

La antropología de Claude Bruaire

JOSÉ MANUEL GARCÍA MATOS

ISTIC TENERIFE

Resumen:

Presentamos en este artículo la Lógica de la existencia del filósofo francés Claude Bruaire. Esto no quiere decir que la existencia sea lógica, sino que tiene una lógica interna que permite un cierto equilibrio en el silogismo, venciendo con él dialécticas destructoras. Deseo, Lenguaje y Libertad, serán los tres principios fundamentales de la existencia que nos permitirán construir dicha lógica. Esta triada solo podrá realizarse encarnada en un cuerpo.

Palabras clave:

Lógica de la existencia, deseo, lenguaje, libertad, cuerpo.

Abstract:

This article deals with French philosopher Claude Bruaire's Logic of Existence. It does not mean that existence is logical, but that it has an internal logic that makes possible a certain balance in syllogism, overcoming destructive dialectics with it. Desire, Language and Freedom, are the three essential principles of existence that will allow us to build such logic. This triad can only be performed incarnated in a body.

Keywords:

Logic of Existence, Desire, Language, Freedom, Body.

ABREVIATURAS

AD	L'affirmation de Dieu: essai sur la logique de l'existence.
CF	La confession de la foi chrétienne.

DD	Le droit de Dieu.
EE	L'être et l'esprit.
EM	Une éthique pour la médecine.
FE	La force de l'esprit, entretiens avec Emmanuel Hirsch.
LD	La dialectique.
LRH	Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel.
MS	La morale, sagesse et salut.
PC	Philosophie du corps.
PM	Pour la métaphysique.
RP	La raison politique.
SQ	Schelling ou la quête du secret de l'être.

INTRODUCCIÓN

Claude Bruaire (1932-1986), filósofo del Absoluto. A lo largo de su trayectoria reflexiva busca apológicamente la afirmación de Dios. Su objetivo consiste en desbloquear una antropología que respete la Absoluta libertad de la libertad divina.

La búsqueda y afirmación del absoluto exige el empeño de restituir a esta época, en la que se ha institucionalizado el recorte del espíritu¹, a esta sociedad que ha olvidado el ser y el espíritu, la presencia, la necesidad y el valor, precisamente, del ser y del espíritu².

La elaboración antropológica se analiza y se concilia por la vía continua de la libertad, del orden del deseo y también de aquel del lenguaje. Son potencias de una demanda ilimitada de ser y de la capacidad de sentido, de su expresión, de su racionalidad. Deseo, lenguaje y libertad constituyen, para él, los principios fundamentales de la existencia. En su articulación estaría la clave de la lógica de la existencia.

Junto a ellos, la recuperación conceptual del problema filosófico del cuerpo humano nos ayuda a comprender las delicadas articulaciones de lo natural y de lo espiritual en el ser humano. La necesidad del orden del cuerpo

¹ Cf. C. BRUAIRE, «L'être de l'esprit et l'Esprit-Saint».

² Cf. EE.

para nuestra libertad es también su amenaza multiforme como el principio de incertidumbre de nuestro destino³. Es el cuerpo el que asume tanto la contingencia de la identidad como la promesa de eternidad.

De la meditación de la libertad humana y de sus condiciones corporales y sociales en ejercicio, el pensamiento de Bruaire se conduce hacia el conocimiento del cuerpo y de la sociedad familiar. Estos son los lugares donde la libertad aparece donada a ella misma, donde el ser del espíritu aparece como don en el cuerpo para darse a su vez, en el amor. La cuestión ética y la cuestión de Dios se desarrollan conjuntamente. El ser no es sin espíritu. El espíritu no es absoluto sino porque es don, en nosotros, en Dios⁴.

Es, por tanto, un camino desde la lógica de la existencia a la lógica especulativa del absoluto, que se convierte, en nuestro autor, en el paso del absoluto derecho de Dios hacia una meditación sobre el poder del hombre. «Toda la inmensidad del mundo vida, tierra y cielo no son nada frente a la mirada del más pequeño, más frágil, más pobre de los hombres. Naturaleza libre al espíritu capaz de metamorfosearla por las técnicas, poder de hacer brotar el sentido y la libertad de quererlo. Pero naturaleza sin futuro espiritual propio»⁵, utilizando así las mismas palabras de nuestro autor.

La afirmación de Dios conviene a la lógica de la existencia, implicándola en ella, o la condena a su propia ruina⁶. Vencer el proceso divino no supone perder el humano⁷.

I. Los principios constituyentes de la existencia humana

1. El deseo en Bruaire

La importancia del deseo en el pensamiento de Bruaire, definiéndolo «como principio de la naturaleza humana» es tal que ilumina la problemática de la afirmación de Dios. Resulta inevitable tener en cuenta el deseo, a pesar de su fuerte carga de equivocidad, ya que es capaz de designar desde la simple

³ Cf. C. BRUAIRE, «Primat de l'économie et chances de la philosophie».

⁴ Cf. EE; FE.

⁵ EEcit_bfEEcit_af ref_bf(Bruaire, 1983 ref_num8)ref_af, 144; Cf. DD,cit_bfD 117.

⁶ Cf. ADcit_bfDDDDcit_af ref_bf(Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 10-11.

⁷ Cf. DDcit_bf cit_af ref_bf(Bruaire, 1974 ref_num4)ref_af, 119.

apetencia hasta la pasión más ardiente, tanto al ser considerado como un enemigo y un aliado indispensable, como a lo más extraño y lo más familiar.

Sin el deseo, no seríamos nada y reducidos a él, perderíamos nuestra existencia personal⁸. Por la acción que impulsa la energía del deseo, el hombre, sediento de conocer y de ser, consigue realizar los proyectos que su libertad determina. Para evitar caer en los idealismos y racionalismos vigentes, Bruaire procede mediante un discurso descriptivo y asertorio⁹.

Bruaire es consciente de la equivocidad que, desde la psicología, experimenta el deseo. Esta disciplina lo reduce, con frecuencia, a una inclinación hacia lo bueno que aún no se posee, confundiéndolo, en no pocas ocasiones, con la simple necesidad propia de nuestra animalidad. Por ello, nuestro autor, desde la filosofía, lo entiende como una:

moción indeterminada, el deseo involucra e instaura la serie indefinida de formas que reviste su dinamismo, su pulsión fundamental. Para todo acto preciso, él funda unas posibilidades reales suministrando la energía y exigiendo de la libertad la determinación de un querer concreto. Lejos de ser el producto de un acto libre, como modo de la voluntad, él engloba y relativiza toda actividad particular¹⁰.

Este deseo, al que se refiere nuestro autor, es deseo primero y original, profundamente arraigado en el orden natural del cuerpo, por el que el ser humano es arrastrado en la universalidad anónima e indeterminada de un instante que le impulsa a colmar una carencia.

Deseo «natural que no se deja ni reducir a una elección fundamental ni deducir de un querer singular»¹¹, que impida la inmovilidad indiferente y la libertad inerte. Deseo natural que tampoco se reduce a las necesidades naturales de todo ser humano. Las necesidades buscan la satisfacción inmediata de un bien concreto, son puntales, limitadas, circunscritas y de duración corta. Por su parte, el deseo, tiene una mayor procesualidad. Es de raíz más sutil y compleja. No es fácilmente concretizable en un objeto inmediato. Lo descubrimos unido a la historia, a la memoria, a los afectos, a la fantasía. Tiene en sí un elemento de continuidad, de dirección, de recorrido y de sentido¹².

⁹ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 12.

¹⁰ cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 12.

¹¹ cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 12.

¹² Cf. G. Cucci, *Il Desiderio, motore della vita*, 568-578.

Piensa nuestro autor que hay aprehensión del ser en el apetito de lo bueno, pero no representación¹³. No es que esta representación sea extraña al deseo. La universalidad del deseo no es la que posee el concepto concreto llevado al lenguaje que lo manifiesta. Su universalidad es del orden del acto, efectivo y presente en todo ser humano.

Influencia total, búsqueda activa del ser ilimitado, coextensible al conjunto de determinaciones por las que el deseo toma formas singulares. Silencio y fuerza, oscuridad y destino, él mismo no podría enunciarse, a no ser que constituya la energía provocante y que actualiza la palabra.

Sus cualidades son también ser incircunscriptible, inobjetivable, motor universal que obra en todos los terrenos ilimitados e inexplorados. Se deja nombrar, como veremos, por un lenguaje que es de otro orden, y se agrega a la libertad que lo precede y lo sigue en la búsqueda de la verdad y en la exigencia de desarrollo que él contiene. Fuerza silenciosa que mueve a la libertad a escoger y actuar y al lenguaje a razonar.

A este respecto, el deseo es la universalidad específica de la voluntad, no lejos de la idea de «*conatus*» de Spinoza, que lo entiende «como el esfuerzo con el que cada cosa intenta perseverar en su ser» y, continúa, «no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma»¹⁴, al concepto de «*potencia*» en Schelling¹⁵, de «*progreso necesario e indefinido*» como en Fichte¹⁶, de «*Voluntad devorante*» que obra soberanamente más allá de las apariencias fenoménicas de Schopenhauer¹⁷, o «*l'habitude*» de Ravaisson¹⁸, e incluso el ansia, la «*Be-gierde*» de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel¹⁹.

Hablar del deseo es hablar del motor, de la fuerza vital humana, que está por debajo de su razón y su voluntad, de la que estas son canalizaciones y concreciones. Estas se nutren de aquellas. En este sentido, es algo anterior a la

¹³ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 12.

¹⁴ B. SPINOZA, *Ética* III, prop. III, 192.

¹⁵ Cf. *Lecciones privadas de Stuttgart* (SW VII, 417-484), 446.

¹⁶ Cf. *Fichte-Schelling: Correspondencia (1794-1802)* (traducción española: Raúl Gutiérrez y Hugo Ochoa).

¹⁷ Cf. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, §38, p. 287.

¹⁸ Cf. F. RAVAISSON, *L'habitude*. Véase también:

cit_bfADcit_af ref_bf(Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 18.

¹⁹ Cf. G. F. W. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, capítulo IV.

inteligencia y a la voluntad, o que las engloba en una totalidad, en tanto que pervive en ella²⁰. No se trata de una fuerza exclusivamente irracional sino, en todo caso, pre-racional y materia de muchas racionalidades y voliciones voluntarias.

Desear significa, en último término, «perseguir un fin con las propias fuerzas y desde sí mismo (espontáneamente). Significa inclinarse (tender) hacia algo, para llegar a una plenitud y tranquilidad relativas por el hecho de alcanzarlo y poseerlo. Con ellos (el deseo o) una tendencia ha de definirse por los tres momentos de la actividad, finalidad y espontaneidad»²¹.

Concebido como principio constituyente de nuestra existencia, el deseo es irreducible e insustituible, pero necesariamente establece una «relación multiforme y compleja con otros principios»²², antes de nada, con la libertad que viene asumida por el deseo y soportada por él²³.

Es la libertad la que permite la realización parcial del deseo. En el camino de su satisfacción total el deseo tiene que unirse al acto determinante de una libertad eficaz, «él no puede desear sino a través de ella»²⁴. Libertad finita que surge en el momento indicado y que refuta y niega la universalidad del deseo ilimitado. Al mismo tiempo que se niega a sí misma y rechaza su trascendencia, intenta olvidar la fuerza extraña y anónima que le provoca una sed devorante de ser, tener, conocer y hacer²⁵.

Continua presión por parte del deseo, a pesar de la cual no se convierte en real. La realidad del deseo radica en su idealidad, en ser universo de posibilidades. El deseo, en palabras de Bruaire:

...no es una posibilidad lógica, pero se convierte en futuro de posibilidades porque impulsa a la libertad a proyectar, a elegir, lanzándola irresistiblemente, forzándola a salir de sí misma, dejando abierto el camino de la existencia que él rellena de tentaciones y de distracciones. El deseo singular no es por tanto un

²⁰ Así lo entiende Blondel según cit_bfJ. LACROIX, «Blondel et la dialectique du Désir»cit_af ref_bf(J. Lacroix 1973 ref_num206)ref_af, 683.

²¹ O. HÖFFE, «Tendencia», en H. KRINGS – H. M. BAUMGARTNER – C. WILD (eds.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, 472-484.

²² cit_bfADcit_af ref_bf(Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 15.

²³ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 15.

²⁴ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 15.

²⁵ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 15.

puro reflejo del yo ni la recogida arbitraria de un trozo de ideal de una conciencia inerte²⁶.

El deseo, por tanto, no nace de la libertad, no tiene su origen en ella, es una potencia que la libertad no ha creado, tiene una existencia autónoma y, como ya hemos dicho, viene considerada como principio de la naturaleza general. Sin embargo, a pesar de su autonomía originaria, no puede vivir aislada e independientemente²⁷. Tiene necesidad del acto de la libertad y de su poder determinante, que da vida «a la alteridad recíproca del deseo y de la libertad, del universal y del singular»²⁸.

Se cumple, por tanto, una relación recíproca, un nudo indisociable, y aunque se pueda concebir la libertad por sí misma, la equivocidad del deseo se presenta irreducible²⁹. En palabras de nuestro autor, «allí donde transita el movimiento y la atracción de las almas, el destino que necesita cuidarse para liberarse o deshacer su libertad y emparedarse en el silencio y la inmovilidad, el impulso que entiende la intimidad del ser libre, lo lleva, lo transita de una tensión hacia la perfección y la suficiencia»³⁰.

2. Cadenas de libertad

Como ser racional, el hombre no puede pensar la causalidad de su querer sino bajo la idea de la libertad, entendida como independencia de las causas determinantes del mundo sensible³¹.

La libertad no es, para Bruaire, una característica o un atributo de la que un ser humano esté dotado. Tampoco viene entendida como «libertad de elección», ni tampoco el «*liberum arbitrium*» clásico. Para él, la libertad se entiende desde un punto de vista ontológico. La libertad, «es lo que ni se observa ni se encuentra en la naturaleza. La libertad es inasequible para todas

²⁶ cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 16.

²⁷ La postura de Bruaire en este punto de relación entre deseo y libertad, no oculta la reminiscencia de Maurice Blondel en *L'Action* (1893). El deseo humano, independiente en su origen, pero relacionado con la libertad, nos sitúa ante la «*volonté voulante*» de Blondel.

²⁸ cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 17.

²⁹ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 17.

³⁰ cit_bfADcit_af ref_bf(Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 18.

³¹ Cf. E. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*.

las ciencias de la materia»³². Su análisis, ayuda a descubrir la co-extensión entre la libertad y el espíritu, ya que es ella la que mejor habla del espíritu porque es, su «acto mismo, su piedra preciosa, el signo en que se reconoce»³³.

Por esto mismo,

... la libertad no permanece en el campo cerrado de las ideas, tanto más distantes del ser que son adornadas con nuestros deseos, que es, subrepticamente, relativizada. *La libertad, absolutamente hablando*, identidad que logra total independencia, del ser incondicionado, y del acto, sin defecto ni indeterminación, de autoafirmación, que convierte lo negativo de la independencia en *ser sustancial, no puede ser pensada sino como soberana existencia*.³⁴

Este sentido ontológico de la libertad se aleja del concepto más tradicional que hace referencia casi exclusiva a la acción moral. Más bien nos indica que la persona es un sujeto que está siempre ordenado dinámicamente al Absoluto, a Dios³⁵.

En la búsqueda de la afirmación de Dios, por tanto, la libertad posee especial y central protagonismo, al convertirse en mediadora entre la razón y su manifestación en el lenguaje, y la subjetividad del deseo. Es en virtud de la libertad como Bruaire se lanza a la búsqueda y afirmación del Absoluto, y en nombre de ella refuta toda necesidad lógica y rechaza todo solipsismo de lo finito.

Para nuestro autor, el finito no es la negación, sino otro respecto al infinito. La libertad finita descubre todo el conjunto, de la verdad del logos y de la vida. Esto es, lo necesario, debe dejar lugar a lo posible y a lo contingente. La libertad humana no es suficiente, ella debe dejar espacio a la libertad divina y dejar que Dios sea Dios.

3. Iluminar la oscuridad: el lenguaje

Como hemos visto anteriormente, no se puede excluir de una formulación coherente el concepto de deseo, de apetito, de poder primitivo. Incluso en las construcciones más absurdas emerge un resto de oscuridad en el orden racional situándose en el centro del sistema³⁶.

³³ cit_bFEcit_af ref_bf(Bruaire, 1986 ref_num136)ref_af, 35.

³⁴ cit_bfC. BRUAIRE, «Peut-on invoquer une certitude philosophique de l'existence di Dieu»cit_af ref_bf(Bruaire, 1967 ref_num17)ref_af, 78.

³⁵ Cf. cit_bfDDcit_af ref_bf(Bruaire, 1974 ref_num4)ref_af, 132.

³⁶ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 18.

Esta «oscuridad» nos muestra la extrañeza del deseo con respecto no solo a la libertad, sino extrañeza también al orden de la razón, al orden del lenguaje. El deseo, como hemos mostrado, aparece en contrariedad y en convivencia con la libertad, pero al mismo tiempo como oscuridad en el orden racional.

El deseo no es del orden de la razón, es una voluntad devorante que obra más allá de las apariencias fenomenológicas, traspasa el movimiento y la atracción del alma. Aparece y se impone al discurso racional³⁷. Deseo que tiene la posibilidad de ser dicho, nombrado, por la razón. Es poder oscuro y primitivo que la razón, de una manera o de otra puede comprender.

Bruaire hace referencia al lenguaje como un elemento constitutivo de la esencia humana, y no como históricamente determinado, o como una expresión históricamente variable. No obstante, es consciente de que el lenguaje necesita una determinación histórica y una expresión cultural, pero no puede identificarse con ninguna de ellas en particular³⁸.

El lenguaje, el verbo, mejor que palabra, es universal como el deseo, pero su universalidad no es indeterminada, como sí ocurre en el caso del deseo. Conviene recordar que, Bruaire prefiera hablar de la universalidad del *concepto* más que de universalidad de la idea.

El verbo lleva consigo un doble polo de locución y de audición. No es solamente la transmisión de un mensaje de un lugar a otro. Yo me entiendo y me hago entender, mientras tú me escuchas y buscas entenderme, hasta el punto de que el circuito de comunicación tiende a bloquearse en cada interlocutor.

Se hace necesario poner los términos delante de la relación, los interlocutores delante del cambio, ya que el doble movimiento de relación a sí y de relación al otro que se instituye en el lenguaje es el centro mediador en función del cual los participantes aparecen como tales.

La palabra, el verbo, es una potencia *negativa* con respecto a la realidad inmediata, de la cual me arranca para enviarme al posible, al concepto. Pero al mismo tiempo, es *positiva*, con respecto al todo, al universal, a la universalidad sintética de la experiencia posible, en función de la cual cualquier cosa me aparece como determinable.

³⁷ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(C. Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 18.

³⁸ Cf. cit_bfADcit_af ref_bf(Bruaire, 1964 ref_num5)ref_af, 49.

Al mismo tiempo que en el lenguaje se instituyen las posibilidades de representación, se funda una presencia responsable del hombre al mundo. Esto es porque cuando escucho las palabras de otro, no soy solamente enviado por ellas hacia las cosas como por un simple gesto, una designación exterior, sino que también y sobre todo, soy invitado a comprender el interior del aquí y ahora de un cierto campo de presencia humana, con su complejidad, debida a las múltiples coordenadas históricas, culturales, sociales, personales, que posee.

El lenguaje, fenómeno «a la vez milagroso y no enunciable por un lingüista»³⁹ como diría Bruaire, es, entre los seres humanos, una regla de entendimiento, es un poder de cambio de palabras, convirtiéndonos en deudores de este don que nos ha sido legado por herencia.

El lenguaje es una regla de cambio que nos confiere poder formar libremente las palabras. Cada uno puede decir lo que quiera. Pero, en consecuencia, mi palabra no tiene sentido sino por su derecho a recibir del otro una respuesta. Su significación no es solamente algo que estaría en mí, y después pasaría al otro; el sentido me es reenviado a mí como a el otro, a partir de esta regla simbólica de entendimiento que hace que yo me dé al otro lo que el otro me debe; este centro mediador permite a cada uno decir «yo» y «tú», haciendo posible nuestro reconocimiento interior y recíproco⁴⁰.

Hagamos memoria: el lenguaje guarda directa relación con la teoría de la reminiscencia platónica, con la experiencia del a priori, que no a priori de la experiencia kantiana, desde que admitamos que el lenguaje es el lugar del pensamiento.

Es el lugar donde reside el pensamiento, es más viejo que nosotros y lo que hacemos es conducirlo, no construirlo, ya «que él (el lenguaje) es también más viejo que las lenguas en las que opera y que él mismo revoca lo que él evoca, a saber, la percepción sensible»⁴¹.

³⁹ cit_bfC. BRUAIRE, «Réminiscence du concept et mémoire de la Révélation»cit_af ref_bf(Bruaire, 1983 ref_num51)ref_af, *Pour une philosophie chrétienne*, 142.

⁴⁰ Cf. cit_bfE. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*cit_af ref_bf(Ortigues, 1962 ref_num218)ref_af, 75-76.

⁴¹ cit_bfC. BRUAIRE, «Réminiscence du concept et mémoire de la Révélation»cit_af ref_bf(Bruaire, 1983 ref_num51)ref_af, 141.

Cuando hablamos, para que lo que se ha dicho tenga un sentido, comprendemos un sentido en lugar de un murmullo o un ruido. «Hay, ahí, una reflexión del ser sensible en sentido inteligible»⁴².

Pero también, el lenguaje es más joven que nosotros, al menos en la medida en la que nosotros lo percibimos, lo que significa que «nosotros somos actores, no autores»⁴³. Esto tiende a precisar, y a limitar también, el estatuto de la capacidad inventiva de la razón humana. Nosotros repetimos más que inventamos, hacemos memoria en lugar de imaginar. Este es el estatuto del pensamiento según nuestro autor⁴⁴.

Por tanto, a pesar de no ser actores, «la persona no es neutra, porque cada uno compromete lo que piensa, lo que afirma del hombre y de Dios. Incluso si no se tuviera fe –se puede ser sutil exegeta, un brillante teólogo, y ser ateo– la elección revela una opción fundamental sobre la esencia del Absoluto, del hombre, y conjuntamente, una opción sobre la naturaleza del lenguaje»⁴⁵. El ser humano tiene en sus manos el poder y los límites del lenguaje.

En palabras de Bruaire:

Si el lenguaje es en su esencia, cuando no es ni formal ni experimental, es decir conceptual y, propiamente filosófico, es en particular que el pensamiento que intento conducir de forma ordenada, cediendo mi juicio a la forma racional, no está nunca exento de expresividad, de manifestación de lo que soy en el seno mismo de lo que pienso. Inversamente, la expresión de mi ser singular no puede ser disociada de mi propio pensamiento en el que el elemento de universalidad libera mi singularidad de su abstracta negatividad. Pero este enfrentamiento de singularidad y de universalidad, este equilibrio necesario entre la expresión que gana en singularidad y la concepción que gana en universalidad, no resiste y no vive sino por el ensayo continuo de formar un discurso particular y por tanto múltiple a pesar de su regla de unidad. Estas son las exigencias, el poder y el límite, de la palabra humana⁴⁶.

Estos tres principios fundamentales de la existencia que hemos presentado individualmente cobran su pleno sentido al situarlos en relación con

⁴² *cit_bfIbidicit_af ref_bf(Bruaire, 1983 ref_num51)ref_afIbid, 142.*

⁴³ *cit_bfIbid, 142.*

⁴⁴ *Cf. cit_bfIbiiiIbid, 142.*

⁴⁵ *cit_bfC. BRUAIRE, «Démystification et conscience malheureuse»cit_af ref_bf(Bruaire, 1966 ref_num15)ref_af, 385.*

⁴⁶ *cit_bfIbidcit_af ref_bf(Bruaire, 1966 ref_num15)ref_afIbid, 391.*

el cuerpo. No son solo conceptos abstractos, sino que viven y conviven de forma encarnada. Para nuestro autor, como veremos a continuación, la filosofía del cuerpo ocupa un lugar importante en toda su reflexión.

II. Yo no soy mi cuerpo: la lógica de la existencia y la filosofía del cuerpo

Por tanto, la antropología de Claude Bruaire se sostiene sobre los tres principios fundamentales de Lenguaje – Deseo – Libertad. Esta triada se presenta de forma paralela a la del saber absoluto de Hegel y a su trilogía Lógica – Naturaleza – Espíritu.

Bruaire, en cierta manera, nos envía a las tres facultades humanas de Agustín, memoria – inteligencia – voluntad. Ciertamente, el orden es diferente. Así, la inteligencia agustiniana la relacionamos con el lenguaje, la voluntad con el deseo y, por último, la memoria, con la libertad. Esta última asume en Bruaire el rol de fundadora, de origen.

La antropología de Bruaire no solo considera el juego de las potencias y de las facultades en relación con la libertad interna. Las considera, ante todo, en el encuentro dialéctico y silogístico presente en el seno de toda la realidad encarnada del ser humano. Es la libertad absoluta, del Absoluto, la que consigue armonizar estas dialécticas desafortunadas.

Refiriéndose al esquema de Deseo – Lenguaje – Libertad⁴⁷, nuestro autor afirma:

Es una antropología filosófica sistemática la que debe concebir la lógica amenazada de la existencia, de donde se expresarían las normas de una existencia lógica. En esta elaboración antropológica, se analizan y se concilian, por la vía continua de la libertad, el orden del deseo y aquel del lenguaje, el poder de una pregunta ilimitada de ser y la capacidad del *sentido*, de su *expresión*, de su *racionalidad*. Pero las condiciones interiores de la libertad humana se reflejan en sus condiciones sociales y naturales, al presente de nuestra historia. Una filosofía política, tomando con la fuerza toda la medida de la autonomía entre las relaciones de fuerzas y las relaciones de libertad, puede deliberar entonces la naturaleza y la función del poder, en la necesidad de dar derecho a cada hombre. Una reanudación conceptual del problema

⁴⁷ Cuando utilizamos el Deseo, el Lenguaje y la Libertad, asociados entre sí, en tríadas, no queremos hacer alusión a ningún silogismo en concreto. Queremos hacer referencia a los tres principios fundamentales de la existencia presentes en el pensamiento de Claude Bruaire. En el caso de hacer referencia a un silogismo concreto, lo indicaremos con claridad.

filosófico del cuerpo humano puede ayudar a comprender las delicadas articulaciones de lo natural y de lo espiritual en el hombre y cómo la necesidad del *orden del cuerpo* para nuestra libertad es también su amenaza multiforme como principio de incertidumbre de nuestro destino⁴⁸.

Sentido, expresión, racionalidad, lenguaje, son términos que para Bruaire van de la mano. Son un sentido y una racionalidad inscritos en la amenazante necesidad de «el orden del cuerpo». La lógica de la existencia se sitúa inscrita en un orden corporal. Existe una íntima y estrecha relación entre la concepción que tengamos del absoluto y la que consecuentemente tenemos del cuerpo. Es obvio el vínculo vital presente entre las modalidades en que pensamos lo absoluto y las modalidades en que pensamos el cuerpo⁴⁹.

El cuerpo pertenece a un orden y constituye un orden, que no es solo lógico, sino también dinámico. Este orden expresa la constitución natural del ser humano en su deseo. De esta manera, como el deseo se impone a sí mismo, también el orden del cuerpo se impone a sí mismo. Por tanto, orden del cuerpo y deseo, se requieren.

El orden del cuerpo es necesario a la libertad. Necesidad que designa tanto la impotencia de la libertad para desligarse del cuerpo, como la que tiene el cuerpo para desligarse de la libertad. El cuerpo se apodera necesariamente de la libertad, es consustancial al ser humano⁵⁰. Esta necesidad, para Bruaire, es una amenaza, que relaciona directamente con la muerte,⁵¹ y que utilizará también en su meditación sobre la resurrección⁵². Orden del cuerpo y libertad, igualmente, se solicitan.

El cuerpo, también, habla, dice, comunica. El cuerpo es lenguaje que permite relacionarnos con los otros. El cuerpo nos sitúa en relación con los

⁴⁸ cit_bfC. BRUAIRE, «Primat de l'économie et chances de la philosophie» cit_af ref_bf(Bruaire, 1977 ref_num78)ref_af, 265-266. (La cursiva es nuestra)

⁴⁹ Cf. JEAN-YVES LACOSTE, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, 51.

⁵⁰ Cf. M. RENAUD, «La “*Philosophie du corps*” selon M. Claude Bruaire», 104-142.

⁵¹ También M. Henry, ve en el negativo de la vida, que es la muerte, «la desaparición total de los poderes de mi cuerpo» (Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*, 133).

⁵² Cf. C. Bruaire, «La mort... et puis après?», 170-174; «Justice et eschatologie», 247-254; «En attendant la résurrection des corps», 2-3; «Sedet ad dexteram Patris», 5-9; «Il reviendra dans la gloire», 7-8.

otros. El cuerpo posibilita, tanto el contacto físico como la distancia. Orden del cuerpo y lenguaje, finalmente, se exigen mutuamente.

En la existencia humana concreta, la vía natural del cuerpo constituye la individualidad de cada uno. No obstante, la esencia de la existencia, la lógica de la naturaleza humana es determinada por las tres potencias irreductibles unas a otras. Lógica de la existencia y orden del cuerpo, por tanto, se requieren mutuamente. La lógica de la existencia se nos presenta enmarcada en el orden del cuerpo. Lejos de ser abstracta, es lógica encarnada.

1. De los dualismos a las diferencias: el proyecto de Bruaire

El proyecto de Bruaire es superar los dualismos imperantes hasta el momento. Dualismo entre cuerpo e idea y dualismo entre cuerpo y libertad. De esta manera, se puede alcanzar el concepto positivo de libertad. Superar así, la negatividad de la libertad que silencia el lenguaje.

Nuestro autor utiliza frecuentemente la expresión «orden del cuerpo». El no sentido inscrito en el cuerpo dificulta la armonía de los principios fundamentales de la existencia. El silencio del lenguaje, mantiene a la libertad y al deseo recluidos en la dialéctica destructora. La libertad y el deseo se intentan destruir recíprocamente en la ausencia del lenguaje. La desaparición del concepto imposibilita la presencia transparente de sí a sí, de donde lo que importa es el secreto del sujeto, el secreto del ser, o lo que Bruaire denomina, como veremos, el «enigma del sujeto»⁵³.

El cuerpo es la carne⁵⁴, el objeto de la mirada y del tacto⁵⁵. Es sensible, un don sensible. La intención de nuestro autor es mostrar que el cuerpo dice alguna

⁵³ Cf. PC, “*Sens et non-sens, le doublé jeu du corps*”, parte III, c. I, 167-192; “*Dualisme et différences*”, parte III, c. II, 193-230; “*Le corps et l’énigme du sujet*”, parte III, c. III, 231-262.

⁵⁴ Michel Henry, distingue entre carne y cuerpo. Entiende por carne aquello que al experimentarse, sufrirse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior así, de tocar, así como del ser tocado por él. Mientras el cuerpo es lo propio de la materia muerta, ciega, opaca, inerte. A la carne se le atribuye una auto-afección originaria. Se nos presenta a la experiencia como un saber originario. Utiliza el término carne como la contra-reducción que inaugura una fenomenología radical, por la interrelación ente la vida y la afección general. Es el modo originario de fenomenización de todo aparecer en cuanto tal, en la inmediatez de una auto-certeza, afectiva o pasible, de la vida inma-

cosa, y si dice alguna cosa es porque él es palabra. El cuerpo es palabra que se articula como un lenguaje, que se estructura como un lenguaje.

Los cuerpos humanos son cuerpos locutores. El hombre, como dice Aristóteles es ζῶν λόγόν ἔχον⁵⁶. El ser humano es el ser vivo que posee la palabra, que tiene el logos, que está dotado de palabra. Los cuerpos hablan, porque los cuerpos expresan. Bruaire hace la distinción entre expresión y lenguaje⁵⁷. En esta distinción podemos descubrir la analogía existente entre el cuerpo y el lenguaje.

Existe una analogía entre el cuerpo y el lenguaje. El cuerpo es un lenguaje. El lenguaje revela. Los cuerpos nos revelan los unos a los otros. El lenguaje atestigua, da testimonio de la palabra. Los cuerpos manifiestan también la presencia o la afección. Revelación, atestación y manifestación, tres términos que hacen referencia al lenguaje de revelación. Esta revelación del lenguaje se entiende en el sentido de ἀ-ληθεία de Heidegger⁵⁸. Los cuerpos revelan, como la palabra es reveladora. Ocultar el cuerpo, es incluso más difícil que ocultar la palabra.

El lenguaje acoge, recoge, reúne. Hace recolección, escucha. Pero también es diseminación, dispersión de la palabra. Los cuerpos son el lenguaje por el cual, la humanidad se recoge y se despliega. Es por la conjunción de los cuerpos que la humanidad se encuentra y se propaga. Es en este movimiento de los cuerpos que los seres humanos se concentran y se multiplican. Guarda así, también en este caso, analogía con el lenguaje.

El lenguaje distingue, define, diferencia, especifica, divide. El gesto tiene la misma fuerza de distinción que la palabra. Ser así, tener un cuerpo es también descubrirse distinto, diferenciado. Es la misma manera en la que la

nente. El hecho de tener carne, es más, de ser carne, en el ser que sufre, desea, teme. Lo que goza de sí frente a la materia ciega, opaca e inerte. Es propio del ser humano, no el hecho de tener carne, sino de ser carne. Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, §28-29.

⁵⁵ La concepción fenomenológica del cuerpo entra en diálogo contemporáneo con la visión deconstructiva. Cf. J. DERRIDA, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Política*, libro I, capt. II, 43-44. Esta expresión ha sido traducida por animal racional, acentuando el aspecto intelectual y dejando de lado aquel de locución propio del logos.

⁵⁷ Cf. PC, 167-170.

⁵⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 44; Podemos también descubrir esta postura en M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*; al igual que en M. HEIDEGGER, «Origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, donde presenta el arte como medio para abrirse a la verdad.

palabra distingue al hombre de los animales, al hombre de la materia inanimada⁵⁹.

El lenguaje designa, «eres tú». Eres aquí y ahora, en la irreductibilidad del lugar y del instante. La individualidad que, como hemos visto, indica el dedo que señala. «Eres tú», lo irreductible en el espacio y en el tiempo. El cuerpo es el ejemplo más vivo de este icono de designación. El cuerpo de quien designa, como el cuerpo del designado⁶⁰.

El cuerpo, como el lenguaje, es revelación, atestación, manifestación, distinción, diferenciación, designación. Por la misma razón, también es performativo. Hay una performatividad de la palabra, hay una potencia de conjunción del lenguaje.

El cuerpo también es acto. Lo es orgánicamente, ya que un cierto número de sus funciones son funciones vivas. Pero también, porque le incumbe al cuerpo humano presentar abstracción de todas sus funciones orgánicas, fisiológicas. Yo soy consciente de los fenómenos fisiológicos que suceden en mí. Esa consciencia me hace concluir que yo no soy mi estómago, ni mi corazón, ni estoy delante de mis ojos. Me diferencio de ellos.

Hay una especie de condensación del cuerpo en el impulso, en el esfuerzo físico, en el esfuerzo intelectual o en la conversación. El cuerpo, que está en acción, es olvido de sí mismo. El propio cansancio físico, el esfuerzo intelectual, la debilidad orgánica, viene superada por la satisfacción del deber cumplido, de la meta alcanzada, de la idea originada. El cuerpo es acción como la palabra es acto. El cuerpo compromete. «El cuerpo cobra sentido»^{61.2}

2. El no-sentido⁶² del cuerpo y del deseo

De la misma manera que el lenguaje es portador de sentido, de verdad, también lo es el cuerpo. El cuerpo cobra sentido y da sentido. Pero el lenguaje

⁵⁹ Cf. PC, 167.

⁶⁰ Cf. PC, 168.

⁶¹ PC, 169. Esta postura se hace ya presente, con formulaciones semejantes, en varios párrafos de *L'affirmation de Dieu*, 119, 136, etc. Véase también, C. BRUAIRE, «Formalisme et matérialisme», 53-65; C. BRUAIRE, «Certitude, énigme ou mythe du sujet», 226-238.

⁶² Una posible traducción de este término sería «absurdo», pero hemos preferido ser más fiel a la literalidad manteniendo el de «no-sentido».

también vehicula el no-sentido. Hablar no siempre es iluminador. Cuando hablamos, también manifestamos las sombras del lenguaje implícitas en nuestras propias palabras. Aprender a hablar es también aprender su ignorancia. La palabra requiere ser explicada por la palabra. Así, la persona que aprende a hablar, pregunta por el significado de lo que escucha y dice. Qué significa esto, qué quieres decir con esto, son expresiones recurrentes cuando aprendemos a hablar. La palabra requiere de la palabra para ser explicada.

El lenguaje, portador del no sentido, por el que interroga, por el que está siempre determinado, no se ofrece nunca como pura transparencia, sino que se reactiva indefinidamente. La palabra, aclara a la palabra. Toda palabra que proferimos, sea la que sea, es siempre portadora de su propia oscuridad. Toda palabra va acompañada de su no-sentido.

Aunque el lenguaje se muestre rigurosamente formal y sea el más demostrativo, no puede llegar a ser lo suficientemente exhaustivo como para no llevar consigo la reacción a su propia determinación. Esta es la realidad del lenguaje humano, la de ser al mismo tiempo e indefinidamente, revelador tanto de luz como de oscuridad. El cuerpo, de una manera eminente y privilegiada, es no-sentido. Este no-sentido del cuerpo, lo entendemos en una doble perspectiva, como no-sentido indeterminado del deseo y como no-sentido de la forma natural.

El lenguaje nunca concluye, se reactiva indefinidamente ya que nunca agota lo que quiere decir y decirse. De la misma manera, el cuerpo no termina nunca de desear, porque jamás obtiene lo que desearía obtener. Es lo que se denomina el no-sentido indeterminado del deseo. En principio, el deseo es indefinido. Lo que mueve al deseo se encuentra siempre, por el cuerpo y en el mismo cuerpo, situándose en el origen y en el punto de emergencia de un deseo indefinido.

La analogía entre la reactividad del lenguaje y el no-sentido repetitivo del deseo, de la sed, del hambre, del deseo sexual, del deseo de verdad, del deseo de Dios, es clara. Nosotros no somos los dueños del deseo. Existe siempre una anarquía del deseo. El deseo es dueño de sí y diríamos también que, en un primer momento, incluso es dueño de nosotros. En origen escapa de nuestro control y dominio.

El deseo en principio se nos escapa siempre, pero al mismo tiempo, el deseo es articulado como un lenguaje. El deseo es significativo como el lenguaje, es constructivo como el lenguaje. El deseo accede a su verdad por

una elaboración significativa. Dando nombre al deseo, cobra significado. Diciendo quiero esto y no aquello, dirigimos nuestro deseo hacia un fin concreto. En esta intencionalidad, el deseo cobra sentido. Es entonces, con la intervención del lenguaje, cuando el deseo se convierte en fuerza controlada, dirigida hacia el fin libremente deseado.

El deseo no es una fuerza ciega, como un destino. Más bien es una potencia que, como el lenguaje, no acaba de desarrollarse y desplegarse para alcanzar su bien último. El impulso irresistible, irrepreensible de una energía indeterminada en cuanto a su forma, pero orientada y finalizada, es totalmente contrario a la necesidad, al determinismo, a la fatalidad, como ya hemos analizado en el capítulo primero de este trabajo.

Por otra parte, lo que Bruaire llama el «no-sentido de la forma natural»⁶³ es el equivalente más correcto para el cuerpo, de la opacidad de una lengua con relación a otra, de la arbitrariedad del signo. Si se habla delante de mí una lengua que no conozco, lo que se dice no es irracional, sino incomprensible. Sería necesario que me lo tradujeran y que yo comprendiera. Hay una forma natural unida a las contingencias de la naturaleza y de la historia. La forma de la lengua, la forma de las palabras, la selección de las palabras y del estilo, convierten a la lengua en opaca.

La razón puede transfigurar estas contingencias en significaciones traducidas. Algo parecido se encuentra en las contingencias de la individualidad corporal. El hombre no existe sin un cuerpo, que él no es. Yo no soy mi cuerpo, como dirá Bruaire⁶⁴.

3. ¿Por qué este cuerpo?

A la indeterminación del sentido y del no-sentido, se añade otra indeterminación, ¿por qué este cuerpo? Puedo mostrar que es necesario un cuerpo para existir como ser humano. No obstante, no puedo demostrar que sea necesario este cuerpo⁶⁵.

⁶³ La expresión no-sentido conceptual, aplicada al cuerpo, es frecuente. Cf. PC, 66, 133, 134, 167, 174, 175, 182, 183, 184, 191, 200, 206, 213, 241, 250, 259. Véase asimismo, C. BRUAIRE, «Certitude, énigme ou mythe du sujet», 228; C. BRUAIRE, «Sens de la peine et non-sens du corps», 330.

⁶⁴ Cf. PC, 232.

⁶⁵ Cf. C. BRUAIRE, «Formalisme et matérialisme», 55-56.

Lo mutilado, desfigurado, violentado, ¿sería nuestro cuerpo? El cuerpo que ha sido cambiado, transformado, violentado de alguna manera, sigue siendo él mismo. Incluso, las experiencias radicales de la ausencia y de la proximidad. La proximidad o lejanía espaciotemporal tiene su peso. El aquí y el ahora, son coordenadas entre las que se cifra la racionalidad, la expresión física. El lugar en el espacio y la presencia en el tiempo, la individualidad irreductible de cada uno, el no-sentido de su individualidad natural, es lo análogo a la opacidad del lenguaje. La mismidad, es la equivalencia a la opacidad de la palabra en el lenguaje.

Cuando alguien habla, quizá yo no he entendido lo que dice. La verdad permanece, lo haya entendido yo o no. Un sonido más fuerte ha venido del otro, yo permanezco extraño a la palabra que me ha dirigido el otro. La actualidad viva de lo que se vive, depende de estas contingencias espaciotemporales. Son irracionales, no sentido que no se deja ni definir, ni pensar.

La búsqueda de Bruaire se encamina a reencontrar en la analogía de la presencia del lenguaje, algo para pensar. Reflexión incluso en el no sentido, en las contingencias del deseo, en la forma individual, esto es, en el no sentido del cuerpo. El cuerpo no es otro con respecto a la libertad, ni con respecto al alma, no es otro con respecto a la persona sin más⁶⁶. Es el lugar idóneo en el cual el lenguaje y, por tanto, la libertad, se encuentran⁶⁷.

Por el lenguaje que nunca comenzó a ser, ya que siempre fue lenguaje, el cuerpo se vuelve libre. La libertad jamás ha sido extraña al cuerpo, jamás ha dejado de encontrarse como en su medio natural. Pero no solo el cuerpo es el medio natural de la libertad. También, para la libertad, el cuerpo es el medio articulado y sensible, colmado de sentido, de significación y de valor⁶⁸.

El cuerpo siempre ha sido experimentado en propia persona, algo diferente a un ámbito de valores y sentido. Si que se descubre como lugar de significación, de valor, de referencia a lugares y voces, como esfera de afirmación de nuestra propia libertad. El cuerpo es el lugar del deseo, del lenguaje y de la libertad.

⁶⁶ Cf. PC, 169.

⁶⁷ Cf. AD, 135ss.

⁶⁸ Cf. AD, 154ss.

No solo percibimos la analogía entre el lenguaje y el cuerpo, también vemos sus diferencias. Estas diferencias las situamos entre la expresión y el lenguaje. El cuerpo individual tiene un poder expresivo, unido a su particularidad, a su inmediatez, a su proximidad. Esta capacidad de expresión está a la vez infinitamente más aquí y más allá que toda palabra. Infinitamente más aquí porque la expresividad no puede acceder a la comunicación universal como sí que lo consigue la palabra, el lenguaje⁶⁹. El gesto está fuertemente inscrito entre determinaciones más estrechas. La universalidad racional de la palabra escapa por hipótesis al poder de expresión de los gestos del cuerpo. Los gestos del cuerpo expresan sin dar luz. La palabra da luz sin necesidad de la presencia de la expresión, del gesto.

Por esta razón la comunicación del lenguaje va más allá de la expresión. Sin embargo, por otro lado, el diálogo y la expresión son el signo, peso de singularidad, de que la persona libre en la proximidad física es irreductible al lenguaje.

Quien da un discurso, en el orden racional, sus tics, su manera de hablar, sus imperfecciones, sus juegos de lenguaje habituales, en los cuales se percibe su personalidad, son obstáculos para el lenguaje. Por el contrario, en la intimidad del diálogo, todo este juego de expresión, de gesto, de acento, la tonalidad del lenguaje, tiene una gran importancia. El acento, que es signo de afección, de amistad, es expresión de la comunión de personas aliadas en su singularidad libre. Solo tenemos que constatar la cantidad de confusiones que ha generado la comunicación vía escrita a través de la mensajería móvil. Mediante este recurso, en el que falta la entonación, el acento, la expresividad, lo que se consigue, en no pocos casos, son malentendidos. La ausencia de expresividad genera el fracaso de la comunicación. El acallamiento del poder expresivo provoca la incompreensión entre el emisor y el receptor del mensaje.

La expresión redime el compromiso de las libertades infinitamente más que el lenguaje. Este, el lenguaje, no puede hacerlo en relación con estas libertades con su individualidad natural. El lenguaje da acceso a la universalidad, la expresión permite el acceso a la densidad de la presencia personal. El lenguaje universaliza mientras que la libertad individualiza.

⁶⁹ Cf. C. BRUAIRE, «Certitude, énigme ou mythe du sujet», 226.

3.1. *El cuerpo en relación*

Una última característica del cuerpo. Así consideramos completar lo que queremos decir en relación con la expresión y al lenguaje. Esta propiedad no es otra que la diferencia de cuerpos, esto es, la relación con los otros⁷⁰. Mi cuerpo y los otros cuerpos. El cuerpo de los otros y mi propio cuerpo, son lugares diferentes, con experiencias diferentes. Además, también son ámbitos en los que el dualismo, una vez más, viene superado. Es en la diferencia de cuerpos donde se puede descubrir la singularidad de la persona.

Pensemos en alguien que habitualmente me sonrío. Su gesto manifiesta un estilo de la relación y sentimiento hacia mí. Cuando esa persona ya no me sonrío, percibo el tipo de persona presente, ahora, en sí misma, ante mí. Y lo que diga, romperá el límite del más aquí y del más allá de lo que su sonrisa o no sonrisa haya expresado. El *por qué* ya no me sonrío. Con la palabra explica su gesto.

Recíprocamente, todo lo que yo pueda explicar con mi presencia corporal, es irreducible a la palabra que profiero. Esta palabra no se encuentra en acto, en realidad, en verdad, sino en la medida en la que circule entre sujetos corporalmente distintos. En la medida en que la palabra sea emitida por un emisor y recibida por un receptor, se actualizará.

La palabra, circulando entre personas, diferencia los cuerpos, distingue unos de otros, otorga a cada uno su propia historia. Por esta misma razón, la palabra da a cada uno su propio destino orgánico, su propia expresividad personal. Las palabras que hemos dirigido a los otros, y las que hemos recibido de los otros, dan forma a nuestra existencia. Han sido acogidas por las libertades expresadas en el interior del destino de nuestro cuerpo⁷¹.

Nuestro cuerpo se deja trabajar por los gestos realizados, por el encuentro de libertades, por el juego de palabras al interior de las cuales nos descubrimos libremente comprometidos. Si hay un lugar donde la distinción se impone, en la palabra como en el cuerpo, es precisamente en la diferencia de sujetos. No hay diferencia del yo, sino en la medida en la que se reconoce la

⁷⁰ Cf. PC, 193ss. Bruaire, en el capítulo II de la parte III, supera los dualismos incorporando las diferencias.

⁷¹ Cf. PC, 211-213.

presencia de otro diferente a mí. En el encuentro comunicativo con el otro, me descubro diferente al otro.

Porque el otro habla, yo sé que no soy mi palabra. Porque escucho a otro, sé que la palabra es irreductible a mi capacidad de lenguaje. Porque reconozco la presencia de otro en su cuerpo, yo me distingo de mi propio cuerpo. La atención al otro me hace existir como distinto de mi propio cuerpo. Esta distinción no ocurre solo en el encuentro verbal, sino todo encuentro es índice de mi distinción. Cuando no nos reducimos a la sola realidad física, desde que no nos limitemos a simple deseo corporal, el encuentro afectivo y efectivo con el otro, se convierte en icono de mi diferencia.

No nos referimos a un dualismo entre yo y mi cuerpo, sino a una distinción entre yo y mi cuerpo. Del mismo modo a como sucede con la palabra que hace eco y respeta la distinción con el otro, yo y mi cuerpo nos distinguimos. La distinción con el otro es el lugar de la distinción conmigo. La distinción con el otro no es nada si ella no está en el orden del cuerpo y de la palabra.

En el interior de esta distinción con el otro es donde la expresión que se deja recoger sobre el cuerpo del otro, me permite liberar lo que es para todos. Evidentemente, esta liberación sucede gracias a la intervención de la palabra. Lo que expresa para mí, lo puedo decir de tal manera que sea accesible a todos. Una expresión acogida por el cuerpo, se transforma en universal, común a todos, a través del lenguaje. Decir, «tú me has sonreído» es hacer de esta sonrisa única y de este gesto exclusivo, el bien común de todos. Entra no solo en tu memoria, sino también en la memoria de cualquiera, en la memoria colectiva.

La diferencia corporal entre sujetos, descubre el juego del lenguaje y de la expresión. Diferencia corporal, tanto más singular y digna de atención en cuanto que cada individualidad tiene algo de sinsentido e irracionalidad. El cuerpo individual posee dosis de no-sentido, como ya hemos tenido oportunidad de afirmar. Lo que diferencia un sujeto de otro no es el orden de las cualidades y de los atributos diferentes. Lo que verdaderamente distingue a un sujeto de otro, puede decirse en cualquier lengua, ya que es un «eres tú», diferente a un «soy yo».

Es, por tanto, en esa irracionalidad y en el no-sentido de la forma individual, que la distinción de sujetos se puede reconocer y vivir. A través de la individualidad natural, el lenguaje y la libertad pueden explicarse y vivirse. El cuerpo, media entre ambos principios fundamentales de la existencia, entre el lenguaje y la libertad, para comprender y acoger. Si como ya hemos tenido

oportunidad de descubrir, asociamos análogamente el cuerpo con el deseo, el no-sentido de ambos, nos resulta inevitable aventurar ya el silogismo propio del lenguaje. Es aquel del Lenguaje-Deseo-Libertad, en el que, como tendremos oportunidad de descubrir avanzada nuestra tesis, el deseo interviene como mediador para armonizar la universalidad del lenguaje con la singularidad de la libertad⁷².

3.2. *El hombre y su cuerpo. El enigma del sujeto*

Es la relación entre el hombre y su cuerpo a lo que Bruaire denomina «*enigma del sujeto*».

“Yo no soy mi cuerpo”. Es verdad que añadíamos: “no estoy sin cuerpo que me permite, no solamente vivir, sino pensar, no solo actuar, sino expresarme”. Es verdad, también, que la filosofía del cuerpo obliga a admitir tres precisiones que determinan positivamente la fórmula precedente y negativa: por una parte, el “yo” singular no se encuentra liberado ontológicamente del cuerpo sino por el lenguaje que envuelve el cuerpo sublimado en idea...⁷³.

Creemos pertinente realizar tres precisiones sobre este texto de Bruaire. La primera de ellas es la mediación del lenguaje. Pertenece a la naturaleza, a la esencia, a la misión del cuerpo, hacerse, articularse como lenguaje. El cuerpo es envuelto por el lenguaje que se expresa.

...por otra parte, este juego del lenguaje y del sujeto es real solo viviendo de la energía del deseo que el cuerpo abastece, aunque lo niega por su indeterminación...⁷⁴.

La segunda precisión se refiere a la relación del lenguaje y del sujeto. La distancia entre el «yo» que habla y el lenguaje utilizado, es superada en el deseo. No es únicamente deseo de verdad, deseo del yo que habla, sino deseo que brota del cuerpo como energía. Yo no me dirijo hacia la verdad, sino a través de la fuerza corporal que poseo. Esta energía, puedo dirigirla hacia la verdad o hacia cualquier otra cosa.

...en fin la articulación del discurso y de la expresión personal fuerza a reconocer que la singularidad del sujeto humano es particular y requiere la individualidad del cuerpo para aparecer⁷⁵.

⁷² Cf. AD, 135ss.

⁷³ PC, 232.

⁷⁴ PC, 232.

⁷⁵ PC, 232.

Universalidad del lenguaje, singularidad de la libertad, particularidad del deseo, individualidad del cuerpo. Aquí radica la tercera precisión que consideramos oportuno hacer notar. La individualidad es la transcripción en el espacio y en el tiempo de la particularidad.

3.3. *Necesito un cuerpo, no este cuerpo. Dialéctica sujeto-sustancia*

El hombre no es libertad. Tiene una libertad particular y determinada.

...su libertad no es en absoluto atributo, es, por el contrario, singularidad del sujeto, pero esta es y permanece particular determinada.

Si esta ontología está solo conforme con la filosofía del cuerpo, con el juego de las dimensiones del cuerpo humano, con la manifestación expresiva de un sentido mío irreductible y necesario al lenguaje y a la acción del sujeto entendido en su individualidad, implica, en cambio, *el modo preciso de necesidad del cuerpo*. En efecto, si la sustancia del sujeto no resulta de su existencia, es claro que para ser lo que soy, la individualidad determinada de mi cuerpo no es necesaria⁷⁶.

Ya que yo no soy mi cuerpo, este cuerpo determinado no define lo que soy. La individualidad determinada de mi cuerpo no es necesaria a mi propia existencia. Mi existencia no se reduce a este cuerpo concreto, aunque necesite de un cuerpo para existir.

Pero en cambio, ya que mi determinación ontológica es *la de* mi existencia como sujeto, es necesario, para ser lo que soy, que *un* cuerpo individual vivo me haga vivir, en y contra él, mi existencia singular. En otros términos, *el no sentido del individuo somático es necesario, pero la determinación individual y específica de este no sentido es totalmente contingente*. Me hace falta *un* cuerpo, pero no *este* cuerpo y su especie, no puedo existir mi ser sin vivir, sin ser individuo, sino mi existencia es negación de la individualidad determinada de mi cuerpo individual, *individualidad que no tiene y jamás tendrá sentido humano, que jamás hereda ni de una carne ni de una sangre*⁷⁷.

La determinación sustancial, es el negativo de la existencia singular y personal. Están unidas por necesidad. Todo lo que es racional, en esta sustancialidad determinada, es necesario a la existencia singular del sujeto. No hay sujeto vivo sin cuerpo animado. Pero la determinación individual y específica de este no-sentido, de este cuerpo, es totalmente contingente. «Necesito un cuerpo, pero no este cuerpo y su especie, no puedo existir mi ser

⁷⁶ PC, 241.

⁷⁷ PC, 241.

sin vivir sin ser individuo, pero mi existencia es negación de la individualidad determinada de mi cuerpo»⁷⁸. Esta expresión nos resulta un poco desafortunada. Creemos más apropiada una expresión más dialéctica, ya que mi existencia es la negación de la individualidad determinada de mi cuerpo concreto e individual, tiene por tanto, toda la densidad ontológica de la singularidad existencial⁷⁹.

El hecho de pensar la existencia en términos de libertad singular, no implica pensar la singularidad personal dentro de la contingencia, en lo más irreductible de la ipseidad del cuerpo mismo. De hecho, el enlace de negación que Bruaire presenta, se traduce en la necesidad de *un* cuerpo y en la exclusión de *este* cuerpo.

No soy mi cuerpo, pero tengo necesidad de vivir para existir y de un cuerpo para vivir. Cuerpo que no es condición de existencia de una esencia, sino implicación esencial de la existencia humana...⁸⁰.

Es una manera suave, hábil e inteligente de traducir lo que habitualmente afirma. El cuerpo particular no es la condición de existencia de una esencia. En el mismo sentido en el que se dice que el alma es intrínsecamente dependiente de la materia. Por el contrario, el cuerpo es implicación esencial de la existencia humana. Es en este sentido en el que se dice que hay una dependencia extrínseca del alma con respecto a la materia y que pertenece a la esencia de la existencia humana el ser corporal.

...no el *a priori* condición de posibilidad, sino la necesidad, la presencia de la realidad. Las relaciones sexuales, su simbología, su disfraz o su sublimación, no constituyen las relaciones interpersonales que gravan con su naturalidad y con su desnaturalización; como también mi cenestesia, mi constitución orgánica, con su complejo de necesidades, no son lo que soy, ni la vida del deseo, el lugar de mi sustancial espiritualidad⁸¹.

El deseo del alma, deseo de espíritu, deseo de ser, deseo de Dios, es mi sustancialidad espiritual. No soy mi propia vida, no soy mi cuerpo, ni siquiera lo que pienso, es mi voz⁸². Esta distinción no es solo una constante, sino una afirmación que se convierte en una opción, en un compromiso. Si yo no soy mi

⁷⁸ PC, 241.

⁷⁹ Cf. A. LÉONARD, «Bruaire y la lógica de la existencia».

⁸⁰ PC, 241.

⁸¹ PC, 241.

⁸² Cf. PC, 241.

cuerpo, esto quiere decir que me distingo activamente de mi cuerpo, de donde existo por la distinción que poseo con mi cuerpo.

Yo no soy mi cuerpo, es un acto de reflexión. Soy lo que no es mi cuerpo. Me defino como distinto de mi cuerpo. El acto del espíritu se enmarca como independiente del cuerpo que anima. Es en y contra mi cuerpo que me presento como existente. No tengo otro lugar, otro medio de existir que, distinguiéndome activamente de este cuerpo mío, y en esta distinción, lo hago más propiamente mío. Este el misterio propio del espíritu, no siendo prisionero del cuerpo, lo asume y hace suyo⁸³.

Se establece así la relación entre el sujeto y la sustancia. El sujeto es la persona existente. Por su parte, la sustancia comprende el cuerpo animado. Una relación dialéctica existe entre sujeto y sustancia. Relación de necesidad, en la que uno no es sin el otro.

Si el sujeto se distingue negativamente de la sustancia en la cual vive y de la que se apodera y se beneficia, es porque el sujeto no es en sí un vacío, sino que es sistema⁸⁴. El sujeto, la persona, no es el vacío de la libertad arbitraria o de la libertad de indiferencia, sino, por el contrario, el sujeto es libertad⁸⁵ como presencia de sí a sí, retorno de sí sobre sí, articulación de esta presencia. La persona es sistema, articulación de sentido, participación de sentido, determinación de la verdad, organización. El orden del cuerpo, debe ser normado por la lógica de la existencia del sujeto. Vivir en un cuerpo y existir según el espíritu, es ser comprometido en este orden, en la ordenación del uno al otro⁸⁶. Precisamente es lo que Bruaire explica al relacionar el orden del cuerpo con la lógica de la existencia.

⁸³ C. Bruaire hace continuas referencias a la dialéctica reflexión e irreflexión como constitución de sentido. Cf. PC, 100, 116, 135, 144, 145, 179, 184, 196, 198, 203 ; AD, 60, 116, 128 etc.; C. BRUAIRE, «Certitude, énigme ou mythe du sujet», 228, 234; C. BRUAIRE, «Sens de la peine et non-sens du corps», 327.

⁸⁴ Cf. PC, 242-254. El apartado al que nos referimos viene sugerentemente titulado “*L’Absolu et le corps, sujet et système*”.

⁸⁵ Recordemos como G. Marcel, junto a la Encarnación y a la relación yo-tú, reflexiona fuertemente sobre la libertad, situándola en el epicentro antropológico. Distingue entre libertad de opción y libertad como don. Cf. G. MARCEL, *Du refus à l’invocation*, 19; P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jasper. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Ver también L. HERRERÍAS GUERRA, *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*.

⁸⁶ Cf. PC, 242-254.

4. Singularidad, particularidad y universalidad del cuerpo

A modo de conclusión, creemos que lo que Bruaire nos ha dejado como esencial, en lo referente a la Filosofía del cuerpo, no es otra cosa que la aprehensión de absoluto. Mejor, lo que cada ser es de absoluto, como singularidad. ¿Qué relación tiene esta singularidad con la individualidad física, con el cuerpo particular, que de hecho es lo que nosotros somos y tenemos?

Poner este interrogante, como hemos tenido oportunidad de estudiar, es al mismo tiempo evocar todo el diálogo que Bruaire ha realizado con la tradición filosófica francesa⁸⁷. Desde Maine de Biran⁸⁸, a Gabriel Marcel o Merleau-Ponty, pasando por Ravaisson y Bergson. Es precisamente el estatuto del cuerpo, de este primer arraigamiento, oscuro e inflexible a la vez, donde la conciencia reflexiva surge, donde retumba y desde donde no cesa de ofrecer su horizonte.

Este estatuto aparece de entrada como ambiguo. Esto es, si el ser de manera absoluta, es ser singular, y si la singularidad aparece unida en el hombre a la individualidad física o al cuerpo, este mismo cuerpo, por tanto, se impone como una potencia anónima y casi extraña. Una individualidad impersonal, diría paradójicamente Bruaire, por la cual, en el sufrimiento, en el deseo o en la muerte, yo soy llevado allí donde yo no quiero ir.

En todo caso, particularmente la filosofía francesa, ha sabido respetar el misterio sin disolverlo prematuramente en las luces superficiales de la idea clara y distinta propia del racionalismo cartesiano.

Pero como le gusta recordar a Bruaire, no existe misterio que no pueda ser aclarado, al menos revelado, por los recursos del logos. Es esta lógica que sostiene el lenguaje humano y hace de él, el lugar por excelencia de sentido. No son la intuición o el sentimiento los ámbitos del sentido. Es el lenguaje quien otorga sentido. Es una actitud en la que no hay que ver ninguna desmesura prometeica, sino una confianza absoluta y agradecida a la razón, o al lenguaje, como un don que nos constituye hombres⁸⁹.

⁸⁷ Cf. Recensión sobre *La logique et Religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, realizada por M.G. VAN RIET.

⁸⁸ Maine de Biran reflexiona la fenomenología del real no orientada a la ratio, sino que, más bien, se apoya sobre la praxis del cuerpo. Cf. H. GOUHIER, *Maine de Biran par lui-même*.

⁸⁹ Toda la obra de Claude Bruaire, aparece, en este sentido, como una perseverante confrontación entre estos dos infranqueables nudos nocturnos que están a los dos polos del saber, el misterio

Las categorías de la lógica de la existencia presentes en Bruaire son las mismas que las de la lógica hegeliana, y de toda lógica silogística: Universal, Particular y Singular.

Dios es singular, esto es, libertad absoluta. La tarea de la filosofía no consiste en ir de lo universal conceptual hasta el sujeto. El deber filosófico radica, por el contrario, en recorrer el camino que se inicia en esta libertad singular, para alcanzar aquel concepto universal⁹⁰.

El primer tipo de recorrido, del universal conceptual al sujeto, puede ser identificado, aunque Bruaire jamás lo diría, con la vía hegeliana. En este acceso, el absoluto es de entrada universal, universal sintético en el sentido kantiano. El mismo absoluto, produce su propia particularidad y se recapitula para terminar en la subjetividad singular.

Por el contrario, para Bruaire, Dios es libertad. Dios es pura auto-determinación o poder de particularizarse. Dios tiene la capacidad de explicarse en un logos acabado y completo⁹¹. La particularización de la libertad, lejos de ser alienante, se encontrará sin corte alguno, conjurada y repetida en la universalidad de sentido.

En el hombre, imagen y semejanza de Dios, encontramos los mismos elementos, las mismas potencias, pero en estado de dislocación. «El sujeto humano, singular sin ser divino, no tiene por sustancia propia la determinación de sí por sí, no es su ser en sí, sino la particularidad de su singularidad personal, y en consecuencia la necesidad de un cuerpo»⁹².

Dicho de otra manera, en el hombre la particularidad no es poseída por la singularidad de una libertad preexistente. Si fuera así, aparecería como fundada e insignificante. Por el contrario, la particularidad es una necesidad presupuesta y presente por anticipado, un «sin lo cual» no habría libertad singular.

Esta primacía absoluta del cuerpo explica simplemente el hecho de que el hombre es una criatura. El ser humano es un ser no autode-

de la Trinidad y el secreto del cuerpo. Son como dos tinieblas, una por exceso, otra por penuria de sentido. A pesar de su oscuridad, una lógica de la existencia no puede dejar de escrutar.

⁹⁰ Cf. PC, 252.

⁹¹ Cf. PC, 252.

⁹² PC, 244.

terminado, sino determinado. Es un ser donado a él mismo desde fuera. «Nuestra singularidad no es en absoluto absoluta, es también, por sí, particular. Que yo sea algo, particularmente, al mismo tiempo que soy alguien, singularmente, es una observación clara, y a la vez un juego filosófico capital»⁹³.

Por tanto, en el hombre, la particularidad está por fuera de la singularidad como su fundamento. Entonces, la misma exterioridad va a reencontrarse en la relación de la singularidad a la universalidad. Esta última, la universalidad, emerge por sí misma, en la universalidad del lenguaje. «El logos acabado, completo, no es, para nosotros, sino una universalidad abstracta, sistema formal, lógica del lenguaje, anónimo e inmóvil»⁹⁴.

Los tres términos del silogismo divino, se encuentran por tanto presentes en el hombre, como factores yuxtapuestos y disyuntivos. El cuerpo, el lenguaje y la voluntad libre del ego cogitans, a los que se le une un cuarto término, aquel del deseo. El deseo que es la marca de la falta y de la disyunción del origen y de la finalidad en el hombre, pero que está ausente en Dios. Energía indeterminada, no ligada, donde se enuncia el hecho que en nosotros nada se cierra ni es suficiente a sí mismo.

Cuatro términos y un estatuto que surge de su interrelación. Si el cuerpo, la particularidad, es primero, resulta que aparece de entrada como un don bruto. Como donación, no es fundado, viene privado de sentido por la indiferencia lógica considerada «de la universalidad conceptual como de la singularidad personal»⁹⁵.

Desde un punto de vista fenomenológico, solo podemos reconocer el no-sentido de la carne. Sobre este punto, no estamos muy lejos de Sartre y de su famosa definición del cuerpo como «forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia»⁹⁶.

Que tenga un cuerpo, representa claramente una necesidad, pero que tenga este cuerpo, más que una necesidad es una contingencia. El deseo, igualmente, aparecía como un no-sentido, como un no-sentido indetermi-

⁹³ PM, 98.

⁹⁴ PC, 252.

⁹⁵ PM, 201.

⁹⁶ J.P. SARTRE, *L'être et le néant*, 371.

nado⁹⁷, una energía neutra y desplazable⁹⁸, que trasgrede las necesidades⁹⁹, que permite al hombre existir más allá de las especies vivas¹⁰⁰, prohibiéndole por otro lado desatarse del cuerpo del que él mismo brota¹⁰¹.

Frente a estos dos no-sentidos, el del cuerpo y el del deseo, nos encontramos, por un lado con el sentido donado del lenguaje, y por otro con la libertad de querer. Esta libertad que es la fuente y el origen del sentido, y por tanto el sentido mismo. No obstante, en la criatura, no puede actualizarse sino al final. Hay, en efecto, escribe Bruaire, «una articulación impersonal y más vieja que el sujeto, entre el deseo y el cuerpo, entre el lenguaje y el deseo, entre el lenguaje y el cuerpo»¹⁰².

El lenguaje, no es universal puro, es encarnación de sentido en sonidos y gestos¹⁰³. Se encarna en la materialidad física, donde niega la naturalidad invirtiéndola y elevándola en su idealidad¹⁰⁴. De esta manera, ante todo uso personal de la palabra, hay un don somático del lenguaje. El sentido se instala en mi cuerpo donde la particularidad se encuentra por ella misma suspendida o puesta entre paréntesis.

Entonces, esta incorporación de sentido se efectúa por la mediación del deseo, en el que «el acontecimiento, es contemporáneo al nacimiento del lenguaje, sin el cual no habría destino espiritual alguno, y al cual conviene por su indeterminación que lo prepara para la universalidad, aunque su ser energético se opone a la idea, al logos inteligible que a pesar de todo lo hace vivir»¹⁰⁵.

El deseo, no-sentido indeterminado, va a permitir la llegada del universal, del sentido. Su indeterminación adapta al sentido en el no-sentido determinado del cuerpo, en las necesidades ilimitadas desde las que se origina. Existe el riesgo de que el deseo, bajo su vertiente somática, desvíe

⁹⁷ Cf. PC, 258.

⁹⁸ Cf. PC, 107, expresión, que como el propio Bruaire anota en su obra, es tomada de P. Ricoeur.

⁹⁹ Cf. PM, 203.

¹⁰⁰ Cf. PC, 43.

¹⁰¹ Cf. PC, 43.

¹⁰² PC, 43.

¹⁰³ Cf. PM, 93.

¹⁰⁴ Cf. PM, 200.

¹⁰⁵ PC, 44.

los símbolos y discursos equívocos¹⁰⁶ hacia una satisfacción compensatoria enmascarada.

Esta presencia del universal en el particular, por intermediación del deseo, es lo que permitirá el surgir de lo singular, del sujeto libre de querer. «Es el acontecimiento de sentido impersonal en el cuerpo de lenguaje que hace posible la negatividad del sujeto instaurando la libertad, su singularidad, desatando el *yo* del cuerpo y de sus pulsiones naturales»¹⁰⁷.

A diferencia de la singularidad divina, la singularidad humana aparece como negación. No como negación absoluta a la manera sartriana, sino como poder de modificar en un sentido personal el orden fijo del discurso y la necesidad anónima del cuerpo. Pero, si es el don del lenguaje quien me permite actuar en tanto que libertad singular, es esta libertad la que, pasando a su vez por el cuerpo mediante la acción efectiva, lo va a hacer expresivo. La libertad hace expresivo al cuerpo al modelarlo por el juego de la costumbre y del hábito. «El cuerpo no se informa por una insustancial expresión personal, sino en consecuencia y a la medida de la acción»¹⁰⁸.

Así, la acción deposita en el cuerpo lo que mi singularidad podía tener de no transparente, de irreductible al universal. El *yo*, en efecto, es en cada uno de nosotros lo mismo, y como escribía Hegel, «cuando digo *yo*, este *yo* singular, digo en general todos los *yo*; cada uno es justo lo que digo: *yo*, este *yo* singular»¹⁰⁹. Pero, en lo inmediato, *yo* soy también *un yo*, y me encuentro, por tanto, grabado de una particularidad en la que la acción me purifica anclándome en el cuerpo.

Yo mismo, *yo* no emerjo a mí mismo sino por el juego de este doble estatuto, autor de mis actos en la medida del pensamiento, sentido, me libero de mi individualidad biológica, sujeto de *mi* lenguaje en la medida en que mis actos dan forma a mi expresión limpia, que libera, alivia mi singularidad de su particularidad para entregarla al discurso¹¹⁰.

Es como un lugar pasivo donde el lenguaje se produciría de manera autónoma, pero como la fuente única de un discurso original que sin embargo,

¹⁰⁶ Cf. PC, 226.

¹⁰⁷ PC, 258.

¹⁰⁸ PC, 188.

¹⁰⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, 86.

¹¹⁰ PC, 191.

no importa que se pueda entender. Así se encuentra atento lo que es propiamente el punto crucial de todo juego¹¹¹ del cuerpo humano, el nacimiento del verbo universal en cada uno de ellos¹¹².

Es, por tanto, por el lenguaje que yo me singularizo en sujeto de la acción y por la acción que yo me universalizo en sujeto del lenguaje. La singularidad, desde el punto de partida negativo, adquiere también un contenido y una historia al modificar, de manera irremplazable, el orden del lenguaje por su discurso, y el orden biológico por su actuar. «La libertad, independiente de la determinación de su cuerpo por su singularidad negativa, es al mismo tiempo poder de determinarse positivamente gracias a la organización somática»¹¹³.

Entonces, entre la libertad y el cuerpo (acción) o entre la libertad y el lenguaje (discurso), como también entre el lenguaje y el cuerpo (incorporación del lenguaje), está el deseo que va a jugar el rol de la mediación. El deseo, recordamos una vez más, que es esta carencia insaciable e impasible, sed natural e instintiva que me hace actuar y hablar.

El deseo, como dice Platón, es el mediador universal que pone en relación o en circulación, los tres polos disyuntivos de la existencia humana. Aquel del cuerpo, el del lenguaje y el del querer. El deseo está unido al cuerpo por su origen, al lenguaje por su indeterminación y al querer por su carácter de acontecimiento puro¹¹⁴. Y, circulando de esta manera, se enlaza con un proceso, con una historia, que es la vida misma.

Pero lo que pone en relación, igualmente es lo que separa. Es el mismo deseo el que permite al sujeto singular estar en cada instante en estado de desinstalación en relación con los órdenes fijos del universal y del particular. Introduce como un perpetuo movimiento de atracción y desprendimiento. El deseo incorpora al individuo una alternancia de sístole y de diástole convirtiéndose la respiración misma del espíritu.

¹¹¹ La noción de «juego» es aquí empleada en sentido heideggeriano y no wittgensteiniano, es decir, como un margen de libertad y no como un conjunto de reglas. En castellano estamos familiarizados con este uso del término cuando decimos cosas como «es una persona que da mucho juego». Tiene un matiz de amplitud o ensanchamiento. Cf. G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia*, 186.

¹¹² Cf. PC, 215.

¹¹³ PC, 259.

¹¹⁴ Cf. PC, 47, en un bello análisis sobre el despertar.

Si el sujeto es su propio abandono en lo referente al lenguaje, si el lenguaje implica el cuerpo, investir de sentido los movimientos articulatorios para existir manifestándose, entonces romper con el lenguaje, es también afirmarse realmente, ontológicamente otro de su propio cuerpo¹¹⁵.

Esta contradicción del singular en la consideración del universal y del particular no puede destruir su oposición. Ella lo moviliza y lo modifica solamente en un sentido imprevisto. Esta movilización y modificación, sucede hasta que, «por el contrario, el individuo, la particularidad física, el cuerpo, no se oponga al concepto universal, el cual es indiferente»¹¹⁶ y desde ahí sea apto para suministrar un soporte pacífico a su investimento.

Si la singularidad es el juego mismo de la significación actualizada, el cuerpo y el deseo que procede de él, son el no-sentido requerido necesariamente para que el singular tenga sentido. Solo Dios, el Singular Universal Absoluto es su propio fundamento, su propia causa. El hombre, la singularidad particular creada, no se concibe sino con un fundamento más allá de él mismo y propiamente impersonal. Pero es también su singularidad particular creada la que le permite alcanzar su universalidad y convertirse en el Espíritu que Dios es.

Nosotros no disponemos de nuestro pensamiento sino mediante un investimento de sentido en nuestro cuerpo del que no disponemos... El no-sentido del cuerpo es necesario al sentido de las palabras, su individualidad a la lógica, su contingencia a la necesidad... (Pero) la forma individual no es no-sentido eficaz, por el acontecimiento de sentido y de mi singularidad, sino mediante el informe deseo que anima: *conjugación detonante de dos no-sentido, el individuo y la energía, energía del individuo contra jugando contra la individualidad*¹¹⁷.

No es necesario considerar el cuerpo, como un simple instrumento destinado a abolirse en lo mismo que él permite¹¹⁸. El cuerpo, es lo que nosotros

¹¹⁵ PM, 92.

¹¹⁶ PC, 67.

¹¹⁷ PC, 183-184.

¹¹⁸ G. MARCEL, para quien la Encarnación es un punto de referencia central en su reflexión filosófica, entiende el cuerpo como instrumento y punto de unión entre yo y las cosas. Yo existo encarnado, y la certeza de mi existencia corporal, es el centro de la certeza de la existencia de las cosas. Ante la realidad, me exilio y quedo como un espectador desencarnado. Mi cuerpo ya no es mío. Cf. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, 19, especialmente el capítulo titulado «L'Être incarné repère central de la réflexion métaphysique»; P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*.

tenemos, o mejor lo que nosotros somos, antes de haber hecho o dicho nada. Entonces, el peor contrasentido sobre el hombre consistiría en minusvalorar este don. Sería un gran contrasentido reducir al hombre a lo que piensa o dice, a lo que quiere o hace.

Ante todo esto, ante mi ser negado, el hombre es, y en este ser reposa ya escondido la totalidad de su destino. De esta manera, la formación del espíritu humano no es sino un devenir que «asegura, prosigue, eleva un ser íntimo enraizado en la oscuridad de la vida del cuerpo»¹¹⁹.

En sus escritos posteriores a *La Filosofía del cuerpo* de 1968, Bruaire definirá progresivamente el cuerpo no tanto como no-sentido sino como aquello en lo cual el espíritu está escondido, «en potencia, en espera y, por así decirlo, en anticipo a sí mismo»¹²⁰. El cuerpo es el lugar en el que se encuentra el espíritu donado a sí mismo, en la misteriosa precedencia de su ser creado. Es en esta medida que el cuerpo ha podido aparecer como el nudo propiamente enigmático de toda filosofía y de la filosofía francesa en particular.

La lógica de la existencia resuelve el misterio entonces, reconociendo que es en las cosas mismas, y en su estatuto de criaturas donde hay un misterio irreductible, un ser en potencia, una reserva, una opacidad primera de donde todo acto y toda palabra proceden sin jamás agotarlo. Este lazo que me une a la fundación oscura de mi ser ni siquiera sería roto por la muerte. Esta es la última prueba donde el hombre es reducido a su extrema singularidad y apremiado por asumirla.

Ahí, y solamente ahí, el secreto será definitivamente aclarado, y el no sentido aparente del cuerpo, es reconocido como el don que me ha permitido ser. Para el hombre Viator, este don permanece también marcado en esta determinación particular, que es el cuerpo. Por el cuerpo yo estoy en el mundo. Por el cuerpo yo he sido sembrado en el mundo. Pero esta revelación por la que el secreto opaco del cuerpo se convierte en signifiante, permanece ella misma en secreto.

¹¹⁹ C. BRUAIRE, *Une éthique pour la médecine*, 75.

¹²⁰ EM, 76 ; Cf. EE, 36.