

Publicato in francese in *Science et Esprit* 41 (1989) 265-286; trad. esp. «El acto de ser: un don» in *Revista de Filosofía* (Mexico) 22 (1990) 28-52.

## L'atto d'essere: un dono

Paul Gilbert  
Università Gregoriana

Claude Bruaire intitolava un capitolo di un'opera<sup>1</sup> recente "Ontologia", titolo che giustificava così: «Noi proponiamo questo vocabolo, il solo adeguato a congiungere le parole greche che significano l'essere e il dono» (EE 51). Ci si può domandare se la creazione di un tale vocabolo sia necessaria. Non conviene infatti che il filosofo inserisca la sua riflessione all'interno di una tradizione categoriale che ha mostrato il suo valore, senza pretendere di crearne una nuova? La filosofia, e certo la metafisica in primissimo luogo, tende a riflettere sul principio ultimo, o primo, del reale. Chiamare questo principio "dono" lo renderebbe forse più comprensibile di "sostanza" o "atto di essere"?

Nella sua conferenza "Sull'origine dell'opera d'arte"<sup>2</sup>, dopo avere criticato le coppie scolastiche della sostanza e dell'accidente, della forma e della materia, Heidegger le sostituiva con terra e mondo, schiarita e riserva. Alcune di queste categorie hanno avuto una grande copiosità, per esempio la "schiarita" e la "riserva", legate al "dono" e all'"abbandono". Nel 1927, in *Essere e Tempo*<sup>3</sup>, Heidegger parlava già dell'Essere in termini di "dono"; più tardi, nel 1946, nella sua *Lettera sull'Umanismo*<sup>4</sup>, egli rimanda a *Essere e Tempo* per legittimare la fondatezza di una tale denominazione del fondamento.

Se si parla di "dono" e non solamente di essere o di atto, è perché deve essere detto qualche cosa dell'essere o dell'atto che queste parole non dicono o in misura maggiore di quanto esse stesse esprimano. Infatti "essere" e "atto" sembrano concettuali e statici, mentre la filosofia si propone come missione di attestare la sovrabbondanza attiva del principio.

---

<sup>1</sup> C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983 (= EE).

<sup>2</sup> In *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1950, 7-68 (tr. it.: *Sentieri interrotti*, Firenze, Nuova Italia, 1984, 3-69). Il primo progetto della conferenza risale al 1931 – cf. P. GILBERT, «Les catégories ontologiques selon *L'origine de l'oeuvre d'art* (Heidegger)» in *Aquinas* 31 (1988) 111-135.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2 (tr. it.: *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976 [= ET]).

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, «Brief über den Humanismus» in *Wegmarken*, GA 9, 313-364 (tr. it.: in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 267-315 [= LU]).

Cl. Bruaire persegue un progetto metafisico simile. Egli chiama così il principio “dono”, come Heidegger, ma in un progetto che vuole coerente con la fede cristiana e non con una nostalgia romantica della Grecia pagana. Noi vedremo innanzi tutto come Heidegger e Bruaire organizzano il pensiero del dono; valuteremo in seguito la ragione di una tale creazione categoriale.

## *Essere e dono nella filosofia contemporanea*

### **Heidegger**

La *Lettera sull'Umanismo*<sup>5</sup> rinvia per due volte a *Essere e Tempo* in cui Heidegger chiarisce l'intelligenza del principio mediante l'espressione *es gibt*. L'italiano traduce queste espressione con “c'è”, ma essa significa letteralmente “esso dona”. Il senso di *es gibt* è originariamente quello di un dono.

#### *In “Essere e Tempo”*

L'espressione *es gibt* ricorre parecchie volte in *Essere e Tempo*. Alla p. 22, Heidegger enumera una serie di denominazioni equivalenti: «L'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'Esserci, nel “c'è”». Tutti questi termini formano una successione progressiva che muove da ciò che il senso comune considera come “reale”, poi va verso il soggetto e si conclude in ultimo nella sintesi del reale e del *Dasein*. “C'è” evoca l'essente nella totalità.

“C'è” si riferisce ancora al “mondo”, che è dunque ciò in cui appaiono gli enti, o ciò in cui gli enti (particolarmente il soggetto e l'essente oggettivo) sono in relazione. L'essente può «essere incontrato e manifestarsi nel suo essere, come ente scoperto, solo perché “c'è” il mondo»<sup>6</sup>? “C'è” un mondo in una maniera prefenomenale; la categoria “c'è” non evoca qui tale essente, ma ciò in cui l'essente è svelato, la positività del luogo di incontro degli enti.

Tali espressioni sono intelligibili alla chiarezza della differenza ontologica. Non entreremo nella discussione di questo tema fondamentale; ci basta notare che l'espressione “c'è” significa una presenza indeterminata, che non è quest'oggetto opposto a quell'altro, per esempio a “soggetto”; essa segnala la forma di mezzo di ogni presenza, o una presenza che non è in sé come lo è la sostanza. Tuttavia, non indica un'assoluta vanità, un puro nulla; infatti, indica un genere di essere secondo il “carattere della necessità in base alla quale “presupponiamo necessariamente” che la verità “c'è”<sup>7</sup>.

L'espressione “c'è” ricorre spesso nel § 44 di ET in cui Heidegger spiega

---

<sup>5</sup> LU 287 e 289 (GA 9, 334 e 336).

<sup>6</sup> ET 99 (GA 2, 97).

<sup>7</sup> ET 264 (GA 2, 283).

il genere di essere della verità e la presupposizione della verità. A prima vista, «“c’è” verità solo perché e fin che l’Esserci è»<sup>8</sup>. Heidegger insegna con ciò che la verità è iscritta nella interrogazione che porta il *Dasein* verso l’essere e che sostiene gli enti. Per conseguenza, la verità è la dimora dell’interrogante e dell’interrogato; è la mediazione che li accorda; essa gioca così il ruolo di mondo tra gli enti.

Heidegger invita in seguito al rovesciamento speculativo che consegue dalla differenza ontologica. Il genere di essere della verità dipende dalla presupposizione della verità. La verità non è però alla misura del *Dasein*. Non la presupponiamo come un valore che dovremmo raggiungere, in qualche maniera una perfezione la cui acquisizione completerebbe la nostra identità formale, poiché «non siamo noi a presupporre la “verità”, ma essa è ciò che rende ontologicamente possibile che noi possiamo esser siffatti da “presupporre” qualcosa. È la verità che rende possibile qualcosa come il presupporre»<sup>9</sup>. La verità è radicalmente a priori.

La verità precede ciò che essa accorda; il *Dasein* può interrogare l’Essere dell’essente solo se esso è già aperto alla verità, vale a dire se esso dimora nell’ambito della verità che lo concede all’essente. L’apertura della verità al *Dasein* è la condizione di accesso del *Dasein* alla verità dell’essente; la verità stessa fonda nella sua apertura il *Dasein* di cui essa rende possibile l’attività di affermazione. «La verità presupposta, il “c’è” con cui il suo essere deve esser determinato, hanno il modo di essere e il senso d’essere dell’Esserci stesso. Noi dobbiamo “fare” la presupposizione della verità perché tale presupposizione è già “fatta” con l’essere del “noi”»<sup>10</sup>.

L’espressione “c’è” evoca così ciò che trascende la soggettività, ma che anima il *Dasein* interiormente. Il *Dasein* è stabilito in sé più che da se stesso. “C’è” segnala il prorompere del limite astratto<sup>11</sup> della soggettività di fronte all’oggettività e manifesta la sua posizione nell’essere in cui esso è costituito nella sua apertura. Il tema del superamento della soggettività, così inaugurato in *Essere e Tempo*, è al centro della *Lettera sull’Umanismo*.

### La “Lettera sull’Umanismo”

Questa *Lettera* rinvia a questo passaggio di *Essere e Tempo*: «Certamente solo fin che l’Esserci “è”, cioè fin che è la possibilità ontica della comprensione

---

<sup>8</sup> ET 278 (GA 2, 299).

<sup>9</sup> ET 279 (GA 2, 301).

<sup>10</sup> ET 280 (GA 2, 302). ET 281-282 (GA 2, 304) riprende la stessa idea nell’identificare essere e verità; così pure ET 382 (GA 2, 419): «Se però “c’è” essere solo in quanto la verità “è”, e se la comprensione dell’essere si modifica sempre secondo il modo della verità, la verità originaria e autentica dovrà garantire la comprensione dell’essere dell’Esserci e dell’essere in generale».

<sup>11</sup> L’opposizione soggetto-oggetto conduce a una pura astrazione se uno dei termini è senza riferimento dialettico all’altro.

dell'essere, «c'è» essere» (ET 262). Quest'affermazione segue una discussione delle tesi di Dilthey e di Scheler sul senso della realtà «oggettiva». Per questi autori, «la realtà è resistenza o, meglio, resistenzialità» (ET 260). La critica di Heidegger consiste nel mostrare che questi punti di vista presuppongono l'apertura del *Dasein*, o l'ambiente nel quale la «resistenza» ha senso. La «resistenzialità» del reale non è pensabile che nell'apertura a priori dello spirito dell'Essere.

Heidegger esprime in seguito il senso del «c'è» tramite il dono. Con ciò, egli rifiuta qualsiasi antropocentrismo, in cui il *Dasein* sarebbe l'«uomo», semplicemente. Per questo egli contesta la maniera sartriana<sup>12</sup> di pensare l'umanesimo e di ridurre il *Dasein* al soggetto. È vero che Sartre rinchiudeva senza sfumature *Essere e Tempo* nei limiti della sua dottrina, dicendo che «c'è almeno un essere nel quale l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto, e che questo essere è l'uomo o, come dice Heidegger, la realtà umana»<sup>13</sup>. La *Lettera* del filosofo tedesco rigetta questa connessione; «ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza» (LU 287). Quindi, il pensiero del fondamento non può essere questo umanesimo brillante e «metafisico»<sup>14</sup> al quale, alla fine, manca il senso dell'Essere.

Per Heidegger, l'espressione *es gibt* spiega il senso del fondamento. Infatti «l'essere viene al destino in quanto esso, l'essere, si dà» (LU 288). Nel dire: «l'Essere si dà» anziché: «l'Essere è», si abbandona la metafisica della nozione univoca, ma rappresentata in maniera fissista e chiusa, e si mette mano ad un'ontologia in cui il destino del filosofo riflette quello dell'Essere che si allea con lui. ««Ciò» che qui «si dà» è l'essere stesso. Il «si dà» indica l'essenza dell'essere che dà, concedendola, la sua verità. Il darsi all'aperto, unitamente all'aperto stesso, è l'essere stesso» (LU 287). Da quel momento, l'evidenza riflessa di quest'apertura cadenza l'enunciato sull'Essere, secondo un dinamismo spirituale che sa di non avere in sé la propria ragione.

L'espressione *es gibt* illumina la rottura dell'autonomia soggettiva e il senso della storia della filosofia. Il tema della storia dell'Essere è legato strettamente con quello dell'esserci. «Questo «si dà» domina come il destino dell'essere, la cui storia diventa linguaggio nella parola dei pensatori essenziali» (LU 288); la parola *es gibt* stessa ha accolto questo destino, che consiste, secondo Heidegger, nell'oblio o nel non-pensiero dell'Essere; il pensiero dell'Essere non è compiuto sotto lo sguardo inquisitore del lettore alla ricerca urgente della vera ed esatta oggettività; del resto «proprio perché l'essere non è ancora pensato,

---

<sup>12</sup> «Noi siamo su un piano in cui vi sono solamente uomini; quest'affermazione mira ad escludere qualsiasi valore trascendente» (J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, 36).

<sup>13</sup> *Id.*, 21.

<sup>14</sup> In senso peggiorativo, che non è quello del titolo *Introduzione alla metafisica*.

anche in *Essere e tempo* dell'essere si dice che “si dà”» (LU 288).

In “verità”, è impossibile sistematizzare l'Essere o «risolvere [la storia ...] nel sistema» (LU 288). Mai le venute dell'Essere esauriscono la sua magnificenza, per quanto qualsiasi venuta sia questa magnificenza stessa; l'iscrizione dell'Essere nell'interrogazione del *Dasein* fonda il *Dasein*; la posizione dell'Essere è identica alla questione che è l'Esserci. Tuttavia la sua schiarita è il suo nascondimento nell'oscurità. L'essere «si dà e nello stesso tempo si nega» (LU 288). La posizione dell'essere è il suo ritrarsi; ma in questo ritrarsi, esso si dona. Mentre si dona e si ritrae, fa avvenire in sé il *Dasein*.

Tuttavia, l'espressione grammaticale *es gibt* non è forse irriflessa? Si può comprenderla veramente aggiungendovi l'indizio della riflessione: *sich gibt*<sup>15</sup>? Il fondamento sarebbe volontà<sup>16</sup>? Non vi è nulla all'infuori dell'Essere. Dunque tutto è dono dell'Essere; in ogni cosa si esercita<sup>17</sup> il dono dell'Essere. L'essente è dono dell'essere, apparizione dell'Essere nell'atto di donare. È questo il fenomeno dell'origine che è dono e che non può essere concepito in termini di pura emanazione al di fuori di sé; una pura emanazione sarebbe una “totale alienazione”, una negazione di sé, e l'impossibilità di rimanere principio. L'origine, necessariamente, per essere ciò che è, in sovrabbondanza, si mette da parte, si preclude qualsiasi determinazione ontica, si ritrae. Il ritrarsi dell'origine è l'indizio del dono che essa è per l'essente.

Questa riflessione vale in particolare per l'esserci che partecipa al destino ontologico di tutti gli enti, ma che se ne distingue anche radicalmente per il fatto che esso pone la questione dell'Essere<sup>18</sup>; il *Dasein* è il solo essente nel quale si attesta la differenza ontologica. «L'esserci dell'uomo, nel senso tradizionale di *existentia*, e, nell'accezione moderna, come realtà dell'ego cogito, [non è] quell'essente mediante il quale soltanto l'essere sarebbe creato» (LU 289), vale a dire prodotto. L'Essere trascende chi lo interroga; se lo si accosta a partire dal *Dasein*, lo «si mostra in e come un oltrepassamento» (LU 290). Allora il *Dasein* si comprende all'origine di sé come un dono che gli fa l'Essere di interrogarlo; di qui la sua apertura essenziale ed indefinita.

L'Essere heideggeriano è pura indeterminazione. La differenza ontologica è tratta in primo luogo fra la determinazione che rappresenta l'oggetto e il fondamento nel quale e per il quale la determinazione è pensata come tale, vale a dire come limite già sorpassato; l'Essere è l'illimitato che nulla

---

<sup>15</sup> Testo originale per il “si dà” di LU 288 (GA 9, 335).

<sup>16</sup> Si conosce l'influenza della mistica renana, soprattutto del Maestro Eckhart, su Heidegger. Vedere per esempio: J.D. CAPUTO, «Meister Eckhart and the Later Heidegger» in *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974) 479-494 e 13 (1975) 61-80.

<sup>17</sup> Intendiamo il verbo “esercitare” secondo il latino *exercite* che significa l'atto primo, immanente alla sua espressione, che è atto secondo detto *signate*.

<sup>18</sup> Cf. *Einführung in die Metaphysik* (GA 40, 4-5); tr. it.: *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1979, 15-16.

racchiude a partire da ciò che non sarebbe. Alcuni si lamentano che il filosofo della Foresta Nera non parla mai con molta precisione dell'Essere. Ma non sarebbe pretendere qui l'impossibile? Nel 1957, Heidegger cerca di spiegarsi: «Solo il generoso dare [della donazione] può concedere qualcosa come quell'*es gibt*, del quale "l'essere" ancora ha bisogno, per pervenire, come esser presente, a ciò che gli è proprio»<sup>19</sup>. O ancora, a proposito della poesia e della parola: «Nella nostra riflessione *es gibt* è usato diversamente: non *es gibt das Wort* (si dà la parola), ma *es, das Wort, gibt* (essa, la parola, dà) ... Così dilegua completamente lo spettro dell'*es*, davanti al quale molti, e a ragione, provano sconcerto; ma ciò che è degno di essere pensato resta»<sup>20</sup>.

### *Il romanticismo di Heidegger*

Il pensiero heideggeriano ha degli aspetti edificanti. Non solamente esso è in accordo con numerosi tratti della Rivelazione, ma ancora prende a volte una piega di spiritualità. H.U. von Balthasar ricorda opportunamente nelle sue *Esplícitazioni*<sup>21</sup> alcuni di questi temi: lo stupore dinanzi alla grazia dell'Essere, l'appello alla docilità, all'ascolto, il render grazie che non ringrazia soltanto per qualcosa, ma ringrazia unicamente di poter ringraziare»<sup>22</sup>, di modo che «viene ripreso il concetto biblico della *δοξα* ed accaparrato a vantaggio dall'essere»<sup>23</sup>. Il pensiero ha talvolta lo stile dei canti dell'alleanza biblica: «Il sacrificio è il prodigarsi dell'uomo nella salvaguardia della verità dell'essere per l'essente, prodigarsi che è sottratto a ogni costrizione, perché sorge dall'abisso della libertà. Nel sacrificio avviene quella segreta gratitudine che, unica, consente di apprezzare la gratuità con cui l'essere, nel pensiero, si è trasmesso all'essenza dell'uomo, affinché questi, nel riferimento all'essere, assuma la guardia dell'essere»<sup>24</sup>.

Non bisogna tuttavia farsi illusioni. L'apertura all'Essere si alimenta romanticamente dell'angoscia che, al di là dell'"Analitica" di *Sein und Zeit*, dispera del silenzio del fondamento pure sottraendosi alla chiacchiera. Il ritrarsi dell'Essere traduce in termini ontologici un sentimento tradizionale nella filosofia tedesca; ma l'accento posto sul negativo non rende giustizia al dono che è effettivamente l'essente. Se vi è una differenza ontologica, noi non la vediamo tra il determinato e l'indeterminato, ma tra l'origine e ciò che è originato. Ciò che è originato non ha in sé la ragione del suo essere: di qui

<sup>19</sup> *Unterweg zur Sprache* (GA 12, 247); tr. t.: *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1988, 203.

<sup>20</sup> *Id.*, 153 (GA 12, 182-183).

<sup>21</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* 5, Jaca Book, Milano 386-403 (*Herrlichkeit* 3, 769-787).

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983, 73.

<sup>23</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* 5, 397 (*Herrlichkeit* 3, 780).

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, «Poscritto a che "cos'è la metafisica"» in *Segnavia*, 264 (GA 9, 310).

l'angoscia che cede il posto allo stupore; ma, l'essente nonostante tutto è: la sua origine lo sostiene ed è qui presenza felice.

Per Heidegger, la parola che pronuncia il poeta è la dimora dell'Essere che tuttavia se ne ritrae. Per questo il cristiano non ritrova nell'Essere heideggeriano Colui nel quale egli ripone la sua speranza<sup>25</sup>. La negazione heideggeriana è attraversata dall'interdizione di una via di eminenza, confusa, forse non senza ragioni storicamente fondate, con il ristabilimento della via positiva. Noi pensiamo che la categoria del dono permette di sfuggire alla positività della rappresentazione, e di entrare nel dinamismo gratuito dell'eminenza.

## Claude Bruaire

Nella sua opera *L'Essere e lo Spirito*, Cl. Bruaire cerca di stabilire la consistenza ontologica dello "spirito". La cultura tecnica di oggi nega qualsiasi specificità allo "spirito"; essa tratta l'uomo come l'oggetto di un calcolo di interesse o di una gestione della specie. Numerose sono le proteste contro una tale riduzione dell'umano; Heidegger, di cui si riconoscono le prese di posizione nei riguardi della tecnica, ne è una delle fonti maggiori per il nostro tempo.

### *Lo spirito e l'indeterminazione*

L'eccellenza dello spirito deve essere manifestata nel liberarlo dalle catene del meccanicismo. Merleau-Ponty si era già messo di impegno nella *Fenomenologia della percezione* quando discuteva le tesi associazionistiche della percezione<sup>26</sup>; la soluzione sarebbe di tener conto di un pre-riflesso che renderebbe a priori possibile la riflessione e la rappresentazione, benché sia di un ordine diverso. Ma per Bruaire, l'ontologia non può contentarsi di riconoscere un fondamento pre-riflesso agli atti umani; un tale fondamento, per principio anteriore al linguaggio, sarebbe inesprimibile, e dunque fuori della domanda filosofica; ora «la mia parola implica sempre la sua esplicitazione e la sua giustificazione nel e secondo l'ordine del vero e del coerente, che non è affatto mio e che permette la comprensione, la rimemorazione, la descrizione»<sup>27</sup>.

La critica di Cl. Bruaire a Merleau-Ponty suggerisce il punto importante del dibattito. La riduzione del fondamento all'informale, all'indeterminazione che precede il soggetto e l'oggetto, non può costituire un'opera rigorosa di riflessione. Ma, si dirà, il ricorso a un tale fondamento non esprime il voto di ogni filosofia che si vuole la più ampia possibile, la più universale, capace di

---

<sup>25</sup> Cfr H.U. VON BALTHASAR, *Gloria* 5, 399-403 (*Herrlichkeit* 3, 782-787).

<sup>26</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la vérité*, Gallimard, Paris 1945, 20-33 (tr. it.: *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, 47-62).

<sup>27</sup> C. BRUAIRE, *Philosophie du corps*, Seuil, Paris 1969, 131.

contenere lo spirito che pone la questione metafisica? La filosofia non deve raggiungere ciò che supera il diverso per fondarlo, l'“uno” di tutte le dialettiche? Senza dubbio, ma il prezzo da pagare per realizzare questo voto è troppo alto, se impedisce alla filosofia di discorrere ragionevolmente.

L'indeterminazione del principio non garantisce nessuno spazio al discorso. Essa dissolve l'“io” in un fondamento di cui non è responsabile; il discorso fondato in un pre-riflesso non concerne nessuno. La riduzione del pensiero all'indeterminazione che lo precede esclude qualsiasi significato “reale” al concetto; essa svuota il discorso della sua ragione; mette a morte la responsabilità del discorso, e lascia il posto a tutte le ideologie<sup>28</sup>; la libertà e l'intelligibilità vi si confondono nell'indistinzione che sopprime l'una e l'altra; senza mediazione, ciascuna si attribuisce i tratti dell'altra; l'ordine del vero si identifica con l'ordine dell'arbitrario pur riducendone l'opera spirituale alla logica assiomatica; né il vero né la libertà hanno più giuste norme.

Per evitare tali errori distruttivi, Cl. Bruaire ripristina al tempo stesso il linguaggio e la libertà<sup>29</sup> nella loro verità di cammino verso «l'essere dello spirito personale» (EE 32-33); rifiutando di ridurre l'unico nell'indistinto, egli riflette la differenza ontologica in termini di tensione tra l'essere dello spirito e la sua essenza.

### *L'essenza dello spirito*

Che cos'è l'essenza dello spirito? Per “essenza” di qualche cosa, si intende “ciò” che questa cosa è. Il “ciò che” è spiegato nella definizione; esso include l'intelligibilità originata dall'esperienza del mondo<sup>30</sup>. Ora se si distingue l'essenza e l'esistere, e se l'intelligibilità è riservata alla prima, l'esistere non sarà ineffabile? Se l'intelligibilità non è l'esistere, l'esistente è realmente senza intelligibilità. Noi saremmo allora rimandati alle decisioni dell'esistenzialismo; se l'esistenza precede l'essenza e se essa viene a manifestarsi nell'essenza, le è necessario non identificarsi mai col suo volto mondano. Per non essere condannato all'ineffabilità in cui Bruaire vede nascere l'ateismo<sup>31</sup>, occorre mostrare che lo spirito, per quanto diverso dalla sua essenza, non è senza intelligibilità.

Lo spirito è intelligente. Come metterlo in luce? La tensione costituita dall'interiorità mutua dell'essere dello spirito e della sua essenza attraverso la

---

<sup>28</sup> Se il “si” presiede all'evento della coscienza libera, questa è solo il gioco di forze anonime di cui si potranno impadronire senza critiche possibili le dottrine che fanno dell'espressione la legge dell'essere.

<sup>29</sup> Bruaire articola attraverso tutta la sua opera questi tre *topoi* che sono il concetto, la libertà e il desiderio. Cf. EE 32.

<sup>30</sup> Riprendiamo qui la definizione dell'essenza da É. GILSON: «L'essenza è la sostanza in quanto intelligibile» (*Le thomisme*, Vrin, Paris <sup>5</sup>1945, 45).

<sup>31</sup> Cf. C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1974, 21.



loro differenza è espressa dalla divisione tradizionale dello spirito in *πνευμα* e *νοος*. Il *νοος*, opposto alla materia sensibile, è parente degli dei, della pura intelligibilità delle idee. Quanto a *πνευμα*, esso significa il ritmo della respirazione; l'identità del vivente, del biologico; è «principio e motore invisibile del visibile, insensibile del sensibile» (EE 22). Il *νοος* trascende il mondo; esso simbolizza con l'essenza; tuttavia, questa opposizione di immanenza e di trascendenza non è semplice, poiché *νοος* e *πνευμα*, l'uno e l'altro invisibili, possono essere scambiati l'uno per l'altro; lo spirito, allo stesso tempo *νοος* e *πνευμα*, può essere compreso confondendone i generi, appuntando l'immateriale sulla «traduzione schematica di un postulato vitalista» (EE 22).

L'enunciato o l'esposizione concreta dello spirito potrebbe essere gratuito o senza ragione, se non falso o indegno, se lo spirito fosse solamente immateriale, invisibile, al di fuori del mondo. La riflessione accoglie l'invisibile nel visibile. Il *νοος*, invisibile e trascendente, è *πνευμα*, invisibile e immanente. Per questa ragione il discorso sullo spirito è metaforico; esso passa da un genere a un altro, dal trascendente all'immanente e viceversa. Esso pone in affermazione necessaria l'enunciato sullo spirito trascendente concependolo come "potenza"; per Aristotele, «l'essere in potenza, è lo spirito nella natura, ciò per il quale e a motivo del quale la natura non è la materia fenomenale che lo configura e lo manifesta» (EE 23). Proviamo quello che Aristotele dice nell'esperienza in cui l'intelligibilità dello spirito appare in sé secondo la sua necessità; secondo la filosofia riflessiva, l'atto riflesso su se stesso illumina le sue condizioni di possibilità; il pensiero pensando se stesso si scopre nello stesso tempo immanente al mondo e trascendente.

Non vi è conoscenza del reale senza parole per esprimerla. «Noi non pensiamo che nelle parole, che in seno al verbo» (EE 23). Ora le nostre parole non sono significanti semplicemente perché sono delle parole (esse non sarebbero che potenza), ma perché in esse si esercita in atto una duplice riflessione: riflessione «dell'essere sensibile in concetto intelligibile» (EE 23), e riflessione «in cui il pensiero si concentra, si distacca dalle sue abitudini per ritrovarsi, mettersi alla prova, interrogarsi, ricostituirsi al crogiolo dell'interiorità» (EE 24)<sup>32</sup>. Queste due riflessioni sono concomitanti. Lo spirito conosce se stesso quando conosce qualche cosa tramite le sue parole; l'atto della presenza a sé è interiore all'atto dell'affermazione oggettiva. *Cogito, sum*. Ed è perciò che «l'espressione prestata alla comunicazione non sarebbe che diffusione di parole ispirate, senza il raccoglimento riflessivo che è nello stesso tempo prova personale dei nostri pensieri e costituzione dell'idea in idea di se stessa, del sapere, del sapere in sapere di se stesso» (EE 24)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. C. BRUAIRE, «Réminiscence du concept et mémoire de la révélation» in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne*, Lethielleux & Culture et Vérité, Paris & Namur 1983, soprattutto 142-144.

<sup>33</sup> La stessa analisi è fatta a proposito della libertà (EE 24-25) e del desiderio (EE 25-

Vi è tuttavia una rottura tra lo spirito che è in atto e la sua espressione o sua potenza. Se lo spirito fosse non soltanto interamente manifestato nel mondo, ma anche svuotato nelle sue diverse espressioni, esso si frantumerebbe nella discontinuità delle sue espressioni. *Experimur nos exteriores esse*, diceva Spinoza (cf. EE 41). Certamente. Ma le manifestazioni dello spirito, il tempo della sua nascita, della sua crescita, della sua morte, sono irriducibili alla dispersione del tempo; lo scorrere dello spirito nel tempo non è un esaurimento di sé nell'esteriorità che fluisce. *Operatio sequitur esse*, ricordiamolo (EE 32).

Ma in che modo pensare l'essere dello spirito, essere che è uno in atto<sup>34</sup>, senza urtarsi ai limiti dei concetti sorti dall'immanenza, suoi strumenti di razionalità necessari? L'affermazione dello spirito non è una negazione del fenomeno che rende così impossibile l'espressione giusta della sua intelligenza?

### *L'atto dello spirito*

Per accedere all'essere dello spirito muovendo dalla sua manifestazione, la filosofia riflette l'atto intellettuale; essa non considera soltanto le necessità di ordine psicologico o sociale imposte al pensiero soggettivo, ma si accorda a ciò che l'essere dello spirito deve essere per essere ragionevolmente sé e uno nel mondo. La dialettica del *vous* e del *πνευμα*, della trascendenza parente delle idee e dell'immanenza consegnata alla discorsività, o ancora dell'identità ideale e della differenza spirituale, si unisce nell'atto dello spirito che è presenza totale e sintesi effettiva. Alcuni temi schellingiani sono qui messi a profitto<sup>35</sup>: «Inspirazione, espirazione; contrazione, espansione; concentrazione, diffusione; sistole, diastole. Ma, per l'efficacia spirituale della riflessività ideale, pensiero che si forma in sé per esprimersi, indipendenza da cui scaturisce la volontà. E soprattutto forse, potere proprio dello spirito, effusione dell'anima che non può aprirsi in domanda infinita che in quanto essa è capace di offerta di sé attraverso l'attività umana» (EE 26).

Vi sono in Bruaire tratti comuni all'esistenzialismo. La trascendenza dello spirito singolare non ha nella sua determinazione necessaria ma contingente la ragione del suo essere. La sua singolarità è indeterminabile quanto all'ordine logico o "scientifico"; infatti «si tratta di concepire l'essere-in-sé, l'essere-per-sé, l'essere con vocazione di libertà, in potenza di atto come soggetto» (EE 52). Lo spirito non è identico all'essenza che esso si dona e di cui la scienza si rende maestra. L'essere pensato all'origine di sé. La potenza dello spirito è generata

---

26), vale a dire a proposito delle altre due sfere essenziali della totalità, secondo Bruaire.

<sup>34</sup> «L'uno fa essere, regola la sua identità, costituisce la sua sussistenza, custodisce la quiddità, determina la forma e l'esistenza; l'essere non ha essere senza la sua riflessione unitiva, senza un principio di conversione e di identità» (EE 27).

<sup>35</sup> Cf. X. TILLETTE, *L'absolu et la philosophie*, PUF, Paris 1987, 44-55: «La nature, l'esprit, le visible et l'invisible».

dallo spirito stesso<sup>36</sup> che è in atto, uno della molteplicità della sua attività, «la sua essenza al proprio inizio» (EE 53)<sup>37</sup>.

Ma l'essere non perviene forse a sé nella sua espressione? Il paradosso di una determinazione necessaria e di una totale libertà di origine invita ad un approfondimento. Non si può pensare che l'essere dello spirito sia *causa sui*; certo, esso è il proprio inizio, ma ciò non avviene creandosi dal nulla<sup>38</sup>; la sua presenza a sé non è senza la sua effettività fenomenale; la possibilità di una totale autogenerazione dello spirito sarebbe pensabile, se esso potesse collocarsi in un'esteriorità che proveniva da se stesso. Ma questo non è il caso dello spirito umano. Lo spirito riceve il mondo per esprimersi e vi si conosce all'origine di sé<sup>39</sup>. Lo spirito non è misurato da nozioni univoche ed esclusive, ma da una dialettica; esso si pone al di fuori di sé per accedere a sé; è in sé quando si dona al di fuori di sé. Perché lo spirito è sé, ma non a partire da sé, «l'essere dello spirito è dato a se stesso. Ed è perciò che esso è libero» (EE 54).

Il significato filosofico del dono è elaborato per mezzo dell'analisi riflessiva. «L'essere dello spirito è operazione di ritorno dello stesso allo stesso, ritorno che attualizza il sé da se stesso» (EE 58). Ma lo spirito non accede a sé direttamente; non ha intuizione di sé, come se potesse sdoppiarsi adeguatamente; esso si conosce nella sua espressione o sua essenza mondana. Questa conoscenza non è sopraggiunta. La riflessione rivela solamente ciò che è in atto nell'impegno dello spirito in ciò che esso non è, in atto dunque quando è «in potenza di operazione soggettiva» (EE 58)<sup>40</sup>. Lo spirito sa riflessivamente che esso è dato a se stesso, poiché si conosce come potenza di attività o che il mondo non è all'origine di questa potenza<sup>41</sup>. Si sa originato in sé, potenza della

---

<sup>36</sup> «Certezza di non essere assolutamente nulla nella venuta all'esistenza di un altro, che fa tutto un mondo da sé solo. Per qualche cosa senza dubbio della vita che ne difende il segreto. Ma nulla di questo essere spirituale, nel segreto di un corpo simile» (EE 35-36).

<sup>37</sup> Nella misura in cui l'atto è l'esistere e l'essenza il fenomeno dell'esistere, non vi è distinzione originaria tra l'esistere e l'essenza; vi è piuttosto da distinguere ulteriormente nell'essere l'atto-esistere e la possibile-essenza; allo stesso modo la differenza ontologica di Heidegger, compresa secondo la medesima chiave di distinzione dell'esistere e dell'essenza, «sembra qui nulla, priva di senso» (EE 53).

<sup>38</sup> «Il luogo del sorriso del bambino in EE è proprio il marchio di questa libertà inventiva del lavoro dello spirito. Poiché Bruaire mette bene in evidenza, attraverso il sorriso del bambino, il fatto che la riflessione interiore non è fondatrice, che l'accesso a se stesso è “la prova della mia origine estranea”; e qui è a Bergson, al Bergson di *Matière et mémoire*, perché la coscienza è memoria, ripresa, operazione seconda, che egli si riferisce e non all'Hegel della riflessione assoluta» (J.L. VIEILLARD-BARON, «La notion d'esprit dans la philosophie chrétienne de Cl. Bruaire» in *Études Philosophiques* 43 [1988] 303-304).

<sup>39</sup> Lo spirito accede a sé per mezzo del mondo; quindi esso perviene a sé muovendo da ciò che non è in nessun caso, ex nihilo.

<sup>40</sup> Il tema della potenza connota quello della finalità, che fa di qualsiasi sostanza una cosa diversa dall'effetto di una causa meccanica.

<sup>41</sup> «Né nella natura, né nel mondo della società, non si potrà trovare l'origine

soggettività capace di operazione.

Ma lo spirito conosce la sua presenza a sé quando si esprime nel mondo ed a questa condizione; esso è a priori quanto al mondo, ma questo ne è la condizione; lo spirito è un a priori condizionato a posteriori; l'essere dello spirito, che è all'inizio di sé, non è al principio di sé; dato a sé *ex nihilo mundi*, esso è sorto "radicalmente" da un atto ontologico primordiale; la sua potenza di operazione è una grazia che gli è fatta.

Dell'atto primordiale, lo spirito è in qualche modo la manifestazione<sup>42</sup>, in maniera che esso si comprende riflessivamente nel partecipare a questo atto primordiale. L'atto dello spirito è infatti l'«atto del fatto del dono, del dono donato a se stesso» (EE 58); in altri termini, «l'essere-dono è, perché è tale, dunque perché è dato a se stesso, il raccoglimento ontologico, la conversione sostanziale dell'essere a se stesso, premessa della riflessione cosciente» (EE 59)<sup>43</sup>.

Quest'ultima affermazione significa che lo spirito non è sorto da sé, ma che esso esercita ciò che gli è dato di esercitare; lo spirito, in altri termini, è finito. Ma ancora, l'atto originale è ineffabile, «macchia cieca, al fondo, al fondamento di sé, che rende nativamente l'essere donato al mistero della sua origine» (EE 59). L'intelligenza dell'ineffabile<sup>44</sup> così affermata sarà elaborata nella seconda parte di EE. Prima di accedervi, Bruaire tratta della finitezza dello spirito.

### *La finitezza spirituale*

Questa finitezza è favorevole; in essa lo spirito si accorda al dono che gli è fatto di essere se stesso. Lo spirito è finito, poiché, per quanto presente a sé, non accede a sé che a partire da sé; in altri termini, non si crea da se stesso. Ora se lo spirito è in atto poiché gli è stato dato di essere in atto, la sua finitezza significa che esso è un «essere-in debito di se-stesso» (EE 60).

In che modo lo spirito potrebbe rendere grazie per la sua origine? La finitezza è radicale. Non si deve pensare che esso dà se stesso in "pagamento"

---

esplicativa della presenza di qualcuno di nuovo, che fa tutto un mondo da sé solo» (C. BRUAIRE, *La force de l'esprit*, D.D.B., Paris 1986, 26).

<sup>42</sup> Cf. la prima emanazione di Plotino.

<sup>43</sup> Si potrebbe costruire la successione seguente: atto primordiale, spirito, mondo; come lo spirito accede a sé a priori e a partire del mondo, l'atto primordiale accede a sé a partire dello spirito. Una tale affermazione conduce direttamente al panteismo, se non si pensa rigorosamente il momento negativo per il quale lo spirito non è totalmente da sé. Non si vede per quale motivo lo spirito umano sarebbe per l'atto primordiale ciò che il mondo è per esso.

<sup>44</sup> Questo ineffabile non è senza poter essere detto; se esso non può essere detto, saremmo condannati all'agnosticismo. Ma può essere detto analogicamente. Il percorso dell'analogia è spirituale, o riflessivo.

del suo debito, come se fosse qualcosa di positivo. Lo spirito è dato a se stesso e si mantiene nell'essere perché vi è mantenuto; è se stesso tramite un altro, attività per la quale gli è dato di essere potenza. Non potrebbe veramente rispondere a questo dono con un contro dono in cui darebbe se stesso, poiché non ha niente da dare. «Pagare il debito che si è, è dare l'altro, onorare l'alterità, dare ciò che non si è» (EE 61). Pagare il suo debito, per lo spirito, consiste dunque nel rendere omaggio all'atto originale in quanto originale. Lo spirito realizza il suo essere, si rende adeguato al suo statuto ontologico quando rende Dio a Dio, lo confessa per ciò che Egli è.

### ***Il nome dell'essere: il dono***

Dicendo che l'Essere è dono, Heidegger e Bruaire studiavano la possibilità di dare un nome al principio. È questo un lavoro essenziale per ogni filosofo. Nella metafisica aristotelica, il principio è sostanza; la metafisica tomista lo chiama atto di essere; per Bruaire, esso è dono. Il cambiamento di nome del principio è significativo? È utile?

### **Nome e predicato**

Mettiamo in evidenza la portata della nostra ricerca. Noi diciamo di “dare un nome” al principio. Il nome non è un concetto. Il concetto è una costruzione spirituale che permette di comprendere l'essente in seno alla totalità degli enti, riferendolo a ciò che gli rassomiglia e distinguendolo da ciò che ne differisce; a posteriori, esso suppone la totalità del mondo che organizza; nel giudizio, è predicabile. Il nome non è mai un predicato, ma il soggetto del giudizio di cui accetta le forme concettuali; si può dire, a motivo di questa accettazione, che il soggetto singolare si riflette nel predicato universale. Il nome indica il soggetto che si riflette nei suoi predicati, ma che è irriducibile a questi. Il nome, se designa una sostanza prima<sup>45</sup>, segnala l'unica.

Di diritto, il principio viene per primo; è a priori. Infatti, la ricerca intellettuale lo scopre per ultimo. Il cammino del pensiero va da ciò che è più conosciuto immediatamente al meno conosciuto immediatamente; il più conosciuto immediatamente è costituito dai predicati raccolti muovendo dall'esperienza dell'*ens* sensibile; il meno conosciuto è ciò che permette di mettere insieme in maniera coerente delle forme sempre più universali e inglobanti<sup>46</sup>. Il soggetto, di diritto il primo, è *ens primum notum*, e lo spiegano in

---

<sup>45</sup> La sola che esiste veramente, dice Aristotele nelle *Categorie* 2a11 sq.

<sup>46</sup> La scienza attuale ha abbandonato la speranza di possedere il principio assoluto di tutto il reale; la complessità crescente delle conoscenze impone questo riconoscimento. Ciò non significa affatto che la coerenza totale e sistematica del mondo sia una chimera; significa

seguito le nostre diverse affermazioni.

Ed è per questo che non si intende l'*ens primum notum* come un principio universale, una superforma. Nel dire che al principio deve essere dato un nome, noi vogliamo significare che è un soggetto, come la sostanza prima che assicura le diverse qualità nell'essere, e non il contrario. Il rapporto del principio a ciò di cui è il principio è identico al rapporto del soggetto con la sua intelligibilità, dell'esistente misterioso con la sua essenza problematica.

Il principio è simile al soggetto o alla sostanza prima; esso non è disponibile per un trattamento concettuale, per quanto si rifletta necessariamente nei suoi predicati. L'approccio del principio è quello di un unico; i termini per esprimerlo non possono essere che dei nomi.

### **Significato del cambiamento del nome del principio**

Per Aristotele, il principio è sostanza; per san Tommaso è atto dell'essere; oggi lo si chiama "dono". Ogni volta si tratta di aprire l'accesso all'interiorità dell'essere.

#### *Aristotele*

In che senso la "sostanza" aristotelica è un principio? Per la *Metafisica*, libro Z, cap. 1, «una priorità in senso assoluto spetta alla sostanza, tanto nella definizione quanto nella conoscenza o nel tempo. Difatti, mentre nessuna delle altre categorie può avere una sua esistenza separata, essa sola può averla; e la sostanza è l'elemento primario nella definizione (giacché nella definizione di ciascuna cosa è necessariamente immanente la nozione di sostanza), e, d'altra parte, noi reputiamo di conoscere un oggetto particolare, solo quando ne conosciamo l'essenza» (1028a32-37). Aristotele aggiunge: «al problema su cui verte ogni ricerca passata, presente e futura, la questione che è sempre aperta e dibattuta, ossia "che cosa è l'essere?", non si riduce ad altro se non alla domanda: "che cosa è la sostanza?"» (1028b2-4).

Definito così l'oggetto della metafisica, rimane da precisare il mezzo per accedervi. Vi è, dice Aristotele in una formula celebre: «una disciplina che considera l'ente-in-quanto-ente» (1003a21). In una certa maniera, la metafisica è astratta, come tutte le scienze; essa considera infatti l'essente sotto il semplice punto di vista dell'universale. Essa è anche differente dalle altre scienze in quanto, assolutamente universale, integra tutto. Il problema è di sapere in che modo questa *επιστημη* assume la problematica scientifica che collega le cause e gli effetti, dal momento che essa considera la sostanza che è unica.

Il pensiero aristotelico fallisce in qualche misura; è pensiero della forma, non dell'atto dell'esistente. L'esistente unico è per esso ineffabile; il discorso

---

solamente che non è semplice affermare muovendo dall'ordine delle conoscenze oggettive il contenuto di questa esigenza spirituale.

non può assumerlo. La sostanza prima, che è individuale, non è accessibile alla nostra scienza universalizzante; non può essere detta né in un soggetto né di un soggetto (cf. *Cat.* 3a8-9). Di qui il problema di sapere se la metafisica è possibile come scienza.

Per conseguenza, la causalità metafisica non è un problema aristotelico, se non in chiave di finalità cosmologica. «In nessuna parte si pone la questione di una dipendenza propriamente metafisica, vale a dire di una dipendenza nell'essere [...]; se il mondo è eterno, esistendo da sempre e imperituro nell'avvenire, il problema dell'esistenza della realtà cosmica non si pone; il mondo è lì come una realtà durevole: ciò che è permanente non pone problema»<sup>47</sup>.

### *San Tommaso*

Con san Tommaso i termini del problema cambiano. La fede nella creazione invita a porre l'accento sull'esistere; il principio della sostanza concreta non può essere ridotto alla sola coppia della forma sostanziale e della materia quantificata. La sostanza concreta, individuale come in Aristotele, esiste. Il principio della sostanza non è più la sua essenza<sup>48</sup>, ma l'atto di essere, *actus essendi*. Lo spirito si stupisce dinanzi a “ciò che è”; esso sa di non poterlo ricondurre all'interno dei limiti fissati dal sistema scientifico degli enti, ma ne riconosce il carattere al tempo stesso unico e sorprendente.

Alcuni scolastici distinguono l'*esse* dell'essenza e l'*esse* dell'esistenza; ma questa distinzione non conviene che se l'*esse* significa la vivacità cartesiana dell'idea. Secondo queste dottrine, vi è un *esse* proprio all'intelligibilità dell'esistenza, genericamente differente dall'essenza; dall'uno all'altro, si passa da un genere di idea ad un altro. È evidente, questa distinzione è interna alla classe degli oggetti di cui si occupa l'intelletto, ora l'esistere o l'unico, ora l'universale o il qualitativo. Ma in realtà, l'*esse* dell'esistenza non è un genere intelligibile di *esse*; la sostanza non è composta realmente di due *esse* o di due pensieri vivi, ma di un atto di essere e di una essenza.

Ed è per questo motivo che l'atto di essere connota ciò che l'esistere ha di grezzo, di irriducibile. «La dottrina di san Tommaso, presa in ciò che essa reca di nuovo in rapporto a quella di Aristotele, è esistenziale di pieno diritto»<sup>49</sup>. Una lettura esistenziale di san Tommaso farà in modo tuttavia di evitare l'essenzialismo dell'esistenzialismo che fa dell'esistenza un'essenza al fine di poterla precedere. In realtà, l'esistenza non può non avere essenza, come se fosse “altra” rispetto all'essenza nella classe degli oggetti intelligibili. Il rapporto dell'esistere all'essenza è un rapporto di interiorità ad exteriorità, non di

---

<sup>47</sup> G. VERBEKE, «La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote» in *Revue Philosophique de Louvain* 50 (1952) 478.

<sup>48</sup> In Aristotele, la sostanza e l'essenza sono dette entrambe *ousia*.

<sup>49</sup> É. GILSON, *Le thomisme*, 65.

anteriorità a posteriorità.

«L'esistere è più intenso rispetto a qualsiasi cosa che lo determina»<sup>50</sup>. L'esistere è dunque al principio del concreto, a nome del quale l'essenza si presenta concretamente allo spirito. «L'esistere (*ipsum esse*) è più perfetto di tutto, poiché esso si comporta nei riguardi di tutte le cose come il loro atto. Infatti, nulla ha attualità, se non in quanto esiste. L'esistere è l'attualità di tutto il resto, ivi comprese le forme stesse. Il rapporto con le altre cose non è dunque quello di chi riceve a ciò che è ricevuto, ma piuttosto quello di ciò che è ricevuto a ciò che riceve»<sup>51</sup>.

Nel parlare così in termini di ricezione, san Tommaso sembra accettare una certa anteriorità dell'essenza sull'esistere, come Avicenna; l'essenza, infatti, riceve l'atto, come la potenza riceve di essere in movimento quando l'atto vi si sopraggiunge. Ma l'esistere tomista non è un accidente che si aggiunge in sovrappiù alla sostanza essenziale; esso è il principio stesso, l'atto della forma, la quale determina intelligibilmente la materia indeterminata.

A proposito dell'*esse*, san Tommaso parla di forma delle forme, di atto degli atti. Queste duplicazioni significano che la considerazione dell'essenza costruita formalmente è superata dall'accogliere l'*esse*. Non occorre segnare come errore il vocabolario utilizzato; san Tommaso non pensa che vi possa “essere” un'essenza prima senz'atto, poi in atto; il vocabolario della “ricettività”, pur essendo chiaramente evocatore, deve essere rielaborato per ripristinare in maniera retta l'intenzione che si propone; non basta articolare l'essenza e l'esistere, la forma e l'unicità concreta, bisogna ancora riconoscere l'essente a priori nella sua unità di essenza e di esistere. Il termine “dono” sembra compiere questo approfondimento direttamente dal senso dell'essente reale.

### *Cl. Bruaire*

Dopo il suo capitolo di ontologia, Cl. Bruaire interpreta le categorie di Aristotele, e innanzitutto la “sostanza”, secondo l'intelligenza dell'essere dello spirito che è essere di dono.

Per Aristotele la sostanza non ha contrario; benché essa possa sostenere successivamente dei predicati che si contraddicono<sup>52</sup>, non vi è un terzo termine tra «essere o non essere, essere sostanza o non esserlo» (EE 66). Secondo Bruaire, allo stesso modo lo spirito è totalmente essere dono o non lo è affatto. Se lo spirito è, è totalmente donato. La sua finitezza non significa che esso sia parzialmente donato e parzialmente non donato, che potrebbe più o meno essere se stesso; certamente, vi è un più e un meno psicologico, ma non vi è qui una legge ontologica; lo spirito non si dona di essere da sé; in ciò risiede la sua

---

<sup>50</sup> San TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, I, 1, 2 resp.

<sup>51</sup> San TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, I, 4, 1, ad 3.

<sup>52</sup> Allegro e triste, riposato e stanco, ecc. Cf. *Cat.* 3b24 - 4b19.



finitezza e la sua contingenza. Da qui nasce un paradosso: lo spirito è interamente donato, ed è così donato interamente a sé poiché non è nulla per sé. «Certo, l'essere dello spirito, perché è dunque donato, non è per sé» (EE 67), *ex se*; ma se esso è donato, e se in questo dono si consegna la sua origine, gli è donato di essere in sé, all'origine di sé com'è da sé e in sé l'origine che dona di essere. Tale è l'aseità spirituale, *kat' auto*.

Lo spirito è in sé perché ciò gli è donato; esso partecipa alla sua origine; questa necessità razionale segue l'assunzione per lo spirito dell'inseità, dell'adseite e dell'ipseità della sua origine. Lo spirito è *in se*; incapace di divenire più o meno, o il suo contrario, una volta donato, esso è interamente in sé «senza riserva» (EE 67). L'essere dello spirito è ancora *ad se*, vale a dire «per se stesso» (EE 67); infatti, l'essere dono implica che lo spirito si doni a sua volta, senza perdersi; ma esso non può donarsi puramente a partire da sé, poiché è pura finitezza; lo spirito non accede *ad se* che donando ciò che esso non è; ritorna in seguito *ad se* e si rivolge verso di sé a partire da ciò che non è. In ultimo, l'essere dello spirito è *ipse*: il movimento di riflessione spirituale giunge a compimento quando «lo stesso è in sé per essere se stesso» (EE 67), quando lo spirito aderisce a sé attraverso la prova dell'esilio fuori di sé e del ritorno a sé a partire da ciò che esso non è.

Bruaire si inserisce nella filosofia moderna che articola la riflessione sul dinamismo dello spirito, senza che ciò significhi che il principio sia preso nella rete delle categorie dello spirito soggettivo, nel senso che lo spirito ne sarebbe la misura; è ciò che noi mostreremo adesso. Questa trasformazione del vocabolario è utile.

## Utilità del cambiamento del nome del principio

### *Aristotele*

Chiamare il principio in questa o in quella maniera di fatto ne determina l'intelligenza. Concepire il principio come la sostanza che resiste sotto i suoi accidenti porta con sé numerose difficoltà; il nome “sostanza”, che fa pensare alla permanenza del sostrato, si arena dinanzi alla corruzione dello stesso sostrato: vi sono dei cambiamenti sostanziali; le sostanze prime di questo mondo nascono e passano; si può dire che queste sostanze mondane non “sono” affatto. Che cosa ne è delle sostanze seconde? Gli uomini devono morire perché duri l'umanità? Ma “umanità” è un genere logico che ignora tale sostanza concreta, l'esistente individuale. Del resto, l'umanità stessa ha avuto un inizio.

Per questo non si può dire che il principio sia sostanza. La sostanza

principiale, concepita ad ogni costo come ciò che dura sotto ciò che passa, “realizza” un’idea senza ragione. Certo, per conoscere veramente, occorre che le diverse affermazioni possano essere riferite ad un essente stabile e unito, a tale essente contingente, poi all’unità del mondo; ma in questo processo unificante, se il principio fondatore è l’unità del mondo, l’individuo singolo è schiacciato sotto la legge che ne fa una semplice apparenza provvisoria.

### *San Tommaso*

San Tommaso ha cura dell’esistente e della sua fragilità. Il principio tomista non è la sostanza di Aristotele, ma l’atto di essere, meraviglioso nella sua finitezza, nella semplice dignità dell’essente in atto di essere. Ma l’atto di essere può essere male inteso. Nella storia della scolastica, lo si è ridotto all’*esse existentiae*, distinto dall’*esse essentiae*, poi lo si è ridotto semplicemente all’esistenza; la prima riduzione ne fa una forma comparabile con l’essenza, e la seconda fa dell’esistenza un puro ineffabile.

La prima deviazione significa che l’atto di essere entra in composizione con l’*esse essentiae* come se questo fosse omogeneo; da ciò a fare dell’atto di essere il principio di individuazione, simile alla materia opposta all’essenza formale ed universale<sup>53</sup>, quale l’essente dell’esperienza sensibile colto come sostanza prima, non vi è che un passo. La seconda deviazione, che oppone essenza ed esistenza, oppone il nozionale e l’esistenziale senza giungere a collegarlo nel concreto; l’unità dell’essente è spezzata irrimediabilmente se la distinzione categoriale dell’essenza e dell’esistere è presentata come l’opposizione di “oggetti” intelligibilmente omogenei. Una giusta concezione di questa opposizione ha il vantaggio di rinnovare il senso dell’esistenziale concreto, del fattuale, del contingente, al di là delle riduzioni intellettualistiche della seconda scolastica; ma lo svantaggio consiste nel fatto che essa riduce l’atto di essere all’essente presente e ineffabile senza essenza intelligibile, dunque arbitrario.

Heidegger commenta questa deviazione dall’idea dell’esistere: «La filosofia medioevale concepisce l’*existentia* come *actualitas*. Kant la presenta come la realtà nel senso dell’oggettività dell’esperienza. Hegel la determina come l’idea della soggettività assoluta che sa se stessa. Nietzsche la considera come l’eterno ritorno dell’uguale» (LU 279). L’attuale è il fattuale. «*Existentia* (esistenza) significa [...] *actualitas*, realtà, in contrapposizione alla mera possibilità come idea» (LU 280). La cultura occidentale, che oppone «*essentia* (entità [*Wesenheit*]) ed *existentia* (realtà [*Wirklichkeit*])» (LU 282), non riflette su ciò che è la realtà. Per Heidegger, questa non è né la presenza sensibile, né la cosa che

---

<sup>53</sup> Ma neanche la materia quantificata. Il principio di individualizzazione, in san Tommaso, è la materia quantificata, vale a dire matematica (anche: geometrica), e non sensibile. Questo punto non è visto dalle filosofie che riducono l’oggetto della filosofia all’ente minimo, il sensibile composto in materia di elementi chimici.

«appare nella sua idea» (LU 280); se non fosse così, il sensibile o l'apparenza sarebbe la norma dell'idea, e la sfera dei fenomeni conterrebbe tutta la realtà.

I tomisti protestano contro queste accuse di Heidegger; a loro avviso, egli non ha afferrato il senso dell'attualità in san Tommaso<sup>54</sup>. Ma non è forse vero che il termine “atto di essere” può dar luogo a degli equivoci? Per superare l'ambiguità della sua rappresentazione, l'atto schematizzato dall'azione volontaria nel mondo che essa trascende<sup>55</sup>, senza dubbio non è inopportuno modificare il “nome” di ciò che è in questione.

### *Cl. Bruaire*

Bruaire non condivide l'opinione degli esistenzialisti che oppongono “realmente” l'essenza e l'esistenza. «L'impossibilità di distinguere realmente ciò di cui l'essere sarebbe composto, l'essenza e l'esistenza, [è] riconosciuta come l'implicazione prima del dono: ciò che è non è, né prima né altrimenti, indipendentemente dall'essere donato» (EE 65-66)<sup>56</sup>. Se si dice che l'esistere è il reale e l'essenza il possibile (il reale è l'individuo esistente e il possibile l'universale intelligibile), si aggiunge che non vi è distinzione reale «dal possibile al reale, dal definito all'eseguito» (EE 66), dall'essenza all'esistere. L'atto è il reale la cui essenza è un possibile, in maniera che si separa solo speculativamente l'atto (esistere) dal possibile (essenza) in cui esso ha la sua intelligibilità. Chiamare l'essere “dono” significa iscrivere il reale nel possibile<sup>57</sup>, il verbo nel sostantivo, il dinamismo nel fatto.

H. U. von Balthasar<sup>58</sup> ha forse ispirato questo modo di vedere<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. J.B. LOTZ, «Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin» in AA.VV., *L'essere*. Congresso internazionale di s. Tommaso d'Aquino nel suo 7E centenario, vol. 6, Padri Domenicani, Napoli 1977, 35-49.

<sup>55</sup> Che l'atto si riferisca alla potenza, il cui schema è biologico, è evidente. L'analogia muove sempre dall'esperienza. Ma in che modo assicurarsi delle trasformazioni giuste che si impongono agli schemi quando si passa da un genere all'altro? La letteratura scolastica insiste, non senza ragione ma con difficoltà, sulla differenza tra atto e attività, atto primo e atto secondo, sorgente dell'atto e la sua espressione.

<sup>56</sup> Notiamo l'equivalenza suggerita qui tra l'essenza come “ciò che è” e l'esistenza come “dono”.

<sup>57</sup> Non si dice tuttavia l'inverso: l'atto si dona nel possibile, “è” grazie al possibile, ma il possibile non è nulla senza l'atto. L'espressione “differenza reale” vale muovendo da ciò che ha realtà, l'essenza considerata astrattamente, dalla quale non sorge evidentemente l'esistente secondo questa essenza.

<sup>58</sup> Oltre Schelling. I legami di Bruaire con von Balthasar sono stretti, fra l'altro intorno alla rivista *Communio*.

<sup>59</sup> Esponendo ciò che egli sembra al centro del pensiero di san Tommaso, il teologo svizzero scrive così: «In quella che (con circospezione perché si tratta d'un mistero inesplicabile) si può chiamare “distinzione reale” Dio guarda la sua creatura con occhio libero, per così dire stereoscopico, il che significa al tempo stesso che Dio assume per la creatura questa tutta nuova plasticità: proprio quando la creatura si sente staccata nell'essere

Nell'evitare di opporre l'essenza e l'esistenza, egli comprende la differenza ontologica in termini di alleanza, o di amore donato. La "distinzione" tra l'*esse* e l'*essentia* è infatti pensata nel contesto della creazione; essa significa che l'esistente, nello stesso tempo essenza ed esistenza, è interamente finito, è interamente contingente nell'unità semplice del suo atto di essere nella sua essenza. L'atto di essere è la realtà dell'esistente contingente.

Non si tratta di legittimare la finitezza dell'esistente mediante la "differenza reale"; l'essente finito non è divisibile; ma dal momento che l'essente è finito, si può precisare la distinzione tra l'esistere e l'essenza. L'esistenza del finito partecipa in maniera degradata all'esistenza dell'assoluto la cui essenza è di esistere; affermiamo con forza che non si possono identificare nell'assoluto questi due "elementi" come due "essenze"; il finito è finito in ragione dell'unità finita dell'essenza e dell'esistenza, unità di un atto di essere finito. L'essente è finito perché non ha la "ragione" del suo atto di essere, o non ne è la fonte; esso infatti è "in debito" di sé; il tema del "debito" si sostituisce a quello della differenza reale tra l'esistere e l'essenza.

## **Conclusione**

A motivo di tutte queste ragioni, dire che il principio è "dono" non sembra inutile. Per concludere, esaminiamo alcune obiezioni ad una tale denominazione del principio.

La parola "dono" significa un'operazione commerciale, in seguito alla quale un oggetto cambia di proprietario. Le situazioni umane sono sottili; in realtà, un contro-dono è spesso il prezzo, garbatamente taciuto, ma culturalmente fissato, da pagare per colui che si lascia "gratificare".

La parola "dono" può allora convenire all'essere dello spirito? A chi dunque lo spirito è donato? Per Bruaire il significato commerciale del dono è secondo, e il significato spirituale primo; «tanto ci manca [...] che prendiamo a prestito [...] dal registro adeguato dell'avere. È il contrario che è vero. L'essere-dono dà senso al dono delle cose, all'offerta, al presente» (EE 55). Le leggi commerciali non avrebbero valore senza le persone che le amministrano. L'economia è fondata sugli interessi relativi delle persone, anche se, a dire il vero, l'avere è fondato sull'essere. L'orizzonte dell'economia non è il sistema degli scambi, ma il bene delle persone, di modo che lo scambio dei doni è fondato ontologicamente sulla comunione delle persone. Si può così pensare che il dono possa connotare la gratuità.

Ma se non è così, la simbolica del dono non è forse antropologica? Si

---

da Dio essa si sa pensata nel modo più immediato dall'amore di Dio, e proprio quando la finitezza del suo essere le esibisce la sua radicale alterità da Dio essa si sa in quanto reale immensamente beneficata nella sua partecipazione all'essere reale di Dio» (*Gloria*, t. 4, 364).

risponde che il dono, non meno che l'atto di essere, è ontologico. Il significato del "dono" è analogico. Esso vale sul piano epistemologico. La conoscenza è un processo complesso il cui "oggetto" è semplice: Pietro non è realmente scomponibile, poiché egli è tutto in una unica realtà attraverso la molteplicità degli aspetti mediante i quali si mostra. *Ens primum notum*. Fin da questo livello, la parola "dono" è significativa. La sostanza, o il soggetto, è presente ai suoi accidenti o predicati. Questa presenza fa della proposizione una sintesi, il cui principio è il dono del soggetto nei suoi predicati.

La metafisica classica è stata un complemento dell'epistemologia. Ragioni storiche hanno fatto sì che essa insista in maniera unilaterale sull'oggettività della conoscenza, col rischio di non oltrepassare di molto il piano delle affermazioni di oggetti inanimati, i più "oggettivi"; l'ideale dell'universale non è stato talvolta differente dal più amorfo, dal meno attivo, dal più fisso, senza storia, senza processo di sviluppo, senza tensione verso uno stato più complesso, immanente allo spirito<sup>60</sup>. La categoria del "dono" rinnova questa maniera di vedere il principio. Essa fonda la metafisica nel campo, non più delle affermazioni "oggettive", ma dell'apertura al bene che trascende lo spirito.

La riflessione etica è nutrita dalla categoria del "dono"; in Bruaire, questa spiega la ragione del desiderio. Indica la costituzione dell' "io" tramite gli altri. Ciascuno è figlio di chi lo mette al mondo; egli si apre al reale tramite sua madre<sup>61</sup>. L'essere dello spirito accede a sé nel riconoscersi donato a sé da colui che esso non è. L'essere così posto è dinamico, desiderio. «L'essere dello spirito è istituito come un essere che desidera, e ciò precisamente perché ha la vocazione di raggiungere il suo principio all'origine, l'Altro da se stesso che l'ha posto nell'essere, vale a dire che l'ha creato»<sup>62</sup>. Una metafisica costruita così in chiave etica sarà capace di assumere l'ideale dell'ontologia e di condurre il nostro senso del reale ad un approfondimento auspicabile.

---

<sup>60</sup> «*Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu*» (San TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, I, 16, 1, resp.).

<sup>61</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, t. 5, 549-550. È banale dire che il bambino-lupo non esercita le sue disposizioni umane e accede ad una identità di lupo.

<sup>62</sup> D. LEDUC-FAYETTE, «*Désir et destin*» in *Études Philosophiques* 43 (1988) 298.