace de la unidad dual de los dos términos que el término espíritu traduce: *nous* (mens) y *pneuma* (spiritus).

peut, dès lors que s'exerce sa réflexion nécessaire sur l'origine des aventures où l'homme risque l'esprit pour dominer son monde. Car cette réflexion remet en cause les postulats de l'humanisme en revivifiant l'interrogation métaphysique. Tout le poids d'une histoire vient révoquer l'absurdité d'une volonté d'être son propre principe et sa propre fin, de miner le divin dans l'obsession d'apparaître sa propre Origine absolue." ("Primat de l'économie et chances de la philosophie": *Les études philosophiques* 3 [1977] 266). Cf. AD, 168; PC, 180-181; DD, 130; RP, 9; PM, 233-286; SE, 29-20, 72, etc.

¹⁹ Sobre las “demandas espirituales” véase también PM, 243-252; SE, 94.

²⁰ “El concepto mismo no existe sino en nuestra reconducción al ser, en su indefectible identidad de la que él reserva y preserva en su inteligibilidad propia la luz inteligible. Ontológico, el lenguaje conceptual se dice a sí mismo y a su otro, al ser con quien permanece emparentado, consustancial, preconformado incluso cuando aquello que expresa escapa, se oculta, se busca en la realidad fenoménica. En su difícil soledad es el guardián del ser y demanda su presencia. Si hay una presuposición obligada del pensamiento filosófico, ésta es la necesaria orientación del concepto al ser por intimidad originaria del uno al otro” (SE 45).

Nous es signo de lo inteligible y de su inteligencia. Inteligencia noética ordenada a la intuición intelectual que el lenguaje conceptual ofrece de sí mismo y de lo que él dice. *Pneuma* o *spiritus* significa la animación de la vida en el viviente, un ritmo de interioridad y exterioridad, concentración y expansión (46). Los dos van unidos puesto que, como muestra el lenguaje en cuanto lugar de la expresión por excelencia, la inteligibilidad (*nous*) no se puede separar del acto de conocer, el cual es un acto de inspiración y expiración, sístole y diástole (*pneuma*)²¹. La unidad de estos dos términos implica que, por un lado, el espíritu no pueda separarse de la materia en la que aparece y que, por otro, se ocupe siempre de su ser y del ser en general.

El concepto de “espíritu”, dice Bruaire, invita a buscar la presencia de aquello en lo que él hace pensar, el ser del espíritu personal. El hecho de que la necesidad conceptual del espíritu entraña el ser se percibe al corregir el equívoco de una habitual interpretación del “yo” como sustancia, en la que el ser se identifica con sus operaciones. “Yo soy *sustancialmente* otro e infinitamente más; soy lo que es el ser de mi espíritu, yo mismo” (55). El ser del espíritu humano no coincide ni con su expresión, ni con su libertad, ni con su deseo. Hablar del “espíritu”, y no de alma, permite aferrar la *haecceidad* del hombre sin caer en el mutismo de la individualidad ni en el universalismo incapaz de individualizarse. El concepto espíritu entreabre, pues, a la singularidad personal del ser humano.

Una vez determinada la necesidad ontológica del concepto, Bruaire hace ver que para mostrar que el espíritu es lo otro de la materia y al mismo tiempo no está separado de ella, es necesario elaborar una *fenomenología* del espíritu. Esta última, no es ni de corte kantiano, puesto que este enfoque impide el acceso al noúmeno, ni de corte hegeliano, dado que Hegel aplica unilateralmente la lógica del espíritu absoluto a la lógica de la existencia humana. La fenomenología que propone Bruaire persigue descubrir la manifestación de la alteridad, y por tanto del espíritu, en el acontecimiento de la *procreación* ya que se trata del espíritu humano. Conscientes de su papel decisivo en la pro-creación del niño, los padres, sorprendidos por el nuevo ser que tienen delante, saben que éste posee desde el principio una profundidad ontológica irreducible. Su origen no coincide con ninguno de los progenitores y su destino no puede ser determinado por ellos. Es al niño a quien le toca

²¹ Según Bruaire, el hecho que el ser siempre se encuentre unido al espíritu se puede ver en las tres facultades del ser humano. En el lenguaje, los sonidos o los símbolos pasan a un segundo plano permitiendo que surja el espíritu. La libertad debe siempre combinar el primer momento negativo de afirmación de sí junto con el de la vuelta al origen. El deseo sería sólo una vana aspiración si no fuera la expansión de uno mismo que muestra el concepto de espíritu.

descubrirlo. El nuevo ser humano no es, pues, ni la suma ni la síntesis de los padres; es otro, dotado de un espíritu propio.

La manifestación de este misterio en el otro remite al misterio propio. Del mismo modo que no se posee la clave del destino del otro y se es consciente del origen misterioso de su ser, tampoco se conoce el propio origen y destino. Es importante no pasar por alto el orden en el que los fenómenos son estudiados: el descubrimiento del otro abre al conocimiento de uno mismo.

El análisis de Bruaire muestra que decir que “uno no es su propio origen” equivale a decir que al principio (en sentido ontológico y cronológico) uno es “entregado a sí mismo” (65), uno es dado a sí mismo. El ser-del-espíritu es *don* (aquí se funda la pasividad original que constituye el ser del espíritu y que no es sino aceptación de este haber sido dado a sí mismo). El ser dado-a-sí-mismo, ser-don, comporta una fragilidad ontológica: puesto que uno no es el origen de sí mismo, uno es incapaz de sostenerse en el ser y, por ello, necesita ser sostenido continuamente, o mejor, para usar una palabra clave del vocabulario de Bruaire, “confirmado” en el ser. El ser-don es la conjugación de interioridad y de exterioridad, de expresión y de reflexión, de búsqueda de la verdad del espíritu y de retorno a sí. La dinámica del espíritu humano se caracteriza, pues, por el *ritmo* espiritual: *inseidad*, el ser del espíritu es dado a sí mismo, ser-en-sí. *Adseidad*: es en sí para-sí-mismo; debe salir de sí mismo, darse a lo otro. Este ser para sí culmina en el retorno asuntivo en sí, permitiendo al ser-don ser sí mismo: *ipseidad* (88). El ser-donado a sí mismo es, al carecer por sí mismo de eternidad, camino hacia su propio destino. La correcta concepción del espíritu humano implica que la destinación última del ser humano forma parte de su estructura eidética-ontológica. La introducción de este elemento comporta una concepción no estática de la persona humana. Es necesario reconocer, dentro del ser del hombre, no sólo su ser dado y dotado de razón y libertad, sino también su ser dado con una tarea irrenunciable. El destino prometido al ser del espíritu no es, según Bruaire, la muerte sino la conversión, el *retorno* al Origen²². Volviendo a éste anónimo origen, el ser-don del espíritu espera transgredir la muerte; “puede

²² Se ha de notar que, para Bruaire, la búsqueda del propio destino y el retorno al origen no son necesidades de índole “espiritual”, sino ontológica. Indudablemente el olvido del origen desconocido de uno mismo y del destino incierto pueden dominar la conciencia del ser-del-espíritu (no es casualidad que Bruaire haya comenzado el libro describiendo lo que está en juego cuando el concepto –lo que es junto con su lógica propia– de espíritu y de ser se pierden de vista). Ello se debe a que la libertad puede olvidarse de sí misma renunciando al sentido al que ha sido destinada (SE, 99). Cf. D. LEDUC-FAYETTE, “Désir et destin”: *Les études philosophiques* 3 (1988) 289-300; ID., “Du retour à l'origine”: *Revue philosophique* 1 (1990) 47-57.

que me esté prometida la Nada, sostiene dialécticamente Bruaire, pero no he podido surgir de la Nada” (65)²³. Bruaire advierte que no se puede pensar que este círculo de retorno al origen (ser dado a sí mismo-salir de sí mismo dándose al otro y vuelta al punto ciego misterioso de donde uno proviene) se pueda cerrar. Dado que el ser del espíritu no posee su propio origen, en sí mismo hay un punto misterioso distinto de él mismo aunque procede de él, el ser del espíritu no puede volver completamente y ser para sí mismo en un modo absoluto²⁴.

Estos son, pues, los cuatro elementos inseparables que, según el análisis realizado hasta ahora, forman la estructura de la “eidética del espíritu” que abre a la ontología: (a) el ser del espíritu humano es ser-don cuya (b) manera de ser sigue la forma de ritmo neumático. (c) Su esencia está constituida por un destino singular que no es sino (d) la conversión al origen (66-67). La eidética del ser del espíritu desemboca en una ontología en la que ser, espíritu y don revelan ser términos coextensivos. La eidética permite descubrir la *ontodología*, término no demasiado feliz acuñado por Bruaire para traducir en uno sólo los vocablos griegos don y ser. El don es aquello que recoge en la unidad el ser y el espíritu: “el don es, en sinonimia perfecta, el ser en su forma espiritual de ser” (75).

III. EL SER DEL ESPÍRITU ES DON

¿Por qué el ser es *don*, *être-de-don*? Si se nos permite una pequeña digresión histórica se puede comprobar que la idea de donación aparece tem-

²³ Para una fértil discusión sobre una concepción de la persona paralela a la aquí expuesta: K. L. SCHMITZ, “Selves and persons: a difference in loves?": *Communio* 18 (1991), 183-206; ID. “The first principle of personal becoming”: *Review of metaphysics* 47 (1994) 757-774; N. CLARKE, *Person and Being* (Milwaukee 1993); D. L. SCHINDLER, “Norris Clarke on Person, Being and St. Thomas”: *Communio* 21 (1993) 580-592.

²⁴ Es pertinente señalar la semejanza entre este punto del pensamiento de Bruaire y el de G. Marcel. “La donnée fondamentale de toute réflexion métaphysique, c’est que je suis un être non transparent pour lui-même, c’est-à-dire à qui son être même apparaît comme un mystère; c’est seulement dans ces moments d’amincissement intérieur (...) que je cesse de m’appréhender comme tel” (G. MARCEL, *Journal métaphysique* [Paris 1927] 281).

pranamente en los escritos de Bruaire. Se ha sugerido que el pensamiento de Bruaire se podría dividir, *grosso modo*, en dos grandes etapas, 1964-1976 y 1977-1986. La primera se caracterizaría por la reflexión antropológica y la segunda por la metafísica. Si bien es cierto que la reflexión ontológica más madura se presenta en el *Ser y el espíritu* (1983), no hay que olvidar que el primer libro donde Bruaire aborda la cuestión metafísica, *Pour la Métaphysique* (1980), es la recolección de algunas de las conferencias y artículos publicados entre 1966 y 1976. En las primeras de ellas se encuentra ya el despuntar de la idea de don, si bien sólo es en referencia al absoluto²⁵. Todo este trabajo, propedéuticamente decisivo, desemboca en el texto del que aquí nos ocupamos y que supone el tratamiento sistemático de la idea de donación.

Para entender bien lo que significa *don* es necesario corregir dos malentendidos. Por un lado, el término don, con la lógica de ritmo espiritual que implica, no se toma prestado del lenguaje del “tener”. Es más, el registro del tener sigue al del ser: se tiene porque el ser es don y se dona; la posesión es un reflejo de la naturaleza del ser. Por otro lado, es erróneo pensar que Bruaire deduce la dinámica del don de la reflexión intelectual. La verdad del ser del espíritu, que se articula en la dinámica reflexiva de en-sí, a-sí y para-sí, es ontológica en primera instancia y sólo después epistemológica y psicológica. “El pensamiento no se piensa más que reconociendo implícitamente el ser-para-sí del sí-mismo efectivo” (80). Teniendo presentes estas dos lecturas equivocadas, Bruaire aduce tres razones para mostrar que el concepto de don es co-extensivo al de ser: el ser del espíritu es indeducible e inderivable (es inconmensurable con el resto de los seres); no es *causa sui*, no tiene dentro de sí la razón de su existir; es dado a sí mismo y por tanto es libre, no alienable (75-76). El término donación se impone, según Bruaire, como el más adecuado.

Puede parecer que hay un salto ilegítimo entre *dar* y *ser*. Una cosa es el hecho de dar, y otra, lo que se da. Si acaso, dirán algunos, el hecho de dar dice la cualidad de quien da, pero no se puede pasar del *dar* al *ser* puesto

²⁵ “Certitude, énigme ou mythe du sujet”: *Revue philosophique de Louvain* 65 (1967) 238. En 1968, Bruaire escribió en una confesión de fe que “l'impossible à l'homme c'est le don de Dieu. Mais ce qui est possible à Dieu est réel en Dieu: don total de soi, diffusion complète de l'être divin dans le Fils éternel. Jésus vient nous dire Dieu, car il vient nous dire le don absolu de Dieu qu'il est, épuisant l'interminable, l'unique Source de vie éternellement fécondée par l'Esprit de la Lumière” (CL BRUAIRE, “Profession de foi”, en *Qui est Jésus-Christ? Semaine des intellectuels catholiques: Recherches et débats* 62 (1968) 246. Cf. DD, 138. Resultaría pues injustificado afirmar que la idea de don aparece sólo en los últimos años de la reflexión de Bruaire.

que se corre el riesgo de identificar el ser con su actividad, eliminando con ello la gratuidad necesaria que sostiene el concepto de don. Sin embargo, Bruaire sostiene que el sustantivo *don* y el verbo *dar* dicen una y la misma cosa. No es legítima, al menos en primera instancia, la distinción en el ser-del-espíritu entre lo que es y el hecho de ser. “La imposibilidad de distinguir realmente aquello de lo que el ser estaría compuesto, la esencia y la existencia, sería reconocido como la implicación primera del don: *lo que es dado no es, ni antes ni de otra forma, independiente del ser dado*” (86-87). La gratuidad del don es salvada puesto que el don está sostenido por una concepción del espíritu en la que éste es percibido fundamentalmente como espíritu *libre*.

En vez de recurrir a la idea de don, como hace Bruaire, se podría pensar en términos más convencionales que, para explicar la esencia del ser humano y de la realidad misma, habría convenido adoptar la distinción entre esencia y existencia. Ello nos habría conducido a la explicación de la contingencia en términos de *analogía entis* y eminencia. La diferencia que se encuentra dentro del ser explica su dependencia ontológica de una causa incausada que ha puesto en el orden del ser aquello que antes no era. De haber hecho así, Bruaire tendría que haber hablado en términos de “participación” en el ser y haber pensado el ligamen entre lo contingente y lo necesario en términos de “causalidad” y de “relación” –de razón por lo que respecta al ser incausado y de realidad por lo que respecta al ser humano–.

Sin negar la importancia de este modo de intentar responder a la pregunta humana decisiva, ¿quién es Dios y quién soy yo?, Bruaire prefiere recorrer otro sendero dentro del rico campo de la metafísica. Una vez probada la necesidad epistemológica y ontológica del concepto de espíritu, Bruaire muestra que el concepto de espíritu humano se puede pensar en otros términos que no impliquen la disyunción entre sujeto y sustancia. Bruaire sostiene que el término “esencia” no es capaz de poner adecuadamente en relación la *quiddidad* y la *haecceidad* del espíritu humano. Por otro lado, aún necesaria para la terminología ontológica común, la disyunción entre esencia y existencia es de segundo orden por relación al ser, puesto que el ser es, antes que nada, *don*²⁶. Veamos por qué.

²⁶ “La famosa diferencia ontológica entre un ser y el ser de este ser, entre el ente y el ser, o entre lo que está presente y la presencia, que Heidegger tomaba de Schelling [en nota añade: préstamo revelador en la medida en que neutraliza la significación última dada por Schelling a la diferencia ontológica: la de lo divino y Dios], parece aquí nula, vacía de sentido. (...) Porque el hecho de ser y el ser que hay de hecho, el ser como verbo y el ser como sustantivo son indiscernibles; el hecho del ser dado no puede ser distinguido real o modalmente del don mismo. Identificando en su sentido lo activo y lo pasivo, el don es un ser en y por su acto de ser” (SE

La ontología, una vez que se ha desprendido de las falsas interpretaciones del *don* y ha mostrado en qué sentido ser y don coinciden, propone una re-lectura de las categorías aristotélicas. Ella será capaz de despojarlas de su aspecto excesivamente formal puesto que sabe que la donación no es una categoría al lado de las otras, sino que es *la* categoría por excelencia; de este modo, la ontología se mostrará como la verdad espiritual de la causalidad (86-87). Aquí fijaremos nuestra atención sólo sobre la primera categoría de las cuatro que examina: la substancia - las otras tres son la cantidad, la cualidad y la relación. Ello nos permitirá entender un poco más la identidad entre dar y don propia del ser del espíritu.

La substancia es, dentro del pensamiento bruairiano, la categoría fundamental. Ella dice la ley del todo o de la nada, en la que lo que es donado o bien es donado totalmente o no es donado en absoluto (87-90). Puede parecer que esta definición de *substancia* obvie un dato fundamental. ¿En qué sentido se puede hablar de *don* cuando no hay nadie que reciba? ¿No sería mejor ceñir el *don* a la categoría de *relación*? La respuesta a esta pregunta se verá más claramente cuando hablemos del espíritu absoluto. Por el momento basta con corregir la perspectiva de la que nace. Es necesario, cuando se habla de *don*, trasladarse del ámbito del tener al del ser. No nos podemos imaginar el don como el conceder a un determinado sujeto algo de lo que carece y sin lo cual se encuentra sustancialmente incompleto. En este sentido se entiende que el *don* no menta el dar algo a alguien. Sencillamente el *don* no sólo significa el hecho mismo de conferir sino también lo que se confiere. Ello quiere decir que lo primero que el misterioso origen del ser-del-espíritu da es el ser mismo. Lo donado es antes que nada, si se nos permite usar una terminología distinta a la de Bruaire, es puesto en el ser. Lo que es donado es el ser del espíritu mismo²⁷. El ser del espíritu es donado-a-sí-mismo y por eso (en su dependencia) realmente libre. No es “abandonado” a su suerte sino puesto en el ser para ser él mismo. Por eso, conservando su propia identidad substancial, que nunca es percibida de un modo formalista, el ser-don está siempre en potencia de ser. El *don* dice algo más que simplemente *ser*. Introduce, como ya vimos, una dinámica, un ritmo dentro del

72). Cf. P. GILBERT, *a. c.*, 283-286. En este artículo P. Gilbert intenta explicar la novedad que el concepto de don en Bruaire aporta respecto a la idea del ser en Aristóteles, Tomás y Heidegger. El autor intenta mostrar la oportunidad de un repensamiento del ser no en términos de esencia/existencia sino en términos de don.

²⁷ SE, 74. Respecto al problema de “dar antes de la existencia del que recibe” cf. K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation* (Milwaukee 1982) 29-34.

ser que, si no, se percibiría como yuxtapuesto a la “esencia” del ente mismo. Debe salir de sí mismo, darse al otro para poder realizarse y volver a recogerse sobre sí mismo para ser sí mismo. De ahí que para Bruaire la “substancialidad” del don sea a la vez totalmente dada y en *potencia* de su ser²⁸. El don, por otro lado, dice más que la simple manifestación del ser, indica su razón de ser: ha sido puesto en la existencia gratuitamente, con el imperativo de buscar su propio origen y de realizar su destino.

La ontología comporta una concepción de la ética en la que necesitamos detenernos brevemente. Hoy en día, dice Bruaire, gracias al avance de la técnica y la bio-medicina, la cuestión filosófica ha cobrado un cariz moral. La respuesta más difundida al problema ético consiste en la elaboración de un conjunto de leyes, normas y prohibiciones dotadas de poder coercitivo. Sin embargo, Bruaire sostiene que cuando el mandato moral proviene de lo externo carece de fuerza de constricción. Si uno se encuentra fuera de sí mismo su propia causa, entonces, no tiene obligación moral alguna. El código moral será determinado por el sujeto mismo. Contra este modo de percibir la obligación moral, Bruaire piensa que, al ser dado a sí mismo, el ser-del-espíritu es libre y, precisamente por ello, es responsable. En el ser-del-espíritu no hay separación entre ser libre y estar en deuda consigo. Libertad y obligación coinciden (89). No es la voluntad de poder que obliga. Si uno se sabe dado a sí mismo uno descubre al mismo tiempo que debe donarse (81). Dentro de la dinámica del don se encuentra la obligación de darse. Dado que el ser-del-espíritu es don, lleva dentro de sí la dinámica del donarse: puesto que es don, se da; se da él mismo en aquello que dona. Sería erróneo pen-

²⁸ E. Tourpe ha visto en esta determinación de sí del don (inseidad, adseidad, ipseidad) una connotación fundamentalmente relacional y no substancial. Ello se debe a que, según Tourpe, Bruaire propone una concepción de don exclusivamente potencial donde lo constitutivo del ser es su propia operación: “L’être d’esprit est rythme, parce qu’il est don, à la fois donné à soi-même, et donné hors de soi-même. Mais cela n’est possible que si l’on réduit l’être à une pure transitivité: il est tout entier “phénomène”. Il est donation totale dans sa manifestation, dans le retrait essentiel pourtant où il fait écart par surcroît: l’être n’est que dans son produit, sans s’y réduire. C’est pourquoi l’onto-do-logie de Bruaire se fonde sur une conception potentielle du don. L’esprit a un être parce qu’il n’a pas d’avoir: il est tout entier passé dans son constitutif, à savoir sa propre opération; mais parce qu’il est l’origine de cette ‘abnégation de lui-même’, il reste en réserve de soi dans cette exhaustion même” (E. TOURPE, *Siewerth “après” Siewerth. Le lien idéal de l’amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d’un réalisme transcendantal* [Louvain-Paris 1998] 415). Tal vez haría falta corregir esta objeción teniendo presente la explicación de la no identidad entre el ser y sus operaciones y del significado que Bruaire concede a la categoría de substancia.

sar que la raíz ontológica desnaturaliza o elimine la libertad²⁹. Depende siempre de la libertad propia el aceptar o rechazar ser lo que se es³⁰. El no darse o el rechazar el don ofrecido forman parte de la dinámica del ser. Quien descubre su propio ser dado, su ser-don es llamado a darse. Consciente del anonimato del origen y de la incapacidad de dar el ser, que se es pero que no se posee, uno se da a sí mismo al otro sabiendo que nunca podrá reemplazar el don recibido. “El cambio en el don mutuo, es por consiguiente a la vez reportado hacia el último e incierto retorno al origen e inevitablemente reducido -¡dichosa imperfección!, prometido al amor que glorifica, en el saber absoluto del Donante de nuestro ser” (83).

IV. EL ESPÍRITU ABSOLUTO

Si el hilo conductor de la primera parte del libro es la anámnesis del concepto del espíritu *humano*, en la segunda, Bruaire lleva el pensamiento especulativo hasta el final para pensar el espíritu en su concepto *puro* (107). Del espíritu humano al espíritu absoluto no se pasa a través de la vía de la eminencia. Se podría pensar que ese origen misterioso del propio ser fuera la vía que conduce a la existencia del espíritu absoluto (Dios). Ello requeriría, sostiene Bruaire, presuponer el conocimiento de la existencia del espíritu absoluto. Sin embargo, el “origen” del espíritu humano no presupone un *Deus per se notum* o una “teología escondida”. Recordemos que el anonimato es una de las leyes fundamentales del don³¹. Llegar a la certeza de la existencia de Dios requiere, de nuevo, verificar el concepto de espíritu absoluto. Para ello, es necesario que este itinerario filosófico no sea descartado por confundir el nivel lógico con el metafísico. Lo que conduce al espíritu absoluto es *sólo la mediación especulativa* del concepto de espíritu (108). Bruaire sostiene una forma peculiar del argumento ontológico: el no propone un “*Deus per se notus*”, ni se apoya en una “intuición sin concepto”, ni pasa

²⁹ Desde este punto de vista es interesante leer sus penetrantes juicios sobre los problemas que el avance de la bioética comporta. Cf. EM. “Réflexions d'un philosophe”, en E. HIRSCH (ed.), *Des motifs d'espérer? La procréation artificielle* (Paris 1986) 71-82.

³⁰ En Bruaire se conjugan dos sentidos de libertad. El primero, heredado de la reflexión hegeliana, percibe la libertad como autodeterminación. En este sentido se entiende cuánto se ciña la libertad a la dinámica ontológica de inseidad-aseidad-ipseidad. El segundo es el sentido clásico de libero arbitrio.

³¹ FE, 111.

de la afirmación de su existencia a su existencia de hecho. La prueba descansa en la *mediación* del *concepto* con el ser espiritual absoluto (111). Como ya vimos con el concepto del espíritu humano, el concepto conduce a la ontología gracias a su carácter reflexivo debido a que el espíritu no existe sin su manifestación -si bien ésta no tiene necesariamente un carácter histórico. "El absoluto es espíritu y éste no existe sin su manifestación"³².

Una vez que la mediación especulativa nos ha llevado al absoluto, Bruaire dedica el resto del libro a responder a dos preguntas fundamentales. El análisis del concepto del espíritu humano mostró que el ser-del-espíritu y el don coinciden. Si ello es así, el espíritu absoluto, Dios, ha de ser pensado en términos de donación ¿es posible? ¿no es mejor limitar la categoría de don al espíritu humano para evitar así cualquier riesgo de antropomorfizar el espíritu absoluto? El concepto de don implica la gratuidad, por tanto exige darse, un darse que no conlleva la pérdida de sí mismo. Al mismo tiempo, la lógica del don implica que todo darse debe ser confirmado. ¿Tiene sentido hablar de don cuando la dinámica del espíritu exige que haya retorno, que el don sea confirmado? Para responder a la primera pregunta Bruaire hablará del espíritu absoluto en cuanto infinito, creador y eterno. Para responder a la segunda pregunta, Bruaire abordará el tema del "espíritu en Dios".

Así llegamos al corazón de la filosofía de Bruaire: "La filosofía valdrá algo más que una hora de esfuerzo si y sólo si vuelve a ser el auxiliar irremplazable del descubrimiento del absoluto del espíritu, que es la demanda indefectible del don que somos" (102). Pensar este misterio significa pensar el ser aceptando la suscitación de la revelación cristiana, es decir del Dios Trino que se manifiesta en la historia. La ontología mostrará toda su fecundidad afrontando este espinoso argumento.

Antes de continuar es necesario recordar que la especulación trinitaria de Bruaire, decisiva para la formulación adecuada del *don*, es filosófica y no teológica en sentido estricto. Ya vimos que la filosofía de Bruaire se enriquece-

³² La demostración de la existencia de Dios es una pieza clave del todo pensamiento bruairiano. Dado que respondemos sólo a la pregunta por el significado del ser-don no podemos adentrarnos en la reflexión de Bruaire sobre el absoluto. Su argumento ontológico se basa en mostrar cómo en el espíritu del hombre la alianza entre el pensamiento y el deseo sólo puede darse gracias a la mediación creadora de la libertad absoluta (el espíritu absoluto es entendido en Bruaire fundamentalmente en términos de libertad) a través de la libertad humana. Si la libertad divina es condición necesaria para conjugar en nosotros el deseo y el pensamiento, es porque ella misma es inconcebible como idea contingente, aleatoria, revocable. Cf. AD, 154-168; DD 83 y ss; PM, 58-65; X. TILLIETTE, "Quelques défenseurs de l'argument ontologique": *Archivio di filosofia* 58 (1990), 417-420; ID., "La théologie...", a. c., 703-704.

ce al aceptar dentro de sí ciertas verdades reveladas. Hasta ahora hemos visto uno de los diversos aspectos que “suscita” el cristianismo: la idea del espíritu que se descubre en la encarnación del Verbo. Otro dato fundamental que su filosofía asume de la teología cristiana es el ser Trino del único Dios. La suya es una filosofía que como tal piensa el misterio cristiano, una vez que éste se ha revelado. Bruaire trabaja con categorías ya elaboradas por la revelación pero sin entrar en el campo teológico. Puesto que no es una teología trinitaria, sino una *filosofía* trinitaria, Bruaire no usa ni las fuentes ni el método propio de la teología trinitaria³³.

Según Bruaire, lo primero que ha de decirse de Dios es que es infinito; es decir, el absoluto es origen de sí mismo. A diferencia del ser-del-espíritu, el espíritu absoluto no depende ontológicamente de ninguna otra realidad; por ello, no se encuentra en potencia, sino que es puro acto, plenitud completa, todopoderoso (131-133). Bruaire sostiene que la omnipotencia del absoluto es tal que se dona totalmente. Dona todo su ser. La donación total del absoluto no es sino “expresión” perfecta del Origen (141). Del mismo modo que el concepto se encuentra en la palabra y el árbol se encuentra todo él en la semilla³⁴, así el Origen, el Padre omnipotente, expresa todo su ser, se “determina” totalmente en el Hijo. El Origen se dona a sí mismo en su Logos. Dado que en el infinito la *operatio* y el *esse* no se encuentran a distancia ontológica, el origen y el verbo son una misma cosa en su diferencia absoluta (153). El absoluto dona lo que es, o, como ayuda a precisar la suscitación del cristianismo, *genera*. Este es el único término que salva “el secreto del ser”, el silencio en el que él dispone totalmente de sí (143). La donación en el interior del absoluto se llama *generación*, identidad en la absoluta diferencia. En ella no hay peligro de alienación o de pérdida puesto que, por un lado, todo este movimiento acontece dentro del origen mismo y, por otro, lo generado no posee otra naturaleza que la del donante.

³³ Junto con Hegel, Bruaire concede una importancia extrema a pensar filosóficamente la Trinidad. La reflexión trinitaria en Bruaire es uno de sus aspectos más interesantes y al mismo tiempo más delicados. LR, 65; FE, 112-113; DD, 74. 97-105; SE, 192-205; RP, 243-263. “L’être de l’esprit”, en *L’univers philosophique* (Paris 1989) 37-38; J. F. MARQUET, “La philosophie devant le mystère de la Trinité”: *Les études philosophiques* 3 (1988) 323-327; F. KAPLAN, *a. c.*; D. LEDUC-FAYETTE, “Désir et destin”, 299-300; J. MILBANK, “Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics”: *Modern Theology* 11 (1995) 119-161; C. O’REAGAN, *The Heterodox Hegel* (Albany 1994); P. CODA – Z. L’UBOMIR (ed.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia* (Roma 1998); P. CODA – A. TAPKEN (ed.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi e prospettive* (Roma 1997).

³⁴ FE, 112.

Puesto que el Padre se dona totalmente en su Logos sin ser expropiado, no hay peligro de que su don sea rechazado -como puede ocurrir en la esfera humana. Lo propio de la palabra perfecta que el origen pronuncia es decir totalmente al Padre, el don absoluto. La palabra en la que el Padre se dona totalmente es divina sólo porque ella se dona sin exigir nada a cambio, es *don de la omnipotencia del don* (143). Puesto que lo propio de la palabra pura es decir el origen, el Hijo no puede ser sino rendición de su ser-don al Padre; es don que devuelve oblativamente el don que él es.

Cuando Dios se dona, se dona por doble resorte (*à double détente*)³⁵. Bruaire sostiene que la lógica del don requiere que el don restituido sea confirmado. Esta *confirmación*, restitución de la restitución del Hijo, es necesaria para que no se anule la gratuidad del don y para que su lógica sea completa. En efecto, dice Bruaire, si esta confirmación no tuviera lugar, la restitución del don al origen eliminaría la donación misma transformando la libertad generadora del principio en pura esterilidad. De ahí que sea necesario un tercer momento para que la reflexión sea completa: el Espíritu Santo³⁶. El espíritu *confirma*, es decir vuelve a dar totalmente el don. “Él es sobre-efusión de la efusión originaria, *sobre-abundancia* de la positividad del don, *posición conclusiva* del engendramiento, de la Expresión de sí” (195).

La confirmación no añade nada en el movimiento trinitario. En su gratuidad sobre-efusiva, confirmando la afirmación de sí en su don, el Espíritu posibilita que el ser sea³⁷. “Confirmando, re-dando, re-poniendo, ‘elude’ (*déjoue*), por así decir, la abnegación filial que anularía la ofrenda paterna de sí” (196). El Padre restituye esta restitución redoblando, confirmando la efusión originaria. Es el concepto de “sobre-abundancia” la que corrige la posible lectura de la “necesidad de la confirmación”. La dinámica del don exige en el

³⁵ “Quand Dieu donne, il donne en quelque sorte à double détente” (FE, 112). “L’être de l’esprit,” 38; SE, 199.

³⁶ *Ibid.*; AD, 276-278.

³⁷ “Mais dès lors, demande-t-on, que donne l’Esprit Saint? L’Esprit, qui, en l’oeuvre de sa propre différence personnelle, n’est précisément qu’esprit, n’ajoute rien à l’Essence divine exprimée sans réserve dans le Verbe. Tout est donné par le Père. L’Esprit ne donne rien de plus. Et, pourtant, il donne tout en sa gratuité sur-effusive : il donne d’être, sans retour, au temps de la reddition filiale, à l’Expression personnelle de Dieu. Le souffle victorieux de l’Esprit Saint confirme l’Engendrement qu’il suppose. Et c’est pourquoi le rien qu’il ajoute est le tout : l’être qui n’est qu’être. Confirmation de l’affirmation de soi en son don paternel, l’Esprit, en son absolue discrétion, est ainsi l’infinie puissance ontogénique de Dieu, par quoi Dieu est Dieu. Et nous reconnaissons la mission propre du Paraclet: renouveler, confirmer, faire la réussite de toute oeuvre unitive de l’amour appris de la révélation” (CL. BRUAIRE, “L’être de l’esprit et l’Esprit Saint”: *Communio* 11 (1986) 74). Cf. J. F. MARQUET, a. c., 325.

espíritu divino, la vuelta del don precisamente para que el don no se auto-anule en el “dar porque me ha sido dado”. Este volver a dar del movimiento de “confirmación” es sobreabundante y sin posibilidad de retorno. Por ello, para Bruaire, “confirmar” no es un “saldar cuentas” sino el triunfo de la gratuidad.

Así pues, el movimiento ontológico del absoluto se desgrana en tres momentos: el Padre se dona en el Hijo, el cual, al expresarse, devuelve el don, y el Espíritu confirma, es decir, permite que la donación *persista* volviendo a dar el don sin retener nada. El Espíritu, silenciosa kénosis espiritual (197), es la salvaguardia de la gratuidad absoluta del don (199). La persistencia eterna del don en la Trinidad (171) implica no sólo una determinada concepción del ser; requiere una precisa percepción de eternidad. Bruaire la percibe no tanto como el tiempo opuesto a la historia sino más bien como el tiempo metahistórico, es decir, como la verdad de la historia. La eternidad no es rigidez inmóvil, sino victoria, vida plena en la que el ser del espíritu espera ser incorporado. El Padre como “paso” eterno, Acto de dar, fuente originaria se dona totalmente e inmediatamente en el Hijo, que no es sino la expresión perfecta eternamente presente que el Espíritu confirma. “Lo eterno es persistencia del don de sí, que sobrecarga la efusión devuelta de su positividad donadora absoluta” (171) ³⁸.

La efusión espiritual es también *profusión* de seres de espíritu (155). Es la absoluta libertad la que se da totalmente a sí misma dando lo que es y la que se da a sí misma dando lo que *no* es. La donación *ad extra* se llama *creación*³⁹. El concepto de creación es, según Bruaire, filosófico de pleno derecho (147). Para nuestro autor, don y creación dicen en última instancia lo mismo.

Es necesario subrayar que Bruaire habla de “creación” sólo después de haber explicado que el espíritu absoluto es creador. Bruaire, aun recogiendo las suscitaciones del cristianismo no quiere hacer “una teología escondida”, o

³⁸ Esta concepción del tiempo trinitario, que Bruaire recoge de Schelling modificándola, permitirá comprender la concepción del absoluto como “principio del principio” o “movimiento donde el principio y el fin coinciden”. Por otro lado, esta eternidad victoriosa permitirá fundar la diferencia entre generación y creación. cf. SE, 166-171; SQ, 54-64; KAPLAN, a. c.; E. TOURPE, o. c., 420-422.

³⁹ Si en el estudio de la generación del don divino y su confirmación se separan definitivamente Bruaire y Hegel puesto que el primero reconoce una positividad absoluta en el espíritu absoluto mientras que el segundo sólo ve en él una negación que se niega a sí misma, Bruaire, explicando la creación, corrige lo que él cree ser otra de las dificultades del pensamiento hegeliano: que tiene una idea demasiado débil de la libertad humana. Cf. X. TILLIETE, “La théologie philosophique ...,” a. c., 696-698.

por usar términos convencionales una teosofía. Bruaire, sin salirse de la lógica del don, aduce varios motivos para sostener esta afirmación. En primer lugar lo que está en juego es la libertad absoluta que da *gratuitamente* lo que no es. El concepto de causa o de principio, aunque son en cierto sentido aceptables, parecen descuidar -al menos en la situación filosófica contemporánea- la nota de gratuidad y libertad. Por otro lado, si es que uno quiere hablar de don, no puede haber obligación en el ser-dado. Es claro que el ser-dado se encuentra, como vimos, en deuda de sí. Pero ello no quiere decir que el donante esté obligado a dar. Es más, si así fuera, se tendría que hablar de emanación y no de creación (148)⁴⁰. En tercer lugar, el ser-don no es extraído de la "nada" si no de la positividad radical del ser absoluto. La nada es un "rechazo" del ser y no "algo" co-originario con el ser a partir de lo cual se extraería el ser-del-espíritu humano (151). Por ello, decir don es decir creado *ex nihilo*, creado gratuitamente por Otro.

Creación es la donación en la que el absoluto da lo que *no* es. Si generación era la identidad en la absoluta diferencia, creación es la diferencia en la identidad del ser dado (153). Aquí tenemos, pues, la diferencia entre generar y crear. Hemos visto que, mientras que, al no ser su propio origen, el ser-del-espíritu está en penuria de sí, en fragilidad ontológica, el absoluto sí es su propio origen y por tanto en él no se encuentra ninguna precariedad ontológica ¿Cómo se ha de pensar la identidad del ser dado? ¿Cómo explicar, dentro del movimiento trinitario, la distinción entre generar y crear?

Si, como vimos, el movimiento intradivino se articula en Don originario (Padre), Rendición (Hijo) y Confirmación (Espíritu Santo), la creación del ser-del-espíritu humano se ha de situar, piensa Bruaire, entre el segundo y el tercero. ¿Por qué? El ser-del-espíritu humano es donado a sí mismo, al igual que el Hijo. Sin embargo, mientras que el Hijo es la Expresión con lo Expresado, el ser creado es la Expresión sin lo expresado, es decir, "sin el Sí (al Padre) del espíritu infinito, ser en quien el Espíritu infinito no se ha confirmado" (154). Es interesante notar que de este modo Bruaire cree que "ésta es la única comprensión adecuada de lo que se nos ha dado para pensar en la expresión teológica: creación *en el Verbo*" (155)⁴¹. Es obvio que esta res-

⁴⁰ Bruaire descartó la validez de las posiciones emanatistas en su riguroso análisis del pensamiento plotiniano (SE, 113-123).

⁴¹ Una elaboración sistemática de la filosofía de la naturaleza habría enriquecido la percepción de la idea de don que Bruaire postula. La referencia al otro finito del espíritu finito sólo se presenta para mostrar la necesidad que él segundo tiene del primero: Lo otro es necesario puesto que "el espíritu finito no deviene, por sí mismo, su propia actualidad de sujeto, y de sujeto en toda operación espiritual, sin adjuntar, emplear, negar y transfigurar el cuerpo natural de

puesta es sólo *post factum*. Desde el punto de vista divino, el porqué último se encuentra en la gratuidad absoluta de Dios.

El don no es un concepto antropológico proyectado en la esencia divina, sino que el *don* encuentra la verdad de él mismo en cuanto concepto *metafísico* último⁴². De hecho es la confirmación la que explica la dinámica misma del don-del-espíritu humano. Dado a sí mismo, en búsqueda continua de su propio destino, se encuentra siempre en la necesidad de ser confirmado. Dado que no posee su ser en sí mismo, necesita ser sostenido en el ser. La promesa de la permanencia en el ser, promesa de vencer la muerte, es lo que el espíritu humano más anhela para que el don de sí sea completado. La acusación de antropomorfismo se muestra errónea, desde la perspectiva de Bruaire, puesto que es sólo la donación “en Dios” la que consigue explicar la donación “en el hombre”. Es la primera la que funda una posible confirmación del espíritu humano, una posible eternidad.

V. ALGUNAS CUESTIONES ABIERTAS

Bruaire elabora una reflexión metafísica de una fuerza especulativa fuera de lo común que nace del estupor por lo que se es: se puede eliminar la alegría que conlleva el existir sólo olvidando la suerte inmensa que tiene el hombre al ser espíritu, aunque no sea el espíritu infinito (134). Es la percepción del don en cuanto sobreabundancia lo que le permite rescatar el ser y el espíritu del olvido en el que la presunción antropocéntrica de los tres últimos siglos les había encerrado. Abordando el problema del ser del espíritu desde la perspectiva del don, y no desde la unidad de esencia y existencia o desde la dialéctica de objeto y sujeto, Bruaire intenta responder al pensamiento contemporáneo que vaga, según él, entre el positivismo y el nihilismo. Hablar de “espíritu” permite, por un lado, descubrir la profundidad del ser sin detenerse en su aparecer y, por otro, ahondar en sus raíces para descubrir ahí que es puro don.

El “don” implica, en el espíritu absoluto, tanto el darse como el ser-dado. El darse ha de ser “por exceso”, totalmente gratuito, si no, no habría verdadero don. De ahí la necesidad de un “tercer momento” en el movimiento divino. El Espíritu garantiza la gratuidad del don al ser la persistencia en el ser.

donde surge a la existencia, para estar en él oculto, pero todo él, en la vida que se inicia a la existencia. Al espíritu finito, le es necesaria la naturaleza privada de espíritu” (SE, 158).

⁴² FE, 112.

Del mismo modo, el ser del espíritu humano, dado a sí mismo, tiene inscrita dentro de sí la necesidad de darse y de encontrar su misterioso Origen. A diferencia del don en el espíritu absoluto, en el espíritu humano se da el riesgo de perderse, de no ser correspondido y, lo que es aún más trágico, de no ser confirmado. En busca de su propio destino, el ser del espíritu humano vive en la esperanza de eternidad. La antropología de Bruaire, cuyo ápice se encuentra en *El ser y el espíritu*, representa un intento filosófico en el que se intenta pensar al ser del espíritu humano en cuanto creado (dado) *en* el Hijo. De ahí que la “afirmación de Dios” y el diálogo con él se muestren respectivamente como la verdad última y la tarea principal de su propio ser finito.

Considerar la eternidad como la persistencia o confirmación en el ser, abre las puertas para una comprensión de la historia no radicalmente heterogénea a la de eternidad. La historia, desde este punto de vista, es capaz de ser acogida en la eternidad y de acoger el Don en su seno puesto que éste se manifiesta como su verdad, como el destino de cada ser humano.

Uno de los puntos más delicados del pensamiento de Bruaire es el modo en el que el concibe la relación entre filosofía y teología. En nuestra exposición se ha podido ver cómo Bruaire es un pensador trinitario que trabaja con categorías ya elaboradas por la revelación. La armonía que él ve entre filosofía y teología, sintetizada en la expresión “suscitaciones cristianas de la filosofía”, nace del influjo que Marcel, Fessard y Hegel ejercen en su pensamiento. La contribución del cristianismo le ayuda a desprenderse de la negatividad que caracteriza la idea del principio propia del idealismo alemán y a no confundir la lógica divina con la humana. Bruaire recoge la provocación que el saber cristiano realiza a “toda la razón” y no a la “sola razón”. La metafísica de Bruaire es una propuesta cargada de sugerencias para pensar el camino de la teología a la filosofía evitando hacer “una teología escondida”. En el pensamiento de Bruaire, se da, pues, una circularidad entre la filosofía y la teología. Sorprende el ver dentro de esta circularidad cómo Bruaire asume sin temor conceptos tales como “creación” y cómo realiza una teología especulativa o, más precisamente, una filosofía trinitaria. Bruaire intenta justificar la validez filosófica de la asunción de estas categorías reveladas. Independientemente de la posición que se pueda adoptar frente a esta metafísica, es necesario medirse con este modo de pensar la relación entre la filosofía y la teología, entre “toda la razón” y la fe, si se quiere descubrir el valor de la metafísica de Bruaire.

Si bien es cierto que Bruaire no es un pensador hegeliano en el sentido estricto de la palabra, el largo diálogo con Hegel sostenido durante toda su reflexión filosófica le ha dado un cariz a veces excesivamente racionalista. La importancia que da al lenguaje, la mediación especulativa del concepto que

sirve para alcanzar la esfera del ser sin servirse de la *analogía entis*, el movimiento circular del don (*in se, ad se, per se*) dificultan la comprensión de una donación real y no ideal del don. Intentar comprender con profundidad la donación requiere afrontar el escollo de la gratuidad real del don. El darse implica siempre el riesgo de no ser recibido o de perder el don. Por ello, la idea de “confirmación” que puede ser justificada en el espíritu absoluto (y ahí habría que ver por qué la rendición del don del Hijo anularía el movimiento de donación cuyo origen atemporal es el Padre si no hubiera la confirmación silenciosa del espíritu), no puede ser “exigida” en el espíritu humano.

La metafísica de Bruaire no se encuentra exenta de límites. Sin embargo, a pesar de las diversas objeciones que se pueden plantear a la *ontodología*, es necesario reconocer que pone las bases para un pensamiento riguroso del Ser, que, a los ojos de Bruaire, es percibido como absoluta libertad, o, en otros términos, como la caridad misma. La *ontodología* permite fundar “la fuerza ontogénica del Amor absoluto” (197). Si Dios es amor, entonces, su ser ha de pensarse en términos de donación. El don es el ser que no es sino espíritu, es el ser que no es más que ser.

Resumen.— Con motivo de la aparición de la versión española de *El ser y el espíritu* este artículo presenta el punto central del pensamiento metafísico de Claude Bruaire (1932-1986) en cuatro partes. En la primera se muestra cómo el olvido del ser es el fruto de la desaparición del espíritu (unidad dual de *nous* y *pneuma*). Por ello, elaborar una metafísica conlleva repensar el ser-del-espíritu. En la segunda se estudia el ser del espíritu humano y se descubre que el ser ha de pensarse en términos de donación. En la tercera se explica por qué, según Bruaire, *el ser es don*. En la última se verifica la validez del análisis del concepto de “don” en la esfera del espíritu absoluto. La metafísica, o como Bruaire la llama, la *onto-do-logía*, muestra que ser y don coinciden: el absoluto es don de sí a sí mismo, pura gratuidad; el espíritu humano es dado a sí mismo, y por tanto libre, para descubrir el origen misterioso del que procede con la esperanza de una eterna confirmación en el ser a la que de por sí no tiene derecho.

Summary.— This article presents in four parts Claude Bruaire's (1932-1986) most courageous metaphysical proposal: being is gift and, thus, metaphysics is properly understood as ontology of the gift (ontodology). The first part illustrates that since the forgetfulness of being is due to the oblivion of the spirit, metaphysics implies rethinking the being-of-spirit. The second part presents Bruaire's analysis of the being of the human spirit which concludes with the contention that being needs to be conceived in terms of gift. The third part explains why, according to Bruaire, being is gift. The last part verifies the validity of the previous analysis in the sphere of absolute spirit. Metaphysics, or ontodology, shows that being and gift coincide: absolute spirit is the gift of itself, and the human spirit is given to itself in order to discover the mysterious origin from which it proceeds with the hope, but not the right, or being eternally confirmed in being.