

## IL DONO DELLA LIBERTÀ

DAVIDE GALIMBERTI \*

*Abstract:* the article presents and revises the political thought of C. Bruaire. This is the author's thesis, of which it is concerned: the gift of God is not in contradiction with autonomous reason, it is indeed its foundation. First of all, Bruaire identifies the fundamental categories of political freedom (State, power and Nation) and arranged them in a system. This is functional to a theory of freedom understood as self-expression and relationship. A metaphysical discussion is therefore undertaken in two stages: the modern models are initially criticized, then a trace inspired by the thought of Schelling is proposed. The gift of God and freedom, understood ontologically as spirit, are the arrival point of the work and the possible starting point of another reflection.

*Keywords:* politica – Stato – spirito – Bruaire – dono.

### 1. Due premesse

Ci venga concessa una prima premessa remota a questa riflessione che come ogni pensiero veramente filosofico nasce molto prima della nostra consapevolezza. Ricordo le discussioni con mio nonno in cui mi raccontava la sua esperienza di piccolo imprenditore che costruiva strade. E proprio per questa sua professione non riusciva a capire la parabola di Gesù nella quale i lavoratori della vigna vengono pagati allo stesso modo sia che abbiano lavorato molto sia che abbiano faticato solo qualche ora (Mt 20, 1-16). Nella sua perplessità c'è già tutta la questione dell'agire giusto in economia e anche il nucleo di una teoria politica che desidera promuovere l'iniziativa della libertà. Sono gli stessi temi che Bruaire elabora nella sua *Raison Politique* e, in particolare, nel suo trattato sugli ordini di giustizia in cui cita direttamente la parabola dell'Evangelista Matteo. Come il testo della parabola, pur nel rispetto della differenza del genere di linguaggio, l'autore invita a un cambiamento di prospettiva. Troviamo l'estrema sintesi del suo messaggio in queste parole che poniamo all'inizio dello studio:

---

\* Davide Galimberti, Cultore della materia Filosofia teoretica M-FIL/01, Università degli Studi del Molise.  
Email: ddvd83@gmail.com

«Se ogni potere è dono di Dio, va da sé che è per permissione divina che esso ha un senso e un fine non estranei all'opera di creazione, al destino a cui essa chiama le nostre libertà. Ma è vero anche che il potere politico è dono reale di libertà, a meno di negare insieme la potenza e l'amore di Dio. Impossibile, non appena si dimentica il dono della libertà, che contraddistingue l'onnipotenza, cogliere l'articolazione, completamente teologica ma chiara per il concepire universale, tra i due ambiti realmente distinti di Cesare e di Dio»<sup>1</sup>.

Sia la parabola sia il testo bruairiano<sup>2</sup> indicano un punto di vista trascendente che non permette di ridurre la questione politico-economica a un problema di utilità o efficienza. Risuonano piuttosto le parole dono e (onni)potenza. Attraverso l'itinerario di questo articolo ci piacerebbe arrivare a dare una risposta, o meglio, un orientamento a quel dialogo tra nonno e nipote spiegando che la finalità del potere non è quella di privare qualcuno di qualcosa, né tanto meno di sostituirsi alle persone, ma di dare la possibilità a ciascuna libertà di esprimersi e di non stare nell'oblio di sé come quegli uomini che attendevano oziosi nella piazza («Perché ve ne state qui tutto il giorno senza fare niente?» Mt 20,6). Per questo l'espressione chiave sarà quella della citazione di Bruaire «dono reale di libertà». Non dobbiamo poi dimenticare come tale sintagma indichi anche la natura stessa del potere in quanto dono. Venendo dall'alto il potere della nostra libertà si appoggia su un'onnipotenza che non possiede, ma che presuppone. Arriveremo a riprendere questo filo della riflessione grazie alla categoria dello spirito che emerge sempre più nel corso dell'opera.

Aggiungiamo poi una premessa più prossima che riguarda invece l'itinerario complessivo dell'opera di Bruaire, in forma di ricapitolazione del suo percorso precedente alla *Raison Politique* del 1974. Ogni sintesi è senza dubbio anche interpretazione, ma ciò vale maggiormente per un autore come Bruaire il quale, per la sua complessità e profondità tematica, va decodificato e «avrà da dire sempre più di quel che dice»<sup>3</sup>.

Dopo aver preso in considerazione il desiderio come legge della vita naturale dell'uomo – ciò che muove e senza cui nulla ha più slancio nell'esistenza, nemmeno l'offerta di e a Dio – viene il tempo della libertà. Quest'ultima dimensione è altrettanto necessaria perché desiderio e libertà al mattino si svegliano insieme e non l'uno senza

---

<sup>1</sup> C. Bruaire, 1974, 194. La traduzione dei testi di Bruaire dal francese sarà sempre mia. Claude Bruaire è nato nel 1932 e deceduto nel 1986. Laico sposato con due figli, ha insegnato dal 1967 al 1979 all'Università di Tours e poi presso l'università di Paris IV-Sorbonne dal fino alla morte, subentrata all'improvviso nel 1986. La sua esistenza filosofica spezzata è stata tuttavia caratterizzata dall'elaborazione di un progetto sistematico compiuto. Esso consta di un'antropologia sistematica (*L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Seuil, Paris 1964; *Philosophie du corps*, Seuil, Paris 1968; *La raison politique*, Fayard, Paris 1974) che sfocia in un'innovativa proposta di metafisica contemporanea (*L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983). Fu cattolico impegnato a livello culturale e politico. Di questa militanza mi limito qui a ricordare la sua partecipazione alla redazione della rivista «Communio», la sua presa di posizioni sulle questioni bioetiche in *Une éthique pour la médecine. De la responsabilité médicale à l'obligation morale*. Fayard, Paris 1978).

<sup>2</sup> Segnalo sin da subito che il metodo filosofico bruairiano non pone steccati insuperabili tra filosofia e teologia, religione e ragionamento logico. La sua ascendenza hegeliana motiva tutto questo. Per una trattazione metodologica più completa rimando alla prima parte di D. Galimberti, 2018.

<sup>3</sup> C. Bruaire, 1970, 13. Ci sembra particolarmente illuminante applicare a Bruaire questa espressione che lui stesso usa per presentare il pensiero di Schelling.

l'altra<sup>4</sup>. Il desiderio sveglia con la sua anarchia di obiettivi, con la sua voglia prorompente, insaziabile di vita<sup>5</sup>. Contemporaneamente la libertà risponde a un tale spunto facendolo così essere<sup>6</sup>. La prima mossa reattiva consiste nel negare per paura tale desiderio<sup>7</sup>. Il monito è «non desiderare» perché il desiderio indeterminato è pericoloso in quanto distrugge e frantuma l'io, salvo poi provare un senso di vuoto e inaridimento delle risorse che ricorda di essere un'unità psicofisica trascendente. Questo accade in realtà solo nei casi della scelta di un rigido protezionismo.

La libertà può comportarsi anche diversamente: accolgo il desiderio indeterminato per personalizzarlo, in altri termini, per farci stare o inserire la sua potenza infinita nei limiti determinati del mio corpo coi suoi bisogni. Questa operazione può essere fatta dalla libertà e non dal corpo, perché la libertà condivide col desiderio una dimensione di infinito, soltanto si tratta di un'apertura all'infinito diversa. Il desiderio è infinito nel senso che è un'energia mai paga e sempre tendente ad altro, fino all'universalità indeterminata<sup>8</sup>. La libertà, invece, è infinita nel senso che è possibilità di determinazione di sé a partire dal proprio desiderio che traduce in volontà singolare. In tal senso la vera libertà, la libertà per eccellenza, è l'assoluto, perché solamente una libertà assoluta risulta, per definizione, svincolata da qualsiasi limite nell'autodeterminarsi. La libertà, quindi, nella visione della logica bruairiana, è, anzitutto, capacità di rifiuto, nel senso di raccoglimento e riflessione in sé per poi divenire vera espressione di sé. Educato dalle tesi di Schelling, infatti, Bruaire parla di sistole e diastole, di un momento negativo e di uno positivo della libertà. Quando si rivela, la libertà comunica a partire da sé e, per far ciò, utilizza un linguaggio che, pur non esaurendola, la esprime. Il linguaggio pertanto è altro dalla libertà – come la libertà era altro dal desiderio – tanto che si configura nell'impianto logico nei termini di un universale determinato. Quest'ultimo non esaurisce la libertà, esattamente come la libertà non ha pieno controllo del linguaggio. L'autore sintetizza – in una sorta di laboratorio speculativo – questo schizzo della nostra esistenza anche in riferimento alle nostre contraddizioni o dialettiche rovinose per poi rimarcare sempre con convinzione come l'assoluta libertà abbia in sé tutte le prerogative per salvarci, facendoci

---

<sup>4</sup> «La libertà si sveglia a se stessa svegliandosi al desiderio. Non ha preistoria, sviluppo preliminare in una vita semplice, immediata, pienezza di positività e purezza innocente, a partire da cui s'impegnerebbe la formazione di un'autonomia, di un potere di porsi» (C. Bruaire, 1964, 22).

<sup>5</sup> Cf D. Galimberti, 2019.

<sup>6</sup> Rispondere non va però inteso come un atto secondo cronologicamente, ma nel senso di una coappartenenza ontologica. Dal punto di vista linguistico tracce di questo sforzo per dire l'origine della libertà e del desiderio si trovano nelle forme deponenti o medio passive: forma passiva e significato attivo. L'atto filosofico nasce da e cerca di comprendere al meglio questo paradosso. La logica bruairiana lo fa disegnando una struttura circolare aperta.

<sup>7</sup> Le figure della negazione del desiderio sono varie e fondamentalmente fanno capo a due attitudini principali: la riduzione del desiderio a bisogno corporeo da soddisfare e la rimozione tipica del formalismo volontaristico.

<sup>8</sup> È l'infinito della vita che si propaga di generazione in generazione in un dispendio che va oltre il calcolo utilitaristico della ragione in una sovrabbondanza che travolge l'individuo.

superare gli eventuali corti circuiti possibili<sup>9</sup>. Il suo Verbo (che evidentemente dovrà essere qualcosa di più del logico-formale), la esprime perfettamente e mette l'ascoltatore nella condizione di trascendere i suoi limiti contingenti in modalità trasfiguranti.

Tornando all'esistenza umana possiamo andare ancora più in profondità. La libertà non è circoscrivibile alla determinatezza di un'espressione linguistica, perché ne è l'origine e, grazie alla sua forza singolarizzante, trasforma l'universalità indeterminata del desiderio, attraverso l'universalità determinata del linguaggio, in un'universalità concreta. Si individua così una struttura sillogistica aperta all'assoluto che può essere vista da molteplici accessi; si tratta appunto di un sistema vivo. Per esempio, la libertà media anche nell'altra direzione, arricchendo di vita la forma del linguaggio a rischio di sterilità. D'altra parte, il linguaggio forma la libertà, svincolandola dalle bizzarrie inconcludenti del desiderio. E così il desiderio strappa la libertà dal suo individualismo, orientandolo verso un piano coerente. E potremmo continuare con le analisi contenute nell'*Affirmation de Dieu*.

La terminologia usata fin qui è mutuata, per lo più, dalla *Scienza della Logica* di Hegel, eppure è importante far emergere i punti di originalità del filosofo francese. Oltre all'apertura del sistema, a differenza della perfezione chiusa, vi è una diversa concezione di «universale concreto». Se infatti nel filosofo di Jena esso si esprime massimamente nello Stato, per Bruaire, l'universale concreto si realizza nella comunanza degli uomini davanti a Dio, uditori della sua Parola, manifestazione piena (anzi, a beneficio nostro, persino un po' riduttiva<sup>10</sup>) dell'essere. Si tratta dunque di una parola viva e vivificante fino a parlare di una creazione continua (eterna) ben oltre il performativo di Austin. È evidente però che questa vita non è soltanto quella biologica del corpo, ma si spinge fino a un altro ambito – da gestire bene per evitare fraintendimenti dualistici<sup>11</sup> – che è quello dello spirito ovvero di quell'essere che si manifesta nell'evento della comunicazione dia-logica ovvero del *logos* che scorre attraverso la conversazione<sup>12</sup>. Con quest'ultimo accenno siamo dunque pronti a ricevere e apprezzare la proposta della *Raison Politique* di Bruaire, testo che s'incentra principalmente sul tema della politica, o meglio, come dice lui stesso, del «politico» che altro non è se non lo spazio donato alle libertà per mettersi

---

<sup>9</sup> Cf: «La libertà vuole la ragione che sola la protegge dal delirio dove essa si rovina. Ma il desiderio infinito che la anima vuole l'assoluto che elimina la ragione e più facilmente ancora – o più furiosamente – il ragionevole che il razionale. *A meno che*, unica via per commutare il mostruoso in esistenza possibile, in esigenze non contraddittorie, *a meno che l'assoluto non susciti la ragione*, le assicuri un fondamento, efficacia e senso, *rispondendo completamente del desiderio umano intatto e vivificato nella sua infinità*. A meno, di conseguenza, che l'assoluto sia conferma della nostra libertà, restituzione del senso al volere» (C. Bruaire, 1974, 224).

<sup>10</sup> Cf il tema teologico patristico dell'abbreviazione del Verbo.

<sup>11</sup> È pur vero che per Bruaire è meglio il dualismo platonico rispetto all'appiattimento, da ascrivere alla fenomenologia contemporanea e in particolare a Sartre, dello spirito sull'osso. Cf C. Bruaire, 1968, 117-119.

<sup>12</sup> Cf: «Egli la mantiene allora [la possibilità della libertà] finché l'uomo avrà un linguaggio, finché avrà il tempo della parola e del senso, finché sarà riservata, contro ogni minaccia, la capacità di esistere secondo l'essenza umana, secondo la logica della nostra esistenza» (C. Bruaire, 1974, 183).

in dialogo. Così proprio in seno a tale disamina apparirà sempre più forte l'esigenza di un'ontologia dello spirito.

## 2. *Quale libertà? Percorsi di lettura della Raison politique*

Iniziamo lo studio della *Raison politique* richiamandone la cornice sopra illustrata attraverso una citazione tratta dalla prefazione dell'opera:

«Questa filosofia politica vorrebbe portare a termine la realizzazione di un progetto di *antropologia filosofica sistematica*. Le tre sfere che il sistema di Hegel si sforzava di articolare: *Logica, Natura, Spirito*, devono, crediamo, trovare una loro riflessione antropologica in una *logica dell'esistenza*, in una *filosofia del corpo*, in una *filosofia politica*. I primi due ambiti sono stati esplorati nelle due opere precedenti. Quest'ultima espone il terzo. [...] questo sarà una sorta di punto di partenza di un'ontologia generale che essa [l'opera, intesa come tritico sistematico] ha per intenzione di preparare»<sup>13</sup>.

Veniamo collocati da queste parole tra un passato sistematico e un futuro ontologico, un'architettura filosofica interessante e su cui meditare, ma non corriamo troppo. Non accada, infatti, che, storditi dal paesaggio, dimentichiamo i contenuti e quindi la strada da fare che consiste nell'approfondire l'essenza della libertà e il suo darsi storico-politico<sup>14</sup>.

In continuità con la *Philosophie du corps*, Bruaire mette alla prova le verità trovate nella logica dell'esistenza<sup>15</sup>. Non possiamo fare a meno di notare *en passant* come, pur essendo molto critico nei confronti del metodo fenomenologico, il filosofo di Tours cerchi sempre nella realtà vissuta un punto archimedeo d'appoggio per poi approfondire, esplorare, penetrare il reale fin alla sua possibilità abissale, che per lui è il concetto hegelianamente inteso. Come nella *Philosophie du corps* si era partiti dal caso concreto di una persona parlante una lingua straniera sconosciuta di cui si avverte il farfugliare, ma non si comprende il significato, così la *Raison Politique* inizia con la soppressione di una violenza, esperienza che nel corso del testo prenderà corpo in varie attitudini storiche: dalle forme più cruente e clamorose della rivoluzione contro il tiranno, della guerra

---

<sup>13</sup> C. Bruaire, 1974, 9 e 140.

<sup>14</sup> C'è una specie di ritornello nell'opera che suona più o meno sempre così: «non vi è altro problema politico di quello della libertà» (C. Bruaire, 1974, 9).

<sup>15</sup> Per dare un assaggio di questo approccio concreto e storico circa il tema della libertà cf: «Il filosofo [...] non può dimenticarsi che, per essere reale, obiettivo, politico, il senso deve incarnarsi in un diritto positivo, né può dimenticare che *questa incarnazione fa intervenire la forza che lo minaccia*. L'interrogativo presente si precisa: quale giustizia il potere politico può e deve, indissolubilmente, sforzarsi di realizzare per sottoscrivere, al meglio, il suo principio costitutivo?» (C. Bruaire, 1974, 34). E poi ancora: «Solo il riconoscimento di tutti, attraverso un potere che lo traduce in diritti garantiti, *istituisce* una libertà effettiva rendendo giustizia a ciascuno» (C. Bruaire, 1974, 35).

legittima e della lotta di classe, fino a quelle più sottili e subdole della tecnocrazia, dell'ingiustizia economica e dell'intorpidimento delle coscienze.

Riprendiamo allora l'esordio del capitolo primo:

«Sopprimere una violenza non è di per sé un atto politico. Una violenza più grande sarebbe sufficiente. Ma semplici rapporti di forza non costituiscono nessuna relazione umana. Vi è questione politica, questione di una società d'uomini, soltanto se la libertà è la posta in gioco di questi rapporti. La libertà suppone la sua forza sufficiente, la sua capacità d'esercizio. La soppressione della violenza diviene dunque atto politico solo se è ordinata alla soppressione della debolezza, a donar forza al debole»<sup>16</sup>.

Nel caso del «sopprimere una violenza», collegato all'affermazione della libertà, Bruaire trova il nerbo della trattazione politica. La domanda di fondo circa la libertà diventa sempre più la seguente: la libertà consiste semplicemente nell'emancipazione dalla violenza con un'altra violenza? In altri termini, egli mette in discussione la classica visione illuministicheggiante<sup>17</sup> di libertà, interrogandosi se essa consista semplicemente nello scrollarsi di dosso qualsivoglia condizionamento, non sottostare ad alcuna autorità, rovesciare ogni assetto istituzionale.

Tale domanda diventa veramente prospettiva (oggetto formale) di tutta l'opera che si svolge in tre passi. Nella prima sezione che l'autore definisce «analitica»<sup>18</sup> vengono elaborate le principali categorie che aiutano a comprendere il vissuto della libertà in ambito sociale. Nella seconda parte l'autore realizzerà una vera e propria «Logica della libertà politica»<sup>19</sup> nella quale farà interagire in un ordine speculativo le categorie politiche fondamentali. La terza parte, invece, sarà metafisica e si concentrerà sul senso della libertà, implicito nei vari modelli di pensiero. Da questa struttura si evince il progetto di Bruaire. Egli non vuole scrivere semplicemente una filosofia politica e tanto meno una sociologia, ma metafisicamente mira al fondamento dell'uomo politico, a una teoria della libertà nel suo darsi storico. Pertanto, sarà decisivo meditare sulla terza sezione<sup>20</sup>, in quanto essa ripara e rilancia i classici assetti della politica europea post-rivoluzionaria.

In questo articolo non è mia intenzione ripresentare pedissequamente l'opera di Bruaire, ma, dopo aver sostato su alcune note di interpretazione del politico riflettere criticamente a proposito del fondamento proposto per poi continuare a pensare, oltre Bruaire, attraverso le categorie che lui stesso sviluppa nella sua opera successiva, *l'Être et l'esprit*, compimento del suo itinerario.

<sup>16</sup> C. Bruaire, 1974, 13.

<sup>17</sup> La critica all'illuminismo di Bruaire è complessa e si trova soprattutto nel *Droit de Dieu*. Eppure, anche nella *Raison Politique* c'è un accenno: «[...] l'illusione di tutta la filosofia dei lumi di instaurare un'"età adulta" di pace universale attraverso la scienza non saprebbe, oggi più che ieri, abolire le passioni di aggressione e dominio, nemmeno presso i sapienti» (C. Bruaire, 1974, 166).

<sup>18</sup> C. Bruaire, 1974, 11.

<sup>19</sup> C. Bruaire, 1974, 105.

<sup>20</sup> Cf: «La politica pone, in fin dei conti, un problema metafisico» (C. Bruaire, 1974, 180).

## 2.1 Analisi del politico

L'analisi di Bruaire avviene nel quadro della filosofia moderna<sup>21</sup> di cui egli si fa spesso interprete critico. Sulla scia della tendenza che, dal rinascimento in poi<sup>22</sup>, si conferma considerando la politica come il luogo della gestione di una forza<sup>23</sup>, il filosofo di Tours sceglie, come già anticipato, di partire dal caso paradigmatico del «sopprimere la violenza»:

«Il potere politico [...] è impiego di una forza per stabilire e garantire le condizioni *reali* della libertà di ciascuno in una società. Il suo senso e la sua funzione sono quelli di servire indirettamente la libertà dandole ovunque diritti effettivi»<sup>24</sup>.

L'autore francese condivide dunque coi moderni un certo approccio immanente e pragmatico circa la politica, perché essa riguarda la gestione dei mezzi e non direttamente il raggiungimento del fine. «L'essenza del politico – dice Bruaire – è l'esistenza di una giustizia. Non è il fine dell'umanità, né la realizzazione della morale, né la soluzione miracolosa di tutti i problemi sociali o personali»<sup>25</sup>.

Anzi secondo Bruaire il potere politico deve essere limitato in un duplice senso, potremmo dire dal basso e dall'alto: la natura, anzitutto, coi suoi bisogni da soddisfare, vincola la politica a tener conto dell'economia<sup>26</sup> e la libertà<sup>27</sup>, in secondo luogo, si

<sup>21</sup> Cf le critiche a Platone (C. Bruaire, 1974, 53). Il successivo apprezzamento e riferimento alla prospettiva pratica di Aristotele ridimensiona però l'affermazione ricordando che per Bruaire in fondo la filosofia – per quanto i filosofi siano classificabili in un periodo storico – è qualcosa di presente e a noi contemporaneo (C. Bruaire, 1974, 53). Pertanto, la definizione aristotelica della prassi risulta più attuale di quella marxiana, dimentica di dimensioni che Aristotele mette bene in chiaro.

<sup>22</sup> Segnaliamo la citazione di Machiavelli: «Eccellente analista dell'uomo di Stato, Machiavelli mostra bene che non basta l'abilità, il calcolo, la *fortuna*, per prendere e conservare il potere. Occorre saper suscitare l'adesione che il prestigio consacra e che conferma la virtù. Ma nessun carisma fonda l'adesione reale: solamente la giustizia *riconosciuta* nell'esercizio della libertà la costituisce» (C. Bruaire, 1974, 43).

<sup>23</sup> Le più note riflessioni politiche moderne concepiscono l'atto di nascita dello Stato come la delega della forza a un'entità superiore sia essa il sovrano o l'assemblea di tutti i cittadini o un parlamento eletto. Cf F. Copleston, 1989.

<sup>24</sup> C. Bruaire, 1974, 14.

<sup>25</sup> C. Bruaire, 1974, 18. Per quanto riguarda la giustizia è molto interessante l'argomentazione che distingue tre ordini di giustizia più uno (C. Bruaire, 1974, 33-40).

<sup>26</sup> Cf: «Il rapporto alla natura definisce due ambiti: quello della procreazione e della parentela, quello dell'economia. L'uno e l'altro, è vero, sono anche rapporti sociali e sono informati dalla storia. [...]. Pertanto, la politica non ha inventato né il lavoro né la famiglia. Ed essa non è la scienza che decide delle tecniche e delle sue implicazioni strettamente economiche» (C. Bruaire, 1974, 115). Ancor più chiaramente si trova espresso il rapporto tra economia e politica qui: «Se il desiderio umano, per la sua indeterminazione, per la neutralità della sua energia che lo adatta alla libertà, è certamente trasgressione dell'ordine del bisogno, è a condizione di attingervi come alla sua sorgente naturale. È così fondata per la nostra proposta, in rigore di *principio*, l'articolazione *del politico e dell'economico* come l'irriducibilità dell'uno all'altro. Articolazione che prescrive come meta filosofica il problema *politico* dell'economia, ma impedisce di risolvere il politico in problema dell'economia: il desiderio che attinge alla vita naturale, all'energia del bisogno, non è una specie a lui simile. La natura è una questione per l'uomo solo perché essa è muta, ma rimane la sua condizione» (C. Bruaire, 1974, 139-140).

configura come il vero e proprio fine che le dà senso e orizzonte. Illuminante e impegnativa è la qualifica ontogenica<sup>28</sup> che l'autore spiega così:

«Che il potere politico sia principio di esistenza della società ecco ciò che deve invitarci a non confondere qui l'essere e l'essenza, l'esistenza e la natura di un rapporto sociale. Confusione frequente in sociologia nel momento in cui il politico è considerato una specie sociale tra le altre. Confusione che provoca sia il naturalismo sia lo spontaneismo. Il proprio del potere politico, in effetti, non è decidere del rapporto dalla paternità alla figliolanza. Anche quando istituzionalizza [...] il suo compito specifico, primo e singolare, è di far passare dal possibile al reale, di permettere e di garantire, di fare di un'opzione, di un'abitudine, di un testo, un *avvenimento*, un modo sociale d'essere che s'iscrive nella storia. Neppure, per passare dal più naturale al più spontaneo, il politico costituisce l'essenza di una religione né inventa la logica dell'amicizia. Ma in questi due come in tutti i casi dà o no il diritto, il potere reale, di essere religioso in una comunità, di essere l'amico di un tale individuo»<sup>29</sup>.

Ontogenico quindi non vuol dire creatore. La politica non crea, ma permette l'essere della libertà sia nell'ambito delle relazioni naturali sia in quello dei legami spontanei. Per realizzare al meglio tutto ciò, occorre che il potere sia neutrale rispetto agli interessi storici, particolari di ognuno; esso deve, in altre parole, assumere un ruolo di terzietà come si spiega qui:

«La neutralità del potere politico consiste, primariamente, nella sua situazione *terza, laterale*. Il potere non è in una relazione, né come uno dei suoi membri, né al centro dei loro scambi. [...] Negativamente, questa neutralità significa la necessità di essere e di restare fuori dai giochi delle relazioni sociali, *l'impossibilità di essere un partner normale, necessario all'attualità, alla vita di un rapporto tra gli uomini*. Appena lo diviene, tende a sparire. Derivato non può più essere origine; parte in causa non può essere giudice»<sup>30</sup>.

E più avanti ancora:

«L'esercizio del potere richiede un'*esteriorità*, una non-appartenenza nei riguardi di ogni rapporto sociale»<sup>31</sup>.

Questi passaggi sono particolarmente significativi perché mettono in luce una sfera dell'essere nuova, nel preciso senso che essa va oltre sia il materialismo diffuso sia l'idealismo del soggetto onnipotente opposto all'oggetto. Nell'agire della libertà si

---

<sup>27</sup> Cf: «Il politico è qui *intermediario* tra la natura e la libertà. Non è né l'una né l'altra, non può se non impedire o lasciar fare, alterare o sovradeterminare nella misura in cui la vita dipende dalla libertà» (C. Bruaire, 1974, 115).

<sup>28</sup> Cf: «Il potere politico ha dunque questa virtù *ontogenica* [...]» (C. Bruaire, 1974, 22). Cf: «[...] è lui [il potere politico] che fa esistere e sussistere tutti i rapporti sociali» (C. Bruaire, 1974, 19). Però poi si specifica: «[...] essenzialmente [il potere] non inventa l'essenza dei rapporti che fa esistere effettivamente» (C. Bruaire, 1974, 83).

<sup>29</sup> C. Bruaire, 1974, 21-22.

<sup>30</sup> C. Bruaire, 1974, 22-23.

<sup>31</sup> C. Bruaire, 1974, 26.



riscontra l'esigenza di una realtà che, pur non essendo «membro della relazione», «centro dei loro scambi», viene nominata anche «origine». Insomma, si adombra la figura di un padre che mette al mondo non legando a sé, che genera non in senso fisico-carnale come la madre. È il padre che, attraverso la sua parola autorevole, permette al figlio di crescere nel legame col mondo, separandolo dalla fusione pericolosa con il materno e tutto ciò che esso rappresenta. L'intreccio tra la figura paterna e quella della legge è precisamente richiamato da Bruaire quando afferma:

«Così si spiega la permanenza dell'inalterabile emblema politico del Padre: congiungere all'origine della società l'indiscutibile distanza del Giudice. A condizione tuttavia che il Padre sia senza padre né fratelli, come il Dio di una fraternità umana. Ma la ragione pratica sa imporsi prima dell'escatologia nella realtà storica. Essa lo fa attraverso la deviazione della legge, ovvero per mezzo della sua *universalità* applicata a una società *particolare*»<sup>32</sup>.

Dal punto di vista di una ragion pratica<sup>33</sup>, quindi, la legge s'impone al presente, tenendo sullo sfondo l'aspetto escatologico ovvero la dimensione, non tanto cronologicamente futura, quanto metastorica del Padre. Quest'ultimo, infatti, non sta fuori dal discorso politico se non per fondarlo e conferire ad esso il suo senso, come risulterà dall'ultima sezione dell'opera. Potremmo anche dire che il ruolo del padre s'incarna nel *logos* universale della legge, la quale è capace di scavare «*la distanza che traduce l'essere in avere, la potenza in forza*»<sup>34</sup>. Questa neutralità o terzietà si conferma allora come la caratteristica dell'azione politica, in quanto riceve e ha il potere senza mai esserlo: ecco dunque il luogo di nascita dello Stato. Il linguaggio dimostra come al solito di sapere già tutto quando ci fa dire, per coloro che governano, «essere al potere» e mai «essere il potere»<sup>35</sup>.

Da quest'analisi emerge che l'autorità (paterna o legale che sia) non si presenta come nemica della libertà, ma garante di essa. Il «Padre senza padre», metastoricamente, e la legge, storicamente, lungi dall'ostacolare i legami e l'espressione del singolo, infatti, li permettono.

C'è però un ultimo scoglio che l'analisi affronta e che ha nello sviluppo dell'opera un ruolo strategico. La ragione politica, infatti, non riguarda soltanto «[...] lo Stato [...]. [...] *la* società, *il* diritto, *il* potere»<sup>36</sup> mirando a una loro piena realizzazione. Essa conosce anche

---

<sup>32</sup> C. Bruaire, 1974, 26-27.

<sup>33</sup> Egli qualifica così la ragione: «*Ragione pratica* non è una scienza che si applica attraverso una tecnica, né pensiero distante o giudizio personale. Ma volere *agente* che assume la potenza impersonale della ragione. Il suo statuto è dunque diverso da quello della ragion teorica, dove la volontà è al servizio della razionalità. La politica non è scienza, essa è il *ragionevole*, non il *razionale*» (C. Bruaire, 1974, 52-53).

<sup>34</sup> C. Bruaire, 1974, 27.

<sup>35</sup> Siccome per Bruaire la modalità concreta con cui il potere politico serve la libertà è quello della giustizia che garantisce i diritti, il concetto esposto si concretizza in quest'altra distinzione: «Ogni uomo [...] può dunque *essere* giusto, ma solamente a misura dei propri poteri. Non può dunque *fare* giustizia, a meno di essere il potere politico che dà agli uomini i loro diritti rispettivi in una società» (C. Bruaire, 1974, 34).

<sup>36</sup> C. Bruaire, 1974, 67.

lo straniero, pietra d'inciampo di ogni ambizione totalitaria statale. L'altro da me, lo Stato confinante pone una sfida seria alla libertà perché la limita, allorché essa tenderebbe a esprimersi e a realizzarsi al massimo delle sue potenzialità semplicemente per essere fino in fondo se stessa<sup>37</sup>. Accettare la presenza dell'altro significa radicalmente accettare dei limiti per la mia libertà, il suo non poter essere libertà assoluta perché «più assoluti sono indiscernibili»<sup>38</sup>. Dipende però da quale metafisica si presuppone al discorso: se, infatti, l'ideale è l'Uno senza resto, la soluzione al «problema»<sup>39</sup> dell'altro non può essere che la costituzione di un unico potere mondiale in un Megastato. Tale prospettiva non tiene però conto delle particolarità storiche che costituiscono l'identità di una società. Esse non fanno capo solo all'organizzazione razionale dei bisogni e, nemmeno, alla questione della delega e riconoscimento del potere. C'è qualcosa di più profondo che riguarda le lingue, le religioni, le culture, i popoli insomma<sup>40</sup>. Tutti fattori che vanno a costituire un'altra categoria imprescindibile nella ragione politica ovvero la nazione. Dice bene Bruaire:

«Tuttavia, questa logica sembra ben strana, per quanto poco si esamini l'espressione che la conclude: una società *uninazionale*. In effetti con la categoria di nazione, non è la particolarità, fatta per la totalità, che importa, ma la singolarità, ovvero, in termini politici, una società una e unica come l'individuo. Ben intesa, l'analogia tra nazione e individuo, o meglio ancora tra nazione e persona singolare, dissimula lo statuto proprio, la maniera d'essere esatta di una nazione, e suscita certamente delle rappresentazioni mitologiche. E ciò dovrà essere circostanziato nell'analisi seguente. Ma se nazione e singolarità politica vanno insieme, secondo la prescrizione del senso e l'uso del vocabolo, è perché l'uno e l'altro designano la *libertà* non delegabile di un popolo indipendente. Non è più l'unità di un potere né quella dello Stato che s'impone perciò alla problematica dell'unica società, ma quella della libertà e della volontà di una società politica»<sup>41</sup>.

Di questa citazione sottolineiamo l'emergere delle tre categorie, fondamentali perché imprescindibili, di ogni argomentare politico: il potere, lo Stato e la nazione<sup>42</sup>. Il primo elemento fa capo alla dimensione naturale dell'agire nella *polis* che si esprime nella

<sup>37</sup> Cf: «[...] il paradosso della molteplicità degli Stati, è un limite della giustizia, e dunque della libertà, che non può affrancarsi da un potere particolare, localizzato, e che sorprende la ragione nella sua richiesta d'identità» (C. Bruaire, 1974, 71).

<sup>38</sup> C. Bruaire, 1974, 68.

<sup>39</sup> In una metafisica dell'Uno l'altro è semplicemente un problema perché in tale visione l'unità si comprende come una sorta di coincidenza con sé salvo rendersi conto che già il sé ha qualcosa di altro (Cf P. RICOEUR, 2005, 75-117).

<sup>40</sup> Cf: «La realtà nazionale si presenta allora allo stato nudo, nella sua distinzione irriducibile. Essa rimane *volere singolare* nella sua ardente aspirazione all'*esistenza* di una società indipendente. Ma nello stesso tempo essa suppone il *passato* di questa esistenza e la sussistenza della *particolarità* di un popolo, supporto ed effetto dello Stato costituito, in particolare la lingua e il territorio» (C. Bruaire, 1974, 81).

<sup>41</sup> C. Bruaire, 1974, 75-76.

<sup>42</sup> Cf C. Bruaire, 1974, 116-117. Qui si presenta una ricapitolazione di queste tre categorie e in più si sottolinea la loro necessaria immersione nella storia. Pertanto, l'autore aggiunge una quarta categoria ovvero la "storia politica", luogo per eccellenza del particolare «che determina le proprietà legislative, linguistiche, culturali. [...]. Presente in ogni momento dell'analitica la storia non è circoscritta in alcuna delle [sue categorie]» (C. Bruaire, 1974, 117).

forza del corpo sociale fino alla caricatura della volontà di potenza nietzschiana<sup>43</sup>; il secondo raffigura l'universalità possibile, la forma a cui l'agire politico deve tendere per garantire a tutti spazi e tempi di espressione, fino all'irreale assemblea di Rousseau, dove tutti devono decidere su tutto<sup>44</sup>; la terza invece costituisce il contenuto stesso che deve riempire ogni forma con scelte, eventi, storia di persone singole e popoli con la loro effettiva volontà determinata, fino alle controfigure dei nazionalismi e all'elogio dello Stato prussiano di Hegel. Bruaire, a tal proposito, proporrà dei sillogismi che collegano universale, singolare e particolare, in sinergia con gli aspetti logici, esistenziali e naturali del vissuto politico sempre riferendosi a Stato, potere e nazione.

Al di là degli schemi che verranno adottati, mi preme sottolineare come l'autore stia continuando in una linea di discorso ben precisa che qui rimarco: non solo l'altro assoluto del Padre, ma persino l'altro simmetrico del mio vicino, lungi dall'essere minaccia da sopprimere con la violenza, è una delle sorgenti della mia libertà. Ciò si vede bene in un punto capitale dell'opera che mette in luce l'essenza dell'agire libero. Anzitutto, appoggiandosi a Hegel, Bruaire afferma:

«[...] Hegel ha svelato la condizione di ogni indipendenza, dell'accesso alla libertà, nella necessità di essere riconosciuto. Questo significa semplicemente che l'indipendenza deve sapersi tale, essere sicura di se stessa; senza questo sarebbe incoscienza, non libertà, ma caduta nel vuoto di un pezzo tolto dall'insieme delle cose, o isolamento mortale di un animale fuori dalla sua specie»<sup>45</sup>.

E tuttavia la necessità di essere riconosciuti non è ancora la cosa principale perché essa

«[...] suppone a sua volta un movimento esclusivo, negativo attraverso il quale una società si concentra su se stessa per guadagnare la sua libertà. Perché il riconoscimento è un rapporto positivo che presuppone, in colui che riconosce come in colui che è riconosciuto, un potere di negazione, una potenza del *no*, di esclusione e di ripiego su di sé, senza la quale il sì del riconoscimento è illusorio, come il consenso di un patto, di un'alleanza o l'affermazione di un ruolo. Se è vero che il movimento negativo della contrazione, crogiuolo dell'unità libera, non è a se stante, senza il movimento centrifugo dell'espansione, dell'apertura, della relazione all'altro, allo straniero, isolamento sterile dove la libertà divora se stessa; d'altra parte ogni rapporto espressivo, di scambio e di alleanza, di dominazione o di servizio, non ha potenza ed efficacia, risoluzione e credibilità, se il suo soggetto non appartiene a sé, non supera le sue tensioni interne per fare uno con se stesso. È in questo duplice movimento, di alternanza tra contrazione negativa, esclusiva e di espansione al di fuori, di comunicazione di sé, che consiste la legge della libertà vivente. Il genio di Schelling si è applicato a scoprirla nel ritmo stesso della vita divina, dell'assoluta libertà, così come nella potenza della natura e della persona. Ma essa ha anche la sua verità politica e decide dell'esistenza di ogni società libera.

---

<sup>43</sup> Cf: «[...] il riconoscimento non include necessariamente la dominazione, l'egemonia, nel suo desiderio, salvo nell'identificare *a priori* quello con una "volontà di potenza"» (C. Bruaire, 1974, 89).

<sup>44</sup> Cf C. Bruaire, 1974, 201-204.

<sup>45</sup> C. Bruaire, 1974, 76.

Significa qui praticamente che nessun popolo può guadagnare l'autonomia della sua unità senza concentrarsi su di sé per acquisire singolarità, senza fare un movimento di ripiegamento verso il suo centro. Movimento unificatore, centralizzatore, «giacobino», autarchico, movimento dove il potere raccoglie in sé le potenze feudali che sottomette e suscita il dischiudersi di una volontà nazionale. Movimento senza il quale non è possibile alcuna sussistenza interiore delle particolarità, alcuna federazione, alcuna regionalizzazione, alcuna organicità dello Stato. Ma soprattutto, questo movimento autarchico, *esclusivo*, *negativo*, è la condizione di ogni politica estera positiva. Perché se l'indipendenza del volere nazionale manifesta la sua negatività nella difesa, il rifiuto, la rottura, il conflitto, se è favorita dalla minaccia e dalla guerra, «cemento interno dei popoli», non bisogna dimenticare che esso solo rende autentico, durevole, efficace, l'impegno con l'altro, l'intesa, l'associazione e la pace»<sup>46</sup>.

Il merito di questa lunga citazione è quello di focalizzare il cuore del messaggio circa la politica e la libertà secondo Bruaire. Appoggiandosi prima a Hegel e poi a Schelling, egli disegna un profilo del nostro essere sociale tra la sistole del conoscere se stessi o autodeterminazione del popolo e la diastole del manifestarsi o intrattenere rapporti internazionali. Questa piccola fenomenologia «nel senso hegeliano»<sup>47</sup> porta inevitabilmente alle soglie di una metafisica e di un'ontologia più ampia, come documentano gli accenni fatti al «ritmo stesso della vita divina, dell'assoluta libertà», così come alla «potenza della natura e della persona», ma l'autore non corre oltre. Egli resta, invece, sul pezzo dell'esperienza politico-sociale, analizzando i due casi seri della lotta di classe e della guerra. In queste due manifestazioni, non a caso conflittuali, emerge con chiarezza la potenza dell'analisi sistematica precedente.

La lotta di classe, anzitutto, pone in modo diretto la questione dell'universalità nella società umana e quanto sia necessario ben intenderla per evitare conflitti esistenziali oltre che aporie logiche<sup>48</sup>. La «classificazione»<sup>49</sup> del potere e dello Stato operata da Marx tradirebbe, infatti, una grossolana confusione filosofica che cerchiamo di spiegare qui attraverso alcuni passaggi del testo. Si riduce anzitutto la ricchezza della singolarità nazionale<sup>50</sup> all'omogeneità dell'«interesse della maggioranza» e alla formalità dell'«opinione generale»<sup>51</sup> rappresentati nella classe operaia. Sappiamo però che la

<sup>46</sup> C. Bruaire, 1974, 77.

<sup>47</sup> C. Bruaire, 1974, 101.

<sup>48</sup> Non è solo un punto critico, ma è anche ciò che l'autore apprezza di Marx quando scrive: «Sicuramente, l'unità nazionale suppone che gli individui retti da uno stesso potere possano conciliarsi nonostante gli antagonismi economici e sociali. [...]. Ma anche che gli uomini possano raccogliersi politicamente nella volontà di una comune esistenza autonoma. È qui che il marxismo è stato più inventivo e più efficace nella critica del politico. Elaborando il concetto di classe, irrigidendo all'estremo il suo carattere esclusivo, negativo, nella sistematica rigida della lotta di classe, introduce l'idea militante di una disgiunzione sociale completamente diversa rispetto a quella della nazione [...]» (C. Bruaire, 1974, 85).

<sup>49</sup> La lotta di classe, infatti, presuppone che il potere debba passare a una classe sociale. Esso non è più espressione della volontà di un popolo particolare e finalizzato alla giustizia (così come descritta nei tre ordini).

<sup>50</sup> Cf: «Si vede molto bene come "la coscienza di classe" divenga il sostituto della volontà nazionale» (C. Bruaire, 1974, 86).

<sup>51</sup> Cf: «[...] si riconosce la verità della sostituzione delle classi alle nazioni: un'astratta rappresentazione o, secondo il vocabolario convenuto, una sovrastruttura ideologica» (C. Bruaire, 1974, 87).

volontà nazionale non è questo, ma «*volontà d'esistere* come società libera [...]. Essa riposa esclusivamente su una giustizia politica comune, su una medesima maniera d'essere sociale, di cui è insieme il frutto e il volere»<sup>52</sup>.

D'altra parte

«[...] l'istanza *universale* dello Stato, nella sua razionalità, sottomette gli individui al diritto solo in quanto ordinata alla *singularità* nazionale per la quale, nella quale, diviene reale la libertà di un paese»<sup>53</sup>.

In sintesi, potremmo dire che la proposta di Marx si rivela inadeguata almeno per due ragioni. Anzitutto smarrisce l'ordinamento dell'agire politico al suo fine che è la libertà del singolo nella società, a vantaggio di una certa visione dell'uomo schiacciata sull'economia. In secondo luogo, il metodo dell'argomentare marxiano risulta razionalistico o, ancor meglio, idealistico. Bruaire, in merito a questo secondo tratto, si lancia in accenni concreti al comunismo reale dell'Unione sovietica e della Cina, denunciandone «l'astratta rappresentazione o, secondo il vocabolario stabilito, una sovrastruttura ideologica»<sup>54</sup>. Bisogna, tuttavia, riconoscere che la valutazione dell'autore non è supportata da uno studio analitico e da riferimenti precisi ai testi di Marx. A Bruaire, infatti, interessa sopra ogni cosa arrivare quanto prima a considerare le radici metafisiche dei problemi politici. Tutto il resto, per lui, è semplice corollario.

Il paragrafo sulla guerra poi è un'occasione per interrogarsi sulla necessità del conflitto nell'operazione di riconoscimento di una nazione. Si tratta di un punto importante perché esso segna la correzione schellinghiana di quell'eccesso hegeliano sempre in agguato nelle opere di Bruaire. Mentre le teorie del filosofo di Jena, mediate dall'opera di Clausewitz, prevedrebbero l'inevitabilità dello scontro bellico con l'altro, Bruaire trasferisce tale negatività all'interno della libertà e del suo movimento sistolico<sup>55</sup>. La vera azione negativa e fondativa è la riflessione<sup>56</sup>; essa, pur partendo dall'incontro con l'altro, conduce all'unità del sé, superando le divisioni e scissioni interne. In politica l'autore fa riferimento allo sforzo di superamento dei regionalismi per accedere all'unità nazionale. Se nell'elaborazione critica della lotta di classe il confronto verteva sulla qualità universale dell'esercizio del potere, qui è messa a tema la singularità. Non legarla

---

<sup>52</sup> C. Bruaire, 1974, 82.

<sup>53</sup> C. Bruaire, 1974, 82.

<sup>54</sup> C. Bruaire, 1974, 87.

<sup>55</sup> Cf: «[...] Clausewitz: la necessità per la guerra di essere inscritta in ogni programma politico nazionale. Più generalmente, egli aderisce alla tesi generale di una violenza costitutiva del divenire libero, di una necessità della lotta a morte per divenire signore di sé, riconosciuto dal vinto. Tesi che noi rifiutavamo, denunciando la predeterminazione del desiderio a partire dall'appetito di dominio che essa implica. Inconcepibili o no oggi, le guerre di una volta sono precisamente la contingenza nell'incitazione al voler essere di una società libera» (C. Bruaire, 1974, 176).

<sup>56</sup> Cf: «Il volere si forgia, certo, contro un'avversità di cui deve essere vittorioso. Avversità fondamentale che è, esattamente, *la difficoltà d'essere, d'esistere per sé, singolarmente, in sfida al destino che decompone e dissolve*» (C. Bruaire, 1974, 176).

necessariamente allo scontro con l'altro significa, ancora una volta, sottolineare l'aspetto strutturalmente relazionale della libertà che non si individua e non si allarga nell'eliminazione dell'interlocutore. La vera guerra da ingaggiare è invece con quelle parti del sé o della nazione (singolarità) che disperdono le sue energie e la sua unità attiva, manifestata dai trattati internazionali di mutuo riconoscimento.

## 2.2 Sistema delle categorie politiche

Al momento analitico succede poi una fase sistematica che cerchiamo di presentare per sommi capi. L'intento dell'autore emerge particolarmente da questo passaggio:

«Non la tardiva logica formale e i suoi giochi, astratta da quella originaria. Ma la *logica concettuale* dove il senso aderisce alla forma che non è se non la sua determinazione necessaria. Logica senza scampo e vergine da ogni sovradeterminazione, pronta rigorosamente alla prova»<sup>57</sup>.

In altre parole, l'autore aspira a vedere il movimento sistematico delle categorie precedentemente dedotte per valutare la possibile razionalità del loro dispiegarsi.

Colpisce come egli scelga da sfondo a tale operazione, accanto a numerose citazioni dei *Lineamenti della filosofia del diritto*<sup>58</sup>, la narrazione delle tre metamorfosi di Nietzsche: «divenire *leone*, dopo essersi fatto *cammello*, per ridiventare *bambino*»<sup>59</sup>. Dietro questa opzione vi è un'intuizione decisiva che qui esplicito: la libertà – e quindi la politica che cerca di trovarne i mezzi – non è riconducibile semplicemente alla forza del leone che spezza le catene oppressive con cui il cammello è legato; perché si attui un agire veramente libero occorre ritornare bambini. E ciò nel senso etimologico di in-fante, colui che non sa parlare, che non ha ancora appreso un linguaggio logico. L'autore però precisa che solo «l'adulto preoccupato di essere vecchio vuole rompere con la logica. [...] l'adulto, a differenza dell'infante, ha appreso la storia e le necessità sociali del politico»<sup>60</sup>. La trasformazione del leone in bambino indica allora la costituzione e la pratica di un linguaggio nuovo eppure più originario, più aderente alle mosse iniziali del desiderio. L'insistenza sulla storia<sup>61</sup> e sull'originario è ciò che caratterizza questa nuova logica la quale va ad aggiungersi alla precedente logica dell'esistenza dell'*Affirmation de Dieu*.

L'autore, però, sa benissimo che la pretesa di far incontrare ragione e storia in politica equivale a esporsi al grosso rischio di derive come la tirannia<sup>62</sup>, lo statalismo<sup>63</sup> e il

<sup>57</sup> C. Bruaire, 1974, 104.

<sup>58</sup> C. Bruaire, 1974, 115.

<sup>59</sup> C. Bruaire, 1974, 102.

<sup>60</sup> C. Bruaire, 1974, 104.

<sup>61</sup> Cf: «Il proprio di una logica politica risiede nella *storicità di ogni medio termine*, nella considerazione di *ciascuna categoria, nel suo ruolo mediatore, particolarizzato dalla storia politica*» (C. Bruaire, 1974, 121-122).

<sup>62</sup> Cf: «[...] *tirannia*, dove il potere si sbarazza della ragione per cedere al suo contrario, alla violenza» (C. Bruaire, 1974, 124).

nazionalismo<sup>64</sup>. A ben riflettere, ciascuna di queste tre figure rappresenta un razionale non ragionevole<sup>65</sup>, ovvero una realizzazione parziale del discorso che considera soltanto uno degli aspetti precedentemente descritti (potere, Stato e nazione). La prospettiva logico-sistemica invocata, invece, è quella più ampia possibile secondo quanto l'autore afferma:

«[...] non vi è se non una maniera per la libertà di non rinunciare a se stessa ed è di voler la ragione completa, *tutta la ragione* di cui la politica è capace, di cui il primo pericolo è il razionalismo. Se dunque vi è logica del politico, è nella misura in cui il logico articola con necessità, in se stesso, la razionalità politica e il suo altro, la libertà. [...] *Il razionale non genera per nulla il reale. Ma esso vi si coinvolge quando la politica lo vuole intero. Se ne esclude quando le violenze lo spezzano per nutrirsi dei suoi brani.* Certamente, quando si afferma una categoria politica, quando per esempio si forgia uno Stato, tutta la ragione è chiamata alla realtà, è richiesta dal medesimo movimento. Ma la sua stessa necessità si rivolge contro la politica se si frantuma il suo insieme per riempire con uno dei suoi cocci tutta l'ampiezza dell'esistenza sociale. Allora la ragione non mantiene la sua necessità se non sotto forma di un *destino* che fa perire la libertà, privata di destinazione»<sup>66</sup>.

È forte dunque l'insistenza sull'integralità della ragione applicata alla politica, perché emerga una sua logica. Una tale prospettiva si coglie in modo ancora più concreto nell'esplicitazione del fine di questa seconda sezione dell'opera:

«La sistematica che tenteremo dovrà dimostrare che solo l'insieme coordinato delle categorie [potere, Stato, nazione] è condizione *sufficiente* e che nessuna di esse può essere ridotta né ridurre le altre»<sup>67</sup>.

E tale «insieme coordinato» è brevemente sintetizzato dall'autore in un altro passaggio, denso ma illuminante. In esso, infatti, le tre categorie, precedentemente dedotte dall'analisi, sono unificate dalla prospettiva storica:

«La storia *particolarizza* una società di cui la nazione è l'unità *singolare*, organizzata dall'*universalità* razionale dello Stato posta dal potere *singolare* per rendere effettivo, nelle sue iniziative, il diritto politico. Così, attraverso il ruolo mediatore di queste categorie, i rapporti sociali hanno le loro necessarie condizioni di realtà per esistere come relazioni tra le libertà. Categorie di *ragione* e di *libertà* che non ordiscono una storia vivente se non attingendo al *desiderio* di essere che anima il volere umano e gli apre infinitamente l'avvenire

---

<sup>63</sup> Cf: «[...] statalismo esaurisce il volere nella disposizione di un ordine immobile. Riduzione del volere alla scienza, riassorbendo l'iniziativa nell'organizzazione, lo statalismo è pretesa dell'universale logico, mascherando la volontà di sistema sotto il regno di un meccanismo impersonale» (C. Bruaire, 1974, 124).

<sup>64</sup> Cf: «La tirannia del potere, l'oppressione dello Stato, l'alienazione alle passioni nazionaliste, la fissazione di un popolo al suo passato sono sostituzione del mezzo al fine, e, di conseguenza, della violenza alla libertà» (C. Bruaire, 1974, 113).

<sup>65</sup> Cf C. Bruaire, 1974, 53. Lì si allude alla divisione dal sapere aristotelico nel quale la politica è classificata nell'ambito non della scienza immutabile ma del sapere pratico.

<sup>66</sup> C. Bruaire, 1974, 110.

<sup>67</sup> C. Bruaire, 1974, 116.

di un diritto, sempre da promuovere in vista di più libertà. Ma la minaccia resta l'inverso della promessa. La ragion pratica del politico, situata nella libertà, è sempre potenza di se stessa e del suo contrario, di irrazionalità e d'ingiustizia, di violenza e di alienazione»<sup>68</sup>.

Questo è il distillato della logica politica che Bruaire concretizzerà nella forma sillogistica già conosciuta nell'*Affirmation de Dieu* capace di articolare universale, particolare e singolare ed esposta a derive e controfigure che ne costituiscono però – in perfetto stile schellinghiano<sup>69</sup> – la sua condizione di possibilità.

Vogliamo concludere la presentazione sintetica di tale sistematica illuminandone il punto di fuga. Esattamente come per quanto riguarda la logica dell'esistenza anche la logica politica è spezzata, in quanto aperta a un oltre da cui attende il suo compimento. Il parallelo è evidente nel terzo sillogismo che qui è ripreso e commentato dall'autore in relazione al politico:

«Resta il terzo sillogismo della logica dell'esistenza. Rapporto del linguaggio al desiderio per la mediazione della libertà, esso istituiva una metafisica scoprendo, secondo una prova ontologica rinnovata, la libertà assoluta al fondamento della nostra. E certamente, il politico non è la metafisica assorbita nella storia, anche se il suo proprio ordine la suppone almeno per fondare e dare senso alla libertà in società, anche se, come lo vedremo, suscita una metafisica per chiarire il suo destino»<sup>70</sup>.

Gli accenni alla prova ontologica, alla metafisica supposta nel politico rinviano alla terza sezione della *Raison Politique*, ma prima, esattamente come nella sezione precedente, abbiamo due capitoli importanti: uno dedicato all'economia e l'altro alla guerra. Ci si interroga seriamente se queste due realtà possano assurgere a compimento della logica dell'agire politico.

Si tratta di un percorso molto articolato e complesso di cui segnaliamo alcuni snodi.

Per quanto riguarda l'economia la preoccupazione di Bruaire è soprattutto quella di affermare che la logica della ragione politica si differenzia dal positivismo economico. Egli, infatti, disinnesci le interpretazioni olistiche e necessitanti ovvero quelle che considerano il sapere economico una sorta di scienza esatta e salvifica, un destino ineluttabile. Siano improntate al marxismo o al liberismo, esse falliscono il cuore e la finalità antropologica della questione. La verità è che entrambe queste letture sono sottoposte al «mito contraddittorio di una risoluzione di ogni problema sociale, in una società di uomini liberi, attraverso la sola direzione dell'economia»<sup>71</sup>. Riportiamo un passaggio emblematico in cui, dopo aver ridimensionato il ruolo della proprietà privata, l'autore afferma:

<sup>68</sup> C. Bruaire, 1974, 117.

<sup>69</sup> Per Schelling il male o, ancor meglio, la possibilità del male è la condizione di esistenza della libertà, nel suo concetto assoluto. Cf C. Bruaire, 1970, 40-57.

<sup>70</sup> C. Bruaire, 1974, 138.

<sup>71</sup> C. Bruaire, 1974, 145.



«Troppe ideologie, sacralizzando l'economia, fabbricano l'oppio per cui si dimentica il vuoto infinito dell'anima e di Dio della nostra civiltà. E l'enorme massa di energia del desiderio, distolta dallo spirito, verso un «cambiamento di strutture», rischia di annullarsi, di vanificarsi in un esaurimento delle nostre esigenze costitutive. La più giusta appropriazione può coniugarsi con la più grande alienazione: quella dove la libertà è incatenata dalla noia, dalla carne, dalla corruzione, da un vertiginoso nulla di destinazione»<sup>72</sup>.

Non è dunque il cambiamento o il perfezionamento dei sistemi di produzione a generare la felicità dell'uomo, la miglior realizzazione del suo desiderio. Non ci sono, come voleva Marx, profezie socioeconomiche da veder compiute in una sorta di storia della salvezza laica. Dice, infatti, Bruaire: «Noi non abbiamo dunque trovato fatalità da nessuna parte. Non è per nulla fatale che il potere politico ceda alla potenza economica e vi si riassorba»<sup>73</sup>. Il contrario invece è quello che riempie un'esistenza e le dà senso ovvero Dio, l'anima, o meglio, lo spirito<sup>74</sup> che non sottostà a logiche necessitanti, ma la cui unica logica è quella dello spazio tenuto aperto nei dinamismi naturali in vista di una relazione. E qui si torna alla domanda che forma l'intera opera e che aggiorniamo in questi termini: libertà è incontro o scontro, violenza di chi spezza le catene o docilità di chi apprende un nuovo linguaggio per poi, obbedendo ad esso, parlare?

Abbiamo già visto come secondo Bruaire la guerra – scontro e violenza portati all'ennesima potenza – non procuri ordine e identità singolare, se non in modo fasullo e temporaneo. La risposta sarà dunque la pace, ma cosa s'intende con questo termine così importante nello sviluppo dell'opera? Lo documenta questo passaggio che insiste però soprattutto su ciò che la pace non è:

«Il compito della ragione politica rimane quello della pace. Bisogna trovarle motivo per imporsi. La libertà deve recuperare senso convocando le nazioni a qualche ruolo che subordini l'economia. Se non lo crediamo impossibile, è per via del fatto che *l'avvenire di un'illusione non ne fa una realtà, mentre invece è una reale minaccia*: illusione di una libertà sazia quando il vivere meglio la rende inutile; illusione che non ci sia niente da dire né da fare in materia di giustizia, quando è razionale la distribuzione; illusione, infine, di un esaurimento delle ragioni per esistere. Illusione di un'epoca che si abbandona al destino e che inclina alla rassegnazione dei popoli»<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> C. Bruaire, 1974, 157-158.

<sup>73</sup> C. Bruaire, 1974, 158.

<sup>74</sup> Cf: «[...] se lo spirito manca, se il regno dell'interesse [economico] partorisce la schiavitù universale, il nostro avvenire mondiale si raffigura solamente attraverso le opposizioni di sistemi senza ideologie contrarie. E la sola fine concepibile di questa storia sarebbe anche l'organizzazione compiuta della schiavitù planetaria. I sistemi non imitano nemmeno le nazioni. La loro indipendenza non significa una medesima libertà dei cittadini che vivono di un medesimo diritto, ma l'autonomia di un funzionamento interno. Di conseguenza, i loro rapporti sono puramente di esclusione; essi non hanno mai la positività di una pace internazionale» (C. Bruaire, 1974, 174).

<sup>75</sup> C. Bruaire, 1974, 174.

In altri termini la sazietà dell'essere umano, scambiata per pace, è un'illusione<sup>76</sup> e persino una minaccia alla libertà e alla sua logica<sup>77</sup>. Preferire una tale finalità comporta, infatti, una riduzione preoccupante dell'esistenza che diviene presto rassegnazione, accidia, fatalismo. Molto diversa invece è la figura positiva della pace che viene così tratteggiata:

«Positivamente, una pace è un'unità di libertà animate da un medesimo desiderio. Le occorre un comune linguaggio, un senso condiviso. Politicamente, la pace civile ne è testimonianza, finché si tratta di costruire e di continuare l'unità sociale indipendente, minacciata e il cui prezzo è la libertà di ciascuno. Se essa è rara tra le nazioni è perché suppone una lotta comune o, più raramente ancora e mai senza sospetto di apparenza, un ruolo comune che l'alleanza sigilla. Tuttavia, negativamente, la pace come assenza di conflitto può essere mantenuta tra popoli dove sussiste il voler essere nazionale [...] un riconoscimento reciproco *minimale*»<sup>78</sup>.

Non è dunque la guerra il luogo dove può stabilirsi la pace, secondo il classico adagio *si vis pacem para bellum*, ma una sorta di scuola del vivere civile, dove si apprende e nel contempo si forgia un sentire comune. Soltanto da lì può emergere il senso incarnabile di una volontà collettiva, nazionale appunto<sup>79</sup>. Il bambino di Nietzsche non allude allora allo stordimento, successivo al bisogno colmato dopo la poppata, ma alla fatica esaltante del discepolato, unica garanzia della libertà personale e collettiva. Andrebbe al proposito sviluppato il tema dell'educazione del popolo alla libertà e al pensiero critico, in opposizione ai *format* ideologici che tanto si sono imposti nel secolo scorso. Bruaire poi intuisce e denuncia come la scomparsa e il vuoto dell'ideologia apra la strada al virus della tecnocrazia, alla dittatura del profitto economico, alla religione del mercato a cui si sacrifica la libertà e, insieme ad essa, il vero desiderio dell'uomo. Ricchi come siamo in occidente, la «facilità di vivere» comporta, d'altro canto, una «difficoltà di essere»<sup>80</sup>. Questo raddoppiamento del linguaggio, già ampiamente utilizzato nella *Philosophie du*

---

<sup>76</sup> Tornando all'ambito politico Bruaire afferma: «L'illusione consiste nel credere che si guadagna in libertà degli individui quel che si perde in volontà nazionale. [...] In realtà la disgregazione politica non segna altro che una recessione della libertà personale. Ma oggi la schiavitù che ci minaccia non è più per mezzo della *dominazione degli uomini*, ma pare, *per mezzo della necessità delle cose*» (C. Bruaire, 1974, 168). E poi ancora: «La legge della pace [...] non è quella della vita soddisfatta. È quella della libertà del volere che solo può fare della distribuzione un'esigenza di giustizia» (C. Bruaire, 1974, 179).

<sup>77</sup> Cf: «[...] la nostra condizione consiste nel fatto che il desiderio d'essere che conduce la libertà si anima malvolentieri quando la vita è satura, quando l'economicismo lo rinchiude in regime di santità» (C. Bruaire, 1974, 177).

<sup>78</sup> C. Bruaire, 1974, 168.

<sup>79</sup> Cf: «Nessuna possibilità di rapporti positivi tra le libertà degli uomini, ciò che la pace significa, se i loro diritti non sono garantiti da un potere. Nessun diritto assicurato in una società se i suoi membri non vogliono l'indipendenza del loro diritto comune, dunque del loro potere politico proprio. Ne risulta che la pace mondiale passa attraverso la costituzione dei voleri nazionali, attraverso la loro animazione continua. La legge della pace è così quella della libertà stessa, i mezzi della pace sono il suo stesso contenuto, colato nelle condizioni dell'esistenza sociale storica» (C. Bruaire, 1974, 175).

<sup>80</sup> C. Bruaire, 1974, 177.

*corps* attraverso le categorie «vivere» e «esistere»<sup>81</sup>, mette in luce una duplicità di sfere di realtà che non sono contigue, come i mezzi non possono essere considerati della stessa natura del fine; come i precedenti ordini di giustizia di cui l'autore ha parlato ampiamente nella prima sezione dell'opera<sup>82</sup> non sono un *continuum*, ma un ordine gerarchico<sup>83</sup>. C'è dunque un salto, una funzione *meta-* da tematizzare che è la questione con cui abbiamo esordito nella nostra prima premessa riferita agli operai della parabola evangelica: a quali condizioni e presupposti la giustizia e la libertà possono essere esercitate nella società degli uomini e coesistere ragionevolmente? La risposta di Bruaire, ma, oserei dire, l'unica risposta possibile sarà questa: solo se lo spirito c'è. Non corriamo troppo avanti ma passiamo, secondo l'ordine della *Raison Politique*, all'ultima sezione nella quale la forza dello spirito emerge in tutta la sua ampiezza.

### **2.3 Politica e metafisica**

La terza parte dell'opera, intitolata «Politica e senso dell'esistenza»<sup>84</sup>, raggiunge il cuore della questione mettendo a tema la libertà. Si tratta del momento più importante della *Raison politique* e, forse, di tutta la fatica bruairiana. In esso l'autore smette un poco i panni rigidi del razionalismo hegeliano per vestire quelli più agili della teoria della libertà di Schelling. Non è però un innocuo passaggio di schema, ma l'insorgere di quella novità che sta alla base del capolavoro del 1983, *l'Être et l'esprit*<sup>85</sup>. Alla fine di tale sezione, infatti, al vocabolario logico e teologico subentrano in modo sempre più massiccio le categorie di spirito e dono: una vera e propria svolta ontologica e non solo semantica.

#### **2.3.1 Il cristianesimo: il suggerimento di una visione della libertà oltre la mitologia dell'assoluta indipendenza**

Il primo passo filosofico è tradizionalmente l'uscita dal mito attraverso la ragione e, pertanto, Bruaire si dedica a una destrutturazione della mitologia moderna circa la libertà. Il vero presupposto che il filosofo francese vuole scardinare è quello di una libertà intesa nei termini di una mera indipendenza da qualsivoglia istanza altra. Avevamo già dichiarato come questa fosse la prospettiva, l'oggetto formale dell'intero lavoro, ma ora

---

<sup>81</sup> Cf C. Bruaire, 1968, 254-262. Bruaire riprende da lì questa terminologia: «Non è la "qualità della vita" che interroga qui anzitutto, ma l'esigenza di esistere a differenza del vivere» (C. Bruaire, 1974, 177).

<sup>82</sup> C. Bruaire, 1974, 33-40.

<sup>83</sup> C'è un'eco pascaliana innegabile in alcune pagine di Bruaire. Qui ad esempio risuonano i tre ordini di realtà delle *Pensées* 698, 829 in B. Pascal, 2000, e poi più avanti l'idea di una scommessa: «Nessun pessimismo, tuttavia, può, oggi come ieri, ingiungere al filosofo di rinnegare la sua scommessa. [...] Ha dunque scommesso sulla possibilità irrevocabile per il volere, per ogni volere, di rigenerarsi recuperando la libertà» (C. Bruaire, 1974, 183).

<sup>84</sup> C. Bruaire, 1974, 185.

<sup>85</sup> Cf C. Bruaire, 1983.

assistiamo al suo svolgersi contenutistico e, nel contempo, all'emergere degli aspetti critici.

Il mito moderno della filosofia politica si concretizza in due modelli teorico-pratici ben precisi che sono rappresentati, da una parte, dalla fuga nell'utopia e, dall'altra, dalla volontà rivoluzionaria. Se il primo atteggiamento predica uno svincolamento assoluto dal relativo e dal contingente come unica forma di compimento per l'esistenza umana<sup>86</sup>, il secondo vuole produrre nella storia la situazione ideale, cancellando con la violenza ogni impedimento, in una spirale tendenzialmente in-finita, nel senso distruttivo dell'infinito negativo<sup>87</sup>. Al di là delle realizzazioni pratiche, ecclesiali e politiche, di questi paradigmi, Bruaire intravede la radice metafisica del problema nel dualismo tra ragione e storia o tra verità e libertà, frutto a sua volta di una certa visione di assoluto<sup>88</sup>. La cura a una tale ferita, sulla scia di Hegel, viene individuata nel pensiero del cristianesimo<sup>89</sup>. Dice infatti l'autore:

«Hegel ha ragione: o il cristianesimo non è nulla, niente altro che una nuova mistificazione, o è, solamente esso, riconciliazione, la coscienza infelice, divisa, essendo "il centro di tutte le figure che precedono il cristianesimo"»<sup>90</sup>.

Lungi dal lasciarci impressionare da questi toni confessionali<sup>91</sup>, occorre cogliere il nerbo della predilezione per una religione come il cristianesimo rispetto ad altri schemi<sup>92</sup>.

---

<sup>86</sup> Cf: «La prima associa la fede e la speranza nella città celeste a un'indifferenza assoluta verso le "cose di quaggiù", alleggerendo di posta in gioco reale il corso del mondo storico, privando di destino e di senso le società politiche dove non può regnare se non una libertà equivoca con quella dei figli di Dio. Essa aderisce fermamente alla risposta a Pilato: "Il mio regno non è di questo mondo"» (C. Bruaire, 1974, 188).

<sup>87</sup> Cf: «La seconda si esprime nella volontà rivoluzionaria di una "società totalmente altra". Il messaggio cristiano troverebbe il suo miglior condensato nei passaggi più incisivi dell'epistola di San Giacomo. Si prende atto, risolutamente, del rinnegamento che è una fede senza pratica, al punto di esaurirla in un'azione politica che riassume ogni esigenza religiosa. Ne risulta una volontà di realizzare le promesse del Cristo in *quella* società storica, di bramare politicamente l'escatologia del regno» (C. Bruaire, 1974, 188). Sull'infinito negativo cf anche C. Bruaire, 1974, 235 e 238-239.

<sup>88</sup> Si parla anzitutto di Cartesio e della frattura tra *logos* e creazione, quindi tra ragione e realtà e, infine, tra libertà e giustizia. In altri termini Dio è a tal punto libero da poter decidere che «i raggi di un cerchio non siano più eguali» (C. Bruaire, 1974, 200). Non c'è dunque la minima incarnazione di una logica nell'essere e questo fa sì che anche la nostra libertà, sull'esempio di quella di Dio, sia «[...] illimitata e priva di norme. Sicuro di essere libero nell'atto di pensare, di giudicare, nell'attualità indeclinabile dell'"io penso", sono attraverso la replica esatta di Dio, nella sua totale libertà. Ma la debolezza della mia libertà, impotente nel creare la sua verità, la costringe a piegarsi alle idee di cui Dio decide la Verità creando il loro essere» (C. Bruaire, 1974, 200-201).

<sup>89</sup> Del cristianesimo è prediletto il mistero dell'incarnazione. Cf in particolare i numerosi contributi di Bruaire a *Communio*. Per citarne uno tra i tanti C. Bruaire, 1982, 2-3.

<sup>90</sup> RP, 187.

<sup>91</sup> Cf: «Sapere ciò che dice il cristianesimo è una cosa. Credere che lo dice in verità è un'altra, di cui il filosofo non sa niente. Perché il suo compito proprio di pensare una religione come essa si pensa da sé non è realizzato se non quando può dire, nel suo linguaggio, che una parola di fede è irriducibile alla razionalità filosofica. [...] una parola di Dio non è ricevuta come tale se non da quelli che le rispondono e rispondere a qualcuno non ha continuità con la riflessione personale del filosofo. Tuttavia [...] al filosofo [...] tocca dire senza pietà, fino in fondo *quel che implica necessariamente il possibile, e la posta in gioco esatta della realtà*» (RP, 228).

La figura di Gesù qui come in Hegel riveste un ruolo fortemente simbolico<sup>93</sup>, in quanto luogo d'incontro tra divino e umano, finito e infinito, eternità e tempo, assoluto e contingente, *logos* e libertà, senza confusioni né separazioni<sup>94</sup>. Il Cristo è, pertanto, quel nesso speculativo che può liberarci dai falsi miti di un assoluto separato e inarrivabile, siano essi platonici perché Dio esiste, ma sta nell'iperuranio, o materialisti, in quanto l'assoluto sarebbe prerogativa unica della libertà umana che se la deve cavare costruendosi da sola. La potenza filosofica del cristianesimo consiste invece nell'introdurre un'idea nuova di assoluto che si determina nella storia, incarnandosi nel corpo di un uomo, Gesù, che è anche il Verbo del Padre:

«L'assoluto che il Cristo proclama [...] Ha parola, volto, ama la sua creazione fino alla morte. Può venire, dirsi, salvare, intendere e, infinitamente, comprendere. Niente di questo va da sé e si chiama rivelazione. Ma il Dio rivelato sottoscrive la sua trascendenza nella sua incarnazione, davvero redentrice»<sup>95</sup>.

Questa prospettiva che si pone in alternativa alle logiche del «totalmente altro, [...] il senza rapporto, l'incondizionato, l'Assoluto che non ha nessun scambio con altra cosa che se stesso»<sup>96</sup> offre anche una diversa teoria della libertà, nel suo dispiegarsi storico. Se, infatti, persino l'assoluto, nella purezza del suo concetto, non si presenta come assenza di relazioni, allora nemmeno la nostra esperienza contingente dovrà essere orientata alla semplice indipendenza e autoreferenzialità. In altre parole, se per Dio essere libero significa rivelarsi, entrare in relazione, anche per noi la libertà non potrà essere soltanto privazione di vincoli di qualsiasi sorta.

L'applicazione alla ragione politica di questa impostazione metafisica che unisce cristianesimo e ragione, libertà e linguaggio porta l'autore alla formulazione di questa sintesi:

«Il dualismo della fede e delle opere, della città di Dio e della società politica ripete fastidiosamente [...]: "Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio" (Mt 12,17). È intralciato però da un'altra affermazione di Cristo al rappresentante di Cesare: "Tu non avresti alcun potere su di me, se ciò non ti fosse stato dato dall'alto" (Gv 19,11) perché esso implica, pare, una dipendenza, attuale e di origine, del politico nei riguardi di Dio

<sup>92</sup> Nella *Raison Politique* ci sono molti affondi critici sulle spiritualità orientali, figlie di un concetto indeterminato di Dio. Cf: «Largamente insinuato nel pensiero cristiano, tutto uno sfondo di metafisica orientale, neoplatonica, di mistica negativa, suscitò e riprese nel suo contrappunto dialettico l'opposizione del nestorianesimo e del monofisismo. Se Dio è e resta il totalmente altro, o la sua incarnazione è apparente, non è venuto realmente in Gesù Cristo per salvarci e dirci le cose di Dio, o è divenuto identico all'uomo trasformato» (C. Bruaire, 1974, 190).

<sup>93</sup> Cf X. Tilliette, 1989, 19-193.

<sup>94</sup> Cf: «I cristiani non sono ancora usciti dalle famose *querelles* cristologiche, anche se una certa storia e certe tecniche filosofiche riservate agli specialisti sono cadute nell'oblio. È difficile, infatti, tenere la differenza nell'unità, dove risiede la riconciliazione e la sua promessa, quando la legge del Totalmente Altro persiste a imporsi, contro lo scandalo del Vangelo». (C. Bruaire, 1974, 189-190).

<sup>95</sup> C. Bruaire, 1974, 189.

<sup>96</sup> C. Bruaire, 1974, 189.

che elimina la dissociazione dei regni. È facile pertanto comprendere come solo l'unificazione delle due formule le rende mutualmente intelligibili. Se tutto il potere è dono di Dio, non vi è dubbio che è per permissione divina che esso ha un senso e una finalità non estranei all'opera di creazione, al destino a cui essa chiama le nostre libertà. Ma è vero anche che il potere politico è dono reale di libertà, a meno di negare insieme la potenza e l'amore di Dio. Appena si dimentica il dono della libertà, proprio dell'onnipotenza, è impossibile comprendere l'articolazione, squisitamente teologica, ma chiara per la concezione universale, tra i due ambiti realmente distinti di Cesare e di Dio»<sup>97</sup>.

La nuova visione di assoluto veicolata dal simbolo cristologico sta dunque alla base, da un lato, dell'autonomia del potere e, dall'altro, del suo ordinamento a una finalità altra che non è la conservazione di se stesso, ma la «permissione» che qualcos'altro sia. Per esprimere un tale difficile equilibrio occorre un nuovo linguaggio metafisico che comincia lentamente a fare capolino nella lettera bruairiana e che si coagula intorno alla categoria di dono. Qui sta la novità rispetto a Hegel e alla sua lettura del cristianesimo: la libertà e la sua articolazione politica non sono sistema che si dispiega in un processo necessario, ma donazione. Potremmo sintetizzare così: il potere si differenzia dalla violenza (caso da cui eravamo partiti) proprio perché si comprende come attività dotata di una forza che dona la libertà; non si tratta quindi di produrre, causare, conquistare, ma donare. Occorre inoltre dire che il potere stesso è dono. L'equivoco hegeliano e moderno sta proprio nell'aver dimenticato questo versante speculare del discorso politico. Esso non è mai autosufficiente e autofondato, persino quando si appoggia sulla totalità dei consensi individuali. È invece dono ricevuto da un'altra Libertà che non può essere l'entità generale di Rousseau<sup>98</sup> e nemmeno l'universalità dello Stato hegeliano<sup>99</sup>, ma ha i contorni di un'origine assoluta e quindi di un dono totale. Esso si manifesta nelle leggi dello Stato uguali e sovrane, ma soprattutto fa segno verso quella figura di padre senza padre su cui dovremo sostare.

---

<sup>97</sup> C. Bruaire, 1974, 193-194.

<sup>98</sup> È il termine «generale» che a nostro giudizio merita di essere meditato e confrontato con la logica bruairiana. Se in essa l'universalità dello Stato non è in opposizione alla singolarità delle libertà che si possono esprimere nella figura della nazione (un po' particolare, un po' singolare), in Rousseau la generalità consiste in un'unità fatta a discapito dei suoi elementi in una sorta di «*fusion* senza riserve della libertà in una sola fusione immediata e istantanea facendo spontaneamente sorgere, senza premesse né cammino, il *Noi* della Volontà generale». In questo «noi» generale si realizza quel paradosso, anzi, quella contraddizione per cui io, in quanto «individuo» sono «schiavo» dello Stato mentre in quanto «membro» sono «assolutamente libero fino al dispotismo senza riserve» (C. Bruaire, 1974, 201) che può quindi decidere oggi una cosa e domani il suo esatto opposto. La «Volontà generale detiene politicamente tutti gli attributi della Libertà divina: sovrana, una, indivisibile, onnipotente» (C. Bruaire, 1974, 202). Dal punto di vista della logica politica potremmo dire che si tratta di uno Stato senza nazione, di una ragione senza storia. Non vi è più nemmeno la mediazione partitica (C. Bruaire, 1974, 203).

<sup>99</sup> Il difetto di Hegel è la riduzione razionalistica della libertà Assoluta, in nome di un giusto principio di traduzione del cristianesimo nella storia. Assoluto e Storia vengono fatti forzatamente coincidere a tal punto che non c'è più spazio per la libertà del singolo. Il suo essere deve adeguarsi perché i conti tornino nel sistema dove «lo Stato è *esclusivamente gestione tecnocratica dell'insieme degli individui produttori e consumatori*» (C. Bruaire, 1974, 208).

Tocchiamo il punto metafisicamente più caldo della riflessione che mima il dono della libertà nel senso che è luogotenente di un'istanza terza di cui la libertà finita ha strutturalmente bisogno per essere tale. Rimanendo nel gergo della filosofia della religione potremmo prendere in considerazione un'altra potente simbologia ovvero quella trinitaria. La Trinità, infatti, suggerisce al filosofo che anche la libertà nel suo darsi assoluto chiede la presenza di un terzo il quale, pur non essendo altra cosa da aggiungere alla comunione del Padre e del Figlio, ne permette l'unità libera e consustanziale nella differenza delle persone<sup>100</sup>.

### **2.3.2 L'articolazione di verità e libertà nella categoria della testimonianza: il ruolo del Padre e dello Spirito**

Sfatati i miti e i «divieti metafisici»<sup>101</sup> imposti al politico senza alcuna ragionevolezza; svelato poi come alla «radice dell'alienazione del volere, dei suoi insuccessi pratici» vi sia sempre l'«asservimento del pensiero politico a delle metafisiche sotterranee»<sup>102</sup>, occorre procedere delineando una possibile articolazione della verità e della libertà, unica strada per custodire una ragione politica. Come dice l'autore «lo scopo filosofico» è «trovare un senso all'esistenza, che offra libertà alla volontà, assicurando fondamento alla ragione politica»<sup>103</sup>. La lezione hegeliana, dell'assoluto determinato, è apprezzata da Bruaire, ma lui stesso riconosce il suo fallimento in ordine allo scopo appena enunciato. Essa, infatti, più che mantenere unita la relazione tra libertà e verità, assorbe la libertà in una nozione di verità, prima rigidamente razionalistica e poi pragmaticamente economicista. Affinché ci sia quel sano raccordo, ispirato al simbolo cristologico<sup>104</sup>, bisogna invece mantenere sempre uno scarto perché «il dono di Dio si esprime come l'inesauribile, che non può passare, confondersi, essere assorbito»<sup>105</sup>. L'intuizione del dono – mutuata dal cristianesimo ma non da esso sequestrata – è proprio il passaggio strategico attraverso cui la metafisica può salvare la ragione politica e insieme la libertà. Ciò avviene attraverso uno spostamento degno di nota ovvero dalla concentrazione sul presente della cristologia alla scoperta del futuro di cui lo Spirito Santo è caparra<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Cf: «[...] il Figlio non è il Padre che egli rivela e di cui esaudisce il voto d'amore. *Relazione* attraverso la quale il Figlio non può identificarsi all'uomo in cui s'incarna né esaurirsi, di conseguenza, nei fedeli del Cristo» (C. Bruaire, 1974, 227).

<sup>101</sup> C. Bruaire, 1974, 217.

<sup>102</sup> C. Bruaire, 1974, 218.

<sup>103</sup> C. Bruaire, 1974, 222.

<sup>104</sup> Cf: «[...] il contenuto del cristianesimo è che la *ragione e la libertà sono consustanziali*, che l'assoluto non è né una ragione impersonale, un Sistema senza autore, né una Libertà muta, inscrutabile: il Logos esprime assolutamente la Libertà che lo genera e che raccoglie in lui come Verbo personale. Impossibile a partire dai suggerimenti del cristianesimo, nella sua ispirazione, trascrivere in politica la ragione senza libertà o la libertà senza ragione. Occorrono loro *reciproche relazioni*» (C. Bruaire, 1974, 225).

<sup>105</sup> C. Bruaire, 1974, 227.

<sup>106</sup> Cf: «[...] avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione» (Ef 1, 13b-14a).

Segnaliamo e commentiamo questo testo in cui la svolta si rende più che mai evidente:

«In effetti il Cristo dona se stesso come nostra pace firmando, nella sua incarnazione redentrice, l'adozione universale degli uomini attraverso il Padre. Fraternità instaurata in lui ed escatologica per noi, universalità concreta che *soltanto* la paternità divina fa sperare. Per il cristiano, il Cristo non è più qui, ma l'opera dello Spirito rigenera i figli di Dio»<sup>107</sup>.

Queste poche righe segnano una sorta di soluzione di continuità col resto dell'opera. Il pensiero del «dono di Dio» porta Bruaire oltre l'enfaticizzazione della logica hegeliana che deve funzionare nel presente<sup>108</sup>, per aprire una prospettiva futura da realizzarsi. Non esce esplicitamente il vocabolo «futuro», ma si parla della dimensione «escatologica» che è propriamente il discorso (*logia*) circa le cose che si compiranno (*escata*). Nella teologia cristiana, infatti, il destino di Gesù si è definitivamente realizzato nella Pasqua con la morte e risurrezione, ma la sua non è una vicenda autoreferenziale. Ciò che è accaduto al Figlio accadrà anche ai suoi discepoli, i quali camminano verso la stessa meta. Essi la sperano facendo affidamento sull'esperienza del loro Signore e maestro che in questo percorso attestano anche ad altri.

Il profilo della testimonianza di Gesù (genitivo oggettivo) accolta e condivisa non è solo proprietà della teologia cristiana ma, nell'ottica dello sviluppo del pensiero bruairiano<sup>109</sup>, si applica anche alla filosofia politica. L'aspetto escatologico dalla teologia passa, infatti, alla metafisica in termini estremamente ispiranti, perché invita a considerare l'unità tra libertà e verità non al presente dello Stato («statalismo») o al passato della Nazione («nazionalismo»), ma al futuro della «fraternità universale»<sup>110</sup>. Questa non è mai opera fatta e finita una volta per tutte, ma la sua natura è di essere in atto al modo della speranza. Dice Bruaire:

«La speranza non è riposo di una coscienza felice. La sua pace inquieta non è conciliazione. Ma nemmeno la lacerazione che consuma il desiderio per disperazione. L'uomo può camminare in piedi, diritto, per il contraccolpo di un *duplice squilibrio: quello del volere che il potere della ragione misura, quello della sua debolezza da cui l'infinita potenza salva*. Non c'è abbandono dell'una senza tradimento dell'altra. La speranza non sussiste al cuore dell'uomo

---

<sup>107</sup> C. Bruaire, 1974, 227.

<sup>108</sup> A controprova di questo segnaliamo come la seconda parte dell'opera dedicata ai sillogismi della ragione politica s'intitola: «Il presente della ragione politica» (C. Bruaire, 1974, 95).

<sup>109</sup> L'approccio di Bruaire al legame tra teologia cristiana e metafisica è solo apparentemente di forte comunicazione. A nostro giudizio esso rimane sempre indeciso. Da una parte egli apprezza Hegel e il suo pensiero radicale e dall'altra mantiene una postura meramente trascendentale come documentato qui: «Sapere quel che dice il cristianesimo è una cosa. Credere che lo dica in verità è un'altra e di ciò il filosofo non sa nulla. Il suo compito proprio di pensare una religione così come essa si concepisce, infatti, è compiuto allorché può dire, nel suo linguaggio, che una parola di fede è irriducibile alla razionalità filosofica. [...] Tuttavia [...] egli deve dire senza pietà, fino in fondo, ciò che *implica necessariamente il possibile, e la posta in gioco esatta della realtà*» (C. Bruaire, 1974, 228).

<sup>110</sup> C. Bruaire, 1974, 260.



senza il coraggio della ragione. L'attesa di Dio non semplifica l'esistenza donandole senso. Essa non permette né di alterare la ragione, né di soddisfare la misura del politico. Ma essa non ne lascia portare il carico, né consentire alla necessità come a quelli che non hanno speranza. Risposta all'iniziativa divina essa è risoluzione e non rassegnazione. È rassegnato chi abbandona il suo posto, per quanto sia umile, da dove può influenzare la forza verso la giustizia. Ma anche chi non attende nessuna salvezza fuori dal suo potere, per quanto possa essere grande. Risoluta, l'esistenza attinge la pazienza dell'opera nell'impazienza della speranza. Nella calma del rigore, la sua *lucidità* testimonia allora una *luce* di cui essa spia instancabilmente il ritorno»<sup>111</sup>.

Queste parole sono ormai oltre la logica delle categorie e dei loro sillogismi, perché non mirano più a un equilibrio impossibile degli aspetti dell'esistenza sociale; sfruttano anzi il suo strutturale squilibrio come spinta per procedere verso una meta futura, oltre la storia.

È importante però dire che, per Bruaire, un tale approdo non è utopico o da realizzare violentemente con una rivoluzione, ma esso è attestato proletticamente nella nostra esistenza dalla dimensione spirituale che fa capolino nella *Raison politique*. Se nella teologia cristiana lo Spirito Santo è dono del Padre, anche in filosofia politica spirito e padre (nel senso di un dono originario e trascendente) diventano le coordinate fondamentali. Non a caso infatti il filosofo di Tours si rifà all'esperienza del genitore che insegna il linguaggio ai figli. Egli scrive:

«Quando, nella prima relazione ai genitori, il bambino comincia a sostituire alle cose delle parole, i loro simboli, che hanno una distanza e un'autonomia nei riguardi degli oggetti, che rivelano un senso che invita all'universale, lo spirito comincia a sorgere dalla natura. Lo spirito ovvero ciò che la vita animale non lascia presagire: instancabile curiosità di un desiderio infinito, capacità di rifiuto in cui germina la libertà, attualità di una parola di cui si è proprio noi gli attori. Ma nulla avviene nel corpo, nessuno emerge, se qualcuno non *risponde del senso*. Là c'è il segreto dell'autorità: *rispondere* di quel che si intende nelle prime parole, nei primi scambi. La nascita dello spirito suppone *confidenza* senza riserve nell'Altro, che l'altro sia *testimone* indiscusso, immediato, irrefutabile del senso»<sup>112</sup>.

Ciò che sta a cuore a Bruaire e ciò che lega religione e politica, dogma trinitario e filosofia della libertà è l'apertura fiduciale alla testimonianza dell'altro. Verità e libertà possono stare insieme solo così, perché solamente in tal modo l'istanza della ragione non elimina la libertà e quest'ultima non si riduce ad arbitrio e anarchia. La testimonianza, infatti, da un lato, va creduta, accolta e non s'impone; dall'altro la libertà che risponde all'invito si rende conto della solidità e sensatezza dell'indicazione ricevuta, solo dopo avervi dato credito. A differenza di un'epistemologia della certezza soggettiva tipica di Cartesio e della modernità, quella della testimonianza lascia spazio alla ricerca, all'interpretazione, alla pluralità.

<sup>111</sup> C. Bruaire, 1974, 241.

<sup>112</sup> C. Bruaire, 1974, 230-231.

Per penetrare ancora più profondamente nel metodo della testimonianza, spendiamo ancora una parola decisiva sul ruolo del padre. Insegnare ai figli il senso delle parole, significa molto più di una pedagogia o *training* didattico, ma consiste nel permettere il sorgere in loro dello spirito che «non è un prodotto, un risultato. Non viene alla fine delle nostre conquiste. Appare per testimonianza, quando viene all'uomo il suo Altro. In mancanza di ciò niente può obbligare: né una rivoluzione, né il migliore dei regimi, né la perfetta distribuzione dei beni della terra»<sup>113</sup>.

Bruaire sottolinea poi come il dinamismo dell'attestazione sia triadico e non binario. Il genitore è sempre al posto del Vero Unico Genitore; è una sorta di mediatore necessario<sup>114</sup>. Smarrita questa consapevolezza, tutte le istituzioni, da quella familiare fino allo Stato, si tramutano presto in tirannia ed è per questo che il filosofo di Tours insiste molto sull'aspetto fondativo che sta alla base di ogni ragionamento politico; potremmo dire che la metafisica è il più potente antidoto contro le derive fondamentaliste e totalitariste. Non vi è dunque posto né per la «rivoluzione» a partire da ideologie, né a pretese di instaurare la libertà attraverso la violenza, ma solo si raccomanda la «conversione» di chi dà credito<sup>115</sup> alla testimonianza circa l'Altro assoluto, da cui soltanto può dipendere la nostra libertà e il potere nei termini di un dono. L'«irreligiosità» e l'«economicismo»<sup>116</sup>, in tal senso, si rivelano l'atmosfera più avversa alla ragione politica di ogni altro possibile sistema. Il «dono di Dio» o, più semplicemente il concetto di dono, legittimano, invece, il sorgere dell'agorà pubblica nella quale la libertà dei singoli si esercita. Icastica è questa espressione di Bruaire: «Il dono di Dio è insieme promessa di compimento del desiderio e fondamento della ragione autonoma»<sup>117</sup>.

### **2.3.3 Il dono di Dio fondamento del politico e il destino filiale della libertà**

Nel paragrafo precedente abbiamo delineato, da un lato, la figura della testimonianza e, dall'altro, abbiamo concluso affermando il dono di Dio (o libertà

<sup>113</sup> C. Bruaire, 1974, 233.

<sup>114</sup> Cf: «Tuttavia l'autorità dei genitori, di quelli che li sostituiscono, è tutta di sostituzione: essi stessi non sono fondamento, origine, garante. Il senso, il linguaggio, la ragione sono più vecchi di loro. Dunque, essi testimoniano un'altra cosa, precisamente dell'altro che fonda, è senso del senso. Oscuramente, implicitamente, tengono il posto di un'autorità che non sono, che non possono usurpare, a cui la loro propria autorità rinvia. La loro funzione è dunque di *attestarne* effettivamente, efficacemente. Però una testimonianza che non è prova necessitante, verità imposta, deve comportare almeno questo segno di esigere la *libertà* del credito che domanda. [...] Il nostro esercizio di ragione, le nostre ricerche, la nostra esistenza, non hanno senso se non per l'Altro, presunto, presupposto, cercato infinitamente, che ne ha la responsabilità assoluta» (C. Bruaire, 1974, 231).

<sup>115</sup> Cf: «Ma la ragione politica deve esercitarsi senza attendere di essere fondata. Essa suppone un *consensus* di tutti, essa presuppone dunque già fatta l'attestazione che non può fornire. Far venire la ragione al presente della storia non è un impegno politico possibile se non in quanto le è dato credito; se non in quanto, negli spiriti, al di là della politica ci si fida della ragione capace di giustizia, del diritto capace di libertà» (C. Bruaire, 1974, 231-232).

<sup>116</sup> C. Bruaire, 1974, 232.

<sup>117</sup> C. Bruaire, 1974, 234.

assoluta)<sup>118</sup> come promessa e fondamento di ogni autonomia politica. Ora vogliamo proseguire in questa linea comprendendo in quale senso la fraternità universale, contenuto specifico di quel dono, possa svolgere il ruolo di promessa e fondamento in filosofia politica. La logica qui sembra faticare a star dietro alla realtà intuita, a questa sproporzione tra il desiderio dell'infinito<sup>119</sup> e la nostra esigenza di misura. Il paradosso può essere tradotto anche in questi termini: «La società universale non può essere reale *senza* il politico né universale *attraverso* il politico»<sup>120</sup>.

La terminologia del dono, infatti, dice sia l'impotenza sia la necessità dell'azione della nostra libertà; essa, in altre parole si trova davanti a un impossibile necessario perché ciò che ne costituisce il compimento (il dono di Dio) è infatti indisponibile al suo sforzo che pure è insostituibile (nel senso dell'accoglienza). Nemmeno lo Stato più efficiente o la nazione più coesa o la Chiesa più caritatevole potranno produrre l'universale della fraternità, quella possibilità di totale espressione e realizzazione a cui i progetti della nostra libertà tendono. La storia delle libertà concrete insegna che la realizzazione dell'unità, o meglio della comunione, è sempre fragile, spezzata, incerta, sottoposta a un destino di morte, infedeltà, fallimento.

La verità è che da questa tensione non si può uscire in modo razionalistico o sillogistico a meno di commettere lo stesso errore di Hegel. Bruaire insiste invece, con la maestosa compagnia di Schelling<sup>121</sup>, su quella possibilità di vittoria che viene alla libertà non da se stessa, ma dall'Assoluto, dall'Eterno. Il filosofo di Tours cita Schelling e la sua sottolineatura di come in ebraico eternità e vittoria si dicano allo stesso modo<sup>122</sup>. Questa però non è una fuga nella religione, ma l'invito a un ribaltamento di prospettiva filosofica: non più cercare di capire l'eternità a partire dal tempo e dalla storia, l'infinito dal finito, l'assoluto dal relativo, ma viceversa<sup>123</sup>. È l'eterno che giustifica il tempo abitando ogni suo frammento. Dice Bruaire:

«Il tempo reale, storico, in effetti, non è, come ci piace ripetere, la finitezza in quanto tale. La finitezza custodisce nella creatura l'infinito dell'espansione, dell'amore illimitato»<sup>124</sup>.

---

<sup>118</sup> Notiamo l'evoluzione del pensiero dell'autore dall'affermazione di Dio, titolo dell'opera del 1964, *L'affirmation de Dieu*, al gergo dello spirito e del dono di Dio nella *Raison Politique*.

<sup>119</sup> Qui l'infinito è da intendere nel senso di infinito positivo e non negativo. La fraternità, l'universalità sono realtà infinite a cui il nostro desiderio è orientato nel senso di un orizzonte eccessivo rispetto alle concrete possibilità che la nostra contingenza corporea ci offre.

<sup>120</sup> C. Bruaire, 1974, 245.

<sup>121</sup> C. Bruaire, 1974, 254-256.

<sup>122</sup> Cf: «Schelling amava richiamare che l'ebraico designa eternità e vittoria con la medesima parola. Rompiamo le nostre rappresentazioni di una divinità morta, rovesciamo la prospettiva: l'eternità, *pienezza dei tempi* sottomessa alla sua potenza, è storia superata, ricchezza infinita di esistenza di cui la nostra storia è esigenza ma mancanza» (C. Bruaire, 1974, 256).

<sup>123</sup> Il nostro lavoro si mette sulla scia di L. Scillitani, 2018.

<sup>124</sup> C. Bruaire, 1974, 257.

Questa rivoluzione copernicana non è frutto di uno slancio fideista, ma si appoggia sull'intuizione del concetto di spirito. Bruaire ne parla non nel senso di un «vocabolo preso in prestito al cristianesimo»<sup>125</sup> ma in questa accezione:

«“Spirito”, in effetti, significa l'*animazione* la cui potenza supera i limiti e la loro rigidità, l'immateriale *agilità* che sfida la pesantezza e l'opacità delle cose, la vita che sovrasta la sclerosi mortale delle forme. Ma anche, di conseguenza, ciò che unifica prendendosi gioco delle distanze, *ispira ogni prossimità* mutua, cospira contro ogni decomposizione. Per questo lo Spirito conciliatore, senza figura né struttura, sta proprio a significare la promessa di un avvenire vittorioso delle determinazioni del presente della ragione, dei suoi limiti e della sua misura, delle sue necessità e delle sue forme istituite. Vittorioso del molteplice, del determinato, del chiuso»<sup>126</sup>.

È, in altri termini, la natura spirituale della libertà che ci permette di vedere la possibilità della sua vittoria e riuscita, nonostante la povertà e impotenza strutturale che essa denota, invocando, ad esempio, l'intervento del potere politico. Abbiamo visto infatti che quest'ultimo è dono di libertà sia nel senso di genitivo oggettivo che soggettivo. La libertà infatti è obiettivo o oggetto del potere politico che rende possibile il suo esprimersi. D'altra parte, la libertà è anche soggetto detentore di quel potere che può esercitare in modo pieno e autonomo, nella misura in cui non vi si identifica stoltamente, ma riconosce di riceverlo da un altro.

Siamo dunque ben lontani dalla figura di un'assoluta indipendenza, ma proviamo ora a capire dove ci può portare questa visione del potere politico, a quale profilo positivo della libertà. Abbiamo trattato di libertà come dono dell'assoluto, di libertà abitata e fondata dallo spirito, ma è stato introdotto anche il linguaggio della promessa, perché la libertà non vive appiattita nella logica del presente, ma sporge strutturalmente verso un'escatologia.

In tal senso vogliamo evidenziare l'emergere, alla fine dell'opera, della categoria del destino. Di solito tale concetto è letto in opposizione a quello di libertà, ma proprio perché noi presupponiamo per lo più una nozione negativa di essa. Avendo riscoperto il suo lato positivo possiamo facilmente comprendere «la persistenza impertinente del destino»<sup>127</sup> nel nostro discorso. Il francese conosce due parole per dire destino: *destin* e *destinée*. È difficile rendere i significati diversi in italiano, ma tra i due termini passa una grande differenza di senso con cui Bruaire gioca nella sua argomentazione. Per spiegarci potremmo riferirci anche a due categorie aristoteliche classiche ovvero l'*automaton* e la *tyche* che troviamo nel libro II della *Fisica* di Aristotele<sup>128</sup>. Il primo rimanda a una necessità assoluta ed è veramente alternativo alla libertà che risulta completamente soggiogata e passiva. È la legge della natura che presiede alle dinamiche del corpo

---

<sup>125</sup> C. Bruaire, 1974, 251.

<sup>126</sup> C. Bruaire, 1974, 251.

<sup>127</sup> E. Salmann, 1998, 515.

<sup>128</sup> Aristotele, 2011, 195b30-200b.

«destinato», appunto, a perire. Subiamo il nostro essere mortali e per questo Bruaire parla di «destino di non senso che condanna a morte l'umanità»<sup>129</sup>. Vi è però un'altra sfumatura più politica dell'*automaton* o *destin* che fa capo a quel «destino collettivista che riassorbe le persone, le cui espressioni politiche sono eliminazione di una salvezza»<sup>130</sup>. Destino negativo è dunque anche quello dei sistemi politici che riassorbono il singolo nella massa: la lotta di classe di Marx, la volontà generale di Rousseau, lo Stato hegeliano.

Ben diversa è l'altra accezione di *destinée* o *tyche* che indica destino nel senso di un fine che si propone alla libertà, nei termini di un'attrazione, alla quale si può resistere, ma fino a un certo punto. È «destino spirituale»<sup>131</sup> con tutta la ricchezza che questa aggettivazione ha dimostrato di avere nel lungo testo citato; sottolineiamo gli aspetti di «animazione la cui potenza supera il limite» e il suo essere «Vittorioso [...] del chiuso»<sup>132</sup>. Non è dunque qualcosa di prescritto e statico, ma un dinamismo di fondo, una corrente del golfo che scalda e muove in avanti oltre i confini della storia. Questo destino in filosofia politica è «destino di ciascuno» perché solo al singolo può essere rivolta una «promessa di redenzione»<sup>133</sup>, ma «ciascuno» vuol dire appunto «tutti», presi nella loro identità irripetibile. Grazie a questa seconda concezione positiva di destino Bruaire può dire:

«L'escatologia [...] non è più delirio mitologico di un'umanità che si sgretola ad ogni istante, ma l'implicazione necessaria della speranza davanti alla morte. Tale è almeno il senso del nostro destino [*destinée*], l'antidestino [*antidestin*] che il filosofo della religione può comprendere nell'essenza del cristianesimo»<sup>134</sup>.

Queste due concezioni fanno sicuramente riferimento alle due visioni dell'Assoluto alle quali dobbiamo tornare per concludere la presentazione dell'itinerario complesso della *Raison Politique*. Il destino negativo dipende da un Assoluto indeterminato che incombe con la sua imprevedibilità sulle cose umane. Il suo volto, infatti, è inconoscibile e suscita la lotta dell'uno contro l'altro per accaparrarsi più spazio vitale possibile, prima che scenda la mannaia del giudizio mortale o che la fortuna giri il suo sguardo sulla prossima vittima da sedurre. Il destino, inteso come dinamismo vitale, invece, presuppone un Assoluto capace di rivelarsi in vista di una relazione, in altre parole, si tratta di un dono di libertà. Non stiamo disegnando nient'altro se non il volto di una paternità comune dell'umanità, da cui può seguire quella fraternità universale che anima il discorso politico. Per questo il passo successivo e conclusivo di Bruaire è quello di riportarci all'ultima metamorfosi nietzschiana. Egli afferma:

<sup>129</sup> C. Bruaire, 1974, 257.

<sup>130</sup> C. Bruaire, 1974, 259.

<sup>131</sup> C. Bruaire, 1974, 257.

<sup>132</sup> C. Bruaire, 1974, 251.

<sup>133</sup> C. Bruaire, 1974, 259.

<sup>134</sup> C. Bruaire, 1974, 259.

«Più che ogni altro ambito del domandare e del sapere, la filosofia politica contiene la necessità di ritrovare l'infanzia. Per una ragione molto semplice, ma invincibile: essa sa che non ci può essere pace vera, positiva, finché una *fraternità* universale non sia realizzata. L'istanza del politico è di smentire la verità pretesa di una pace solitaria, del «riposo dell'anima» insulare. La sua dimostrazione è il fatto che la libertà non è reale se non nelle relazioni umane dove essa non cessa, tuttavia, di essere minacciata. Il politico è allora il segno di quel che la sua ragione non può. Divenire bambino perché fraternità s'instauri, è in effetti cercare una paternità perduta, è desiderare il ritorno alla casa del Padre»<sup>135</sup>.

Magnifica e feconda poi è la critica che il filosofo francese muove alla *vulgata* freudiana che stigmatizza il cristianesimo per aver proiettato sull'assoluto inconoscibile l'ombra del padre umano:

«A questo punto bisogna porre fine a un vecchio controsenso rianimato con clamore da alcuni testi di Freud e dalla loro volgarizzazione. La religione avrebbe ceduto a un antropomorfismo seducente sostituendo il Padre all'Assoluto. Ossessionata naturalmente dal suo procreatore, preda del complesso di desiderio e odio, la coscienza proietterebbe fantasticamente sull'ombra di Dio il nome del Padre che la assilla»<sup>136</sup>.

Il motivo di questo attacco culturale è però squisitamente metafisico, perché Bruaire sostiene apertamente che «padre», nell'essenza del suo significato, non è un concetto umano, ma teologico. «Lungi dal convenire alla procreazione umana» – spiega il filosofo – «la paternità è un *concetto univoco* che elimina le nostre paternità. Perché essa significa esattamente *il Padre*, cioè *il padre senza padre*»<sup>137</sup>. L'essere umano è invece strutturalmente figlio, «perché non è Origine assoluta, creatrice, inizio senza inizio»<sup>138</sup>. Si libera dunque spazio speculativo nella ragione filosofica per passare dall'«ingiunzione di Nietzsche» che comanda l'impossibile ovvero di ridivenire bambino all'ascolto della promessa di Gesù ovvero l'adozione filiale per dono gratuito da parte di Dio Padre.

In termini filosofici ciò significa che la politica non si compie in se stessa, ma si rivolge a una metafisica aperta all'Assoluto per affrontare le sue questioni. Non passeranno infatti molti anni prima del venire alla luce di un'opera dedicata propriamente alla questione fondamentale dell'essere e dello spirito, *l'Être et l'esprit* (1983), preceduta da alcuni articoli raccolti in *Pour la métaphysique* (1980).

---

<sup>135</sup> C. Bruaire, 1974, 260.

<sup>136</sup> C. Bruaire, 1974, 261.

<sup>137</sup> C. Bruaire, 1974, 261.

<sup>138</sup> C. Bruaire, 1974, 261.

### 3. Conclusioni o rilancio delle premesse iniziali

#### 3.1 Il dono della libertà: testimonianza e promessa

Vorremmo concludere questo lungo itinerario rispondendo, o meglio, riprendendo la scia delle premesse con cui abbiamo esordito. Cominciamo dalla seconda che presentava il piano bibliografico di Bruaire e, in particolare, i rapporti tra desiderio e libertà nelle sue opere precedenti. A tale percorso la *Raison Politique* apporta, in sintesi, la prospettiva del «dono della libertà» o «dono dello spirito». Questo contributo si specifica in due concretizzazioni che ci aiutano a capire il mistero dell'agire umano: la testimonianza e la promessa.

Quando la libertà accoglie il desiderio, realizzandolo attraverso una sua decisione, accade qualcosa di nuovo che, da un lato, esprime l'intuizione originaria, ma, dall'altro, resta altro da essa. In filosofia politica, ad esempio, ogni tentativo di fare giustizia alla libertà si scontra inevitabilmente con i limiti dell'attuazione. Dice chiaramente Bruaire in conclusione al suo testo:

«Una medesima debolezza, tuttavia, piega sempre la libertà a una giustizia che non dona il diritto se non intralciando le persone e le società: quella di una forza che non s'impone alle violenze per favorire i deboli, per donarsi ai deboli, se non manifestando la sua impotenza. Impotenza a trasgredire, a superare la misura della ragion pratica. Per questo il politico non dona alla libertà tutte le sue possibilità»<sup>139</sup>.

Come interpretare allora la sproporzione tra l'infinito dello spirito (che fa poi eco all'infinito del desiderio) e la contingenza della sua attuazione? Bruaire, a mio giudizio, invita a considerare l'opera della libertà nei termini di una testimonianza resa a una dimensione più ampia, profonda e fondamentale<sup>140</sup>. Il dono della libertà e del suo potere – che effettivamente fa cose davvero grandi soprattutto quando si organizza politicamente – significa allora, nella sua essenza, testimonianza di un'Origine altra, di una libertà assoluta, di una ricchezza inesauribile che si abbrevia nella storia. È giusto, pertanto, affermare che il dono della libertà comporta una conoscenza testimoniale della verità nel suo dispiegarsi storico. Nel testo esaminato, che manifesta senz'altro una prospettiva apologetica, Bruaire si appoggia molto al ruolo del cristianesimo in questa attestazione, ma presto si smarcherà da toni troppo confessionali e, continuando ad attingere al bacino di pensiero della Bibbia, saprà elaborare un'opera strettamente metafisica. Diamo un saggio di questo citando un passo dell'*Être et l'esprit*:

«Riconoscimento che, reciprocamente, svelerebbe per ciascuno la verità piena di ciò che è, essendo divenuto, avvenuto a se stesso. Considerando la parabola evangelica in ciò che essa

<sup>139</sup> C. Bruaire, 1974, 262-263.

<sup>140</sup> Cf la definizione di metafisica in M. Heidegger, 2001.

dà a pensare, filosoficamente, è nel ritorno del figlio prodigo alla casa del padre che egli si scopre per quel che è, nascosto a sé finché dimorava nelle tribolazioni della sua esistenza distolta dalla sua origine, ignorante del suo destino [*destinée!*]. Ma è importante preservare integro lo statuto ontologico di questo raccoglimento ontologico, costitutivo dell'essere di spirito sostanziale, implicazione dell'essere donato a lui stesso, e che sussisterà come il fondo infrangibile nel quale la riflessione psicologica, la coscienza di sé, l'ipseità in diversi gradi d'atto prenderanno radice, slancio, modello circolare primo ed esclusivo. Però questo raccoglimento non accede ad alcun sapere dell'origine»<sup>141</sup>.

In questa lunga citazione si può intravedere la complessità del pensiero bruairiano e della sua evoluzione ontologica. Di essa noi sottolineiamo solo il paradosso che riguarda già la *Raison politique*: la verità può essere riconosciuta e testimoniata dalla libertà, ma «alcun sapere dell'origine» è accessibile. Ciò non significa cadere nella prospettiva di un Assoluto inconoscibile, ma semplicemente escludere il razionalismo e i meccanismi apologetico-deduttivi con cui l'autore aveva convissuto nel suo trittico sistematico e nel *Droit de Dieu*. L'origine scoperta non è, infatti, un principio logico astratto a cui risalire e nemmeno un evento storico del passato da congelare e ripetere, ma spinta propulsiva in avanti. Per questo testimoniare l'incontro con l'origine è sempre, in Bruaire, avere a che fare con una promessa a cui dare credito. Mettiamo allora a tema quest'ultima categoria che emerge ogni tanto nella prosa del filosofo francese e che per noi diventa imprescindibile.

L'inaccessibile verità dell'origine, di cui la nostra libertà rende testimonianza, non corrisponde dunque all'annuncio-dichiarazione-affermazione del possesso di qualcosa ora, ma orienta al futuro. Il dono di «essere libertà» consiste nello sporgersi continuamente, nel pro-gettarsi drammaticamente (forse meglio «tragicamente» nel senso di R. Ottone, 1998) verso un futuro che non ci appartiene pur essendoci già offerto. In altre parole, l'Origine è tale in quanto promette sempre un futuro. È evidente che non si seguono più le scansioni ordinate del *cronos*, ma la storia è considerata dentro la prospettiva più ampia dell'eternità, dove gli schemi spazio-temporali rivelano la loro inadeguatezza. È quel che Bruaire cercava di descrivere parlando della prospettiva escatologica come luogo insuperabile, rispetto al processo storico, e definitivo, rispetto al compimento delle promesse. Siamo nel paradosso di una parola che chiede credito non, nonostante, ma proprio in quanto non è stata ancora compiuta.

Per rendere il pensiero più plastico e concreto pensiamo alle promesse per eccellenza nella storia della Bibbia. Anzitutto richiamiamo la vicenda di Abramo: egli parte fidandosi di Dio che gli promette una terra, una discendenza numerosa e la benedizione per tutti i popoli (Gn 12,1-9). Eppure, alla fine della sua vita, il patriarca possiede solo una proprietà sepolcrale che ha strappato agli Ittiti per sé e la moglie Sara (Gn 25, 7-10) e ha generato un unico figlio, Isacco, che non ha ancora prole. Altra figura paradigmatica è quella di Mosè; egli guida il popolo verso la terra promessa, ma non vi metterà mai piede.

---

<sup>141</sup> C. Bruaire, 1983, 62.



L'autore biblico cerca di legare un tale esito al suo peccato di incredulità (Nm 27,12-14), ma non è l'unica interpretazione possibile (Dt 34, 1-12). La lettura cristiana, in tal senso, aiuta a smarcarsi da una prospettiva troppo letterale perché la terra di Israele è considerata solo figura, segno della promessa e non compimento definitivo e totale. Suggestive circa la dinamica della promessa sono queste parole dell'autore della lettera agli Ebrei:

«Nella fede morirono tutti costoro, senza aver ottenuto i beni promessi, ma li videro e li salutarono solo da lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sulla terra. Chi parla così, mostra di essere alla ricerca di una patria. Se avessero pensato a quella da cui erano usciti, avrebbero avuto la possibilità di ritornarvi; ora invece aspirano a una patria migliore, cioè a quella celeste. Per questo Dio non si vergogna di essere chiamato loro Dio. Ha preparato infatti per loro una città (Eb 11,13-16)».

Non vogliamo fare qui un commento teologico, ma trovare in queste parole la verità nomadica della nostra libertà. Al di là di credere o meno nel Dio dei padri, ciascuno cammina seguendo una promessa intuita senza sapere bene se, quando e dove questa si realizzerà. Più procediamo nel percorso, anzi, più ci convinciamo di come non ci sia nulla di questa contingenza che potrà corrispondere pienamente alla promessa ascoltata in origine. Ci sono certamente pezzi di realizzazione, testimonianze, segni, ma l'integralità, l'universalità, l'assolutezza non è data a noi mortali. Su questo sfondo è interessante riprendere le due condizioni indicate da Bruaire perché la libertà non si scoraggi davanti a tale evidenza, ma perseveri fino alla vittoria:

«Ritornando dal mondo a Dio, resi alla sua eternità dove noi abbiamo origine assoluta, e di conseguenza a noi stessi, saremmo insieme finiti, preservati e salvati dal tempo. A due condizioni. La prima che dipende da noi: se scegliamo di aprirci a un destino [*destinée*] spirituale, invece di abbandonarci a un destino [destin] di non-senso che condanna a morte l'umanità. [...] La seconda non dipende da noi e di essa il cristianesimo si vuole attestazione: il dono dello Spirito affinché, attraverso la sua opera, la nostra storia alla deriva venga restituita all'eterna storia divina»<sup>142</sup>.

La riuscita della libertà non è dunque uno sforzo titanico, ma consiste nell'apertura mantenuta al dono e alla grazia anche dentro la rovina e la complessità della nostra finitezza. Questo è il nucleo filosofico dell'esperienza dell'affidamento a una promessa che «c'è» anche a fronte di una serie di invidenze empiriche, esattamente come la presenza dello spirito. E così si è raggiunto il vertice del cammino dell'autore che ci ha portato alle soglie di una nuova ontologia che dovrà essere sviluppata e meditata.

---

<sup>142</sup> C. Bruaire, 1974, 257-258.

### 3.2 La questione di nonno Giuseppe

Finora siamo rimasti nella sfera della libertà personale che cerca il suo compimento realizzando la spinta del desiderio nell'ambito della sua esistenza concreta. Non dobbiamo però dimenticare l'imprescindibile dimensione sociale e politica del discorso. In tal senso riprendiamo l'inizio dell'articolo, ovvero il quesito di nonno Giuseppe circa la giustizia sociale e la parabola degli operai dell'ultima ora. A ciò si aggiunge anche l'accento alla lettera agli Ebrei che, nel delineare il compimento delle promesse fatte ai padri, usa l'immagine della città. In altre parole, il compimento della libertà risulta sempre essere qualcosa di sociale e collettivo e mai individualistico e privato.

Lasciamo pertanto la parola a Bruaire che in questo passaggio risponde, sintetizza e rilancia la domanda:

«Il pensiero del cristianesimo nasconde un *altro* significato della giustizia, singolare. Largamente introdotta negli spiriti dove l'Evangelo si è propagato, esso cela una maniera di esistere che *nessun* potere politico può, né potrà realizzare. È contenuto nelle «Beatitudini», e si chiama *misericordia*. Questa esige dal cristiano che non faccia, *in quanto tale*, violenza a nessuno, se non affinché gli sia fatta misericordia. E per nessun altro motivo. Da qui la facilità con la quale il senso cristiano della giustizia è edulcorato, sostituito – spesso con il suo contrario, la vendetta –, appena lo si vuole applicare al politico. Nessun potere può applicare la parabola dell'operaio dell'ultima ora: gli altri operai, nei loro reclami, hanno una ragione sufficiente. E tanto più quella del figliol prodigo: il figlio, rimasto fedele, ha una ragion sufficiente contro la giustizia del padre. Il fatto è precisamente che nessun potere può essere l'origine assoluta di ciascuno tanto da essere capace di trasgredire la ragione sufficiente, per instaurare l'identità concreta che è la fraternità. Nessuno ha la libertà di superare con l'amore la ragione di cui è luogotenente. Il potere politico è costitutivo di una società, non sorgente *della* comunità, che non potrebbe essere se non quella dei figli di Dio. Certo il contratto degli operai è onorato quando quello dell'ultima ora è retribuito. E quando il figlio prodigo è accolto, i diritti del fratello sono rispettati. Ma la subordinazione della ragione alla misericordia suppone una potenza di cui il potere politico è privo. Questo può ben conoscere tale giustizia, permettere che essa si eserciti là dove la si consente, ma non riconoscerla politicamente. Per questo il cristiano può solo domandare al potere politico che gli doni il diritto, senza contraddire la sua giustizia, di sovradeterminare la sua azione personale del senso della giustizia che le è propria. L'ordine di questa giustizia è certo della società, ma escatologica. Implica il "ritorno alla casa del Padre"»<sup>143</sup>.

La strada indicata da Bruaire per il compimento sociale non è la dimissione dalla ragione pratica e nemmeno l'indifferenza rispetto al male e all'ingiustizia compiuta, ma l'apertura a un «di più» trascendente. A noi è data, infatti, la possibilità di scommettere ragionevolmente su questa giustizia che l'autore chiama misericordia e che attinge non alla potenza del potere politico, ma all'onnipotenza dell'origine assoluta o dell'Unico Padre senza padri. Del resto a uno sguardo sincero e onesto sulla complessa storia degli

---

<sup>143</sup> C. Bruaire, 1974, 39-40.

uomini sarebbe miope e riduttivo pensare alla società perfetta nei termini di una redistribuzione corretta dei meriti e dei compiti. Con una variazione tematica sul gioco di parole evangelico che Bruaire fa con il potere umano – subordinando il detto matteo «date a Cesare quello che è di Cesare» all'altro giovanneo «tu non avresti alcun potere se non ti fosse stato dato dall'alto» – potremmo dire così: è vero che la giustizia è dea bendata e non guarda in faccia a nessuno, ma solo nella misura in cui si ricorda che la vera giustizia non è di questo mondo. In entrambe le espressioni proverbiali si riconosce un'unità fontale e inaccessibile del potere e della giustizia che se, da un lato, ridimensiona i nostri progetti, dall'altro mette al riparo dai deliri di onnipotenza che rischierebbero di rovinare la nostra esistenza e quella degli altri.

Viene qui alla mente l'*Antigone* di Sofocle che esprime il difficile equilibrio tra il potere della libertà e la legge dei padri, la giustizia umana e la giustizia divina. Sigilliamo allora con la citazione di un verso celebre la nostra meditazione sulla libertà che difficilmente può raggiungere conclusioni perché «Molte le cose tremende e affascinanti (tὰ deinà), tra esse nulla dell'uomo più tremendo e affascinante» (Sofocle, *Antigone*, v. 257, traduzione mia).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARISTOTELE, 2011, *Fisica*. Bompiani, Milano.

BRUAIRE Claude, 1964, *L'affirmation de Dieu: Essai sur la logique de l'existence*. Seuil, Paris.

BRUAIRE Claude, 1968, *Philosophie du corps*. Seuil, Paris.

BRUAIRE Claude, 1970, *Schelling ou la quête du secret de l'être*. Seghers, Paris.

BRUAIRE Claude, 1974, *La raison politique*. Fayard, Paris.

BRUAIRE Claude, 1974, *Droit de Dieu*. Montaigne, Paris.

BRUAIRE Claude, 1978, *Une éthique pour la médecine. De la responsabilité médicale à l'obligation morale*. Fayard, Paris.

BRUAIRE Claude, 1982, «L'esprit n'est pas l'ennemi de la chair». In *Communio*, n. 7/2 : 2-3.

BRUAIRE Claude, 1983, *L'être et l'esprit*. PUF, Paris.

COPLESTON Frederick, 1989, *Storia della filosofia*, vol. V-VI. Paideia, Brescia.

GALIMBERTI Davide, 2018, *Lo spirito c'è*. Glossa, Milano.

GALIMBERTI Davide, 2019, *Il dono del desiderio. In dialogo con Bruaire, Lafont e Recalcati*. Aracne, Roma.

HEIDEGGER Martin, 2001, *Che cos'è metafisica?*. Adelphi, Milano.

PASCAL Blaise, 2000, *Pensieri*. Bompiani, Milano.

RICOEUR Paul, 2005, *Sé come un altro*. Jaka Book, Milano.

SALMANN Elmar, 1998, «Postfazione. Il tragico dietro le quinte del testo». In Rinaldo Ottone, *Il tragico come domanda*. Glossa, Milano.

SCILLITANI Lorenzo, 2018, *Il problema filosofico dell'infinito e il diritto*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

TILLIETTE Xavier, 1989, *Filosofi davanti a Cristo*. Morcelliana, Brescia.