

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezal, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezal

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>Salvar la razón</i>	3	
<i>Olivier Boulnois</i>	5	La simple razón en los límites de la religión
<i>Josef Pieper</i>	21	La locura regalada por los dioses
<i>Carlos María Galli</i>	35	La lógica del don y del intercambio
<i>Rafael E. Sassot</i>	51	Notas marginales sobre teoría y praxis
<i>Libros: Alberto Bellucci</i>	60	“Presencias reales” de George Steiner
<i>Alberto Espezal</i>	63	Testimonio de un testimonio
<i>Documentos: Comisión Teológica Internacional</i>	67	Sobre la interpretación de los dogmas

La lógica del don y del intercambio

Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire

por Carlos María Galli

Recientemente, al presentar la novedad y los desafíos de una *Communio* argentina¹, hice un breve comentario acerca del debate filosófico y teológico tenido entre Schindler y Norris Clarke en el ámbito cultural del catolicismo norteamericano sobre la dimensión relacional —*relationality*— del ser y la persona². Si Norris ha puesto el acento en la *comunicabilidad* activa o “movimiento hacia”, Schindler resalta la *receptividad* pasiva o “movimiento desde” (III, 83). A pesar de los matices, los argumentos se complementan al mostrar que en, nosotros, creaturas, la receptividad del ser que nos es dado (*esse ab*) tiene cierta prioridad y funda nuestra propia sustancialidad (*esse in*) y nuestra consecuente capacidad de comunicación (*esse ad*) (III, 87; IV, 90). En esta interesante discusión es una pena que no se aprovecharan mejor los textos del mismo Santo Tomás que se refieren al bien y la Bondad de Dios, a la creatura en su dependencia ontológica al Creador, a la autoposesión y la autocomunicación de la persona humana en cuanto imagen y, especialmente, a la receptividad del acto de ser (*esse*) en cuanto *don* y su comunicabilidad en cuanto *bondad*.

Por eso terminé aquel comentario llamando la atención sobre la perspectiva metafísica que piensa el *ser como don* y manifestando el propósito de analizar algunos textos tomistas en relación con el rico pensamiento de C. Bruaire, fundador, miembro e incluso director de la edición francesa de *Communio* hasta

¹ C. Galli, *La edición argentina de Communio: novedad y desafíos*, en *Criterio* 2153 (1995).

² D. Schindler, *Norris Clarke: la persona, el ser y Santo Tomás*, en *Communio* I/3 (1994) 81-93; W. Norris Clarke, *Respuesta a los comentarios de David Schindler*, en *Communio* I/4 (1994) 87-93. Los citamos en el interior del texto indicando el número de la *Communio* argentina con romanos y a sus páginas con arábigos.

su muerte prematura³. Es lo que intentaré en este artículo presentando la reflexión de Bruaire (1) en diálogo con la enseñanza del Aquinate (2) para iluminar no sólo el misterio del ser personal, sino también la comunión entre las personas a través del intercambio (3). En un número dedicado a la razón, este ejercicio de *diá-logo* al servicio de la *comunión* intenta abrir un camino al logos que se expresa en la *lógica del don y del intercambio de dones*.

1. Bruaire: el ser como don

En un sugestivo artículo, P. Gilbert⁴ ha advertido que, desde enfoques muy distintos, tanto M. Heidegger con su *es gibt*⁵ como C. Bruaire con su propuesta de una *ontología* del espíritu⁶ han identificado y nombrado al principio de lo real como *don*. Gilbert piensa que la fecunda categoría “don” es muy apta para “entrar en el dinamismo gratuito de la *eminencia*”⁷.

Bruaire (1932-1986), laico, casado y profesor de la Sorbona, ha sido uno de los mayores pensadores de su generación⁸. Al contemplar su obra, de un vigor intelectual notable, en la huella de Blondel, Marcel y sobre todo de G. Fessard⁹, se puede parafrasear al libro de la Sabiduría: él pensó y escribió mucho en poco tiempo. A partir del análisis de la lógica de la existencia,

³ X. Tilliette, *Éloge funèbre de Claude Bruaire*, en *Communio* (francesa) XI/6 (1986) 120-124.

⁴ P. Gilbert, *L'Acte d'être: un don*, en *Science et Esprit* XLI/3 (1989) 265-286.

⁵ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (a Jean Beaufret), Huascar, Buenos Aires, 1972, 63-121; cf. 88-89.

⁶ C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, PUF, Paris, 1983, especialmente 51-83 y 129-144. Es imposible en los límites de un artículo dar cuenta de toda la riqueza de esta obra, síntesis de su metafísica del Espíritu absoluto y del espíritu finito. Para no abundar en notas al pie la citaré con la sigla EE y con sus páginas correspondientes dentro del texto.

⁷ Gilbert, op. cit., 271.

⁸ Para una iniciación global a su obra sugiero dos textos escritos por dos personas que compartieron su amistad, el espíritu de *Communio* y preocupaciones intelectuales convergentes: A Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Lethielleux, Paris-Namur, 1980, 234-243; X. Tilliette, *Le théologie philosophique* de Claude Bruaire, en *Gregorianum* 74/4 (1993) 689-709.

⁹ Bruaire reconocía a ese gran jesuita francés como un maestro y como un pionero (desde 1926) en la lectura especulativa de la obra de Hegel. A él dedica penetrantes páginas al tratar la dialéctica y la teología en su última obra *La dialectique*, PUF, 1985, 106-122. Después de haber estudiado bastante a Fessard considero que la mejor introducción a su reflexión sobre la libertad, la historia y el lenguaje, de raíz ignaciana y sabor hegeliano, son sus dos breves artículos *Dialogue théologique avec Hegel* en H. Gadamer (Hg.) *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bouvier, Bonn, 231-248; *Esquisse pour une analyse chrétienne de la société*, en *Communio* (francesa) V/2 (1980) 18-28.

que une libertad, deseo y lenguaje, y en diálogo crítico con Hegel y Schelling, el francés da el paso de la antropología a la metafísica y elabora una filosofía del Absoluto y de su Libertad infinita centrada en *la afirmación de Dios*¹⁰. Desde el punto supremo de esta teología filosófica¹¹ construye, con un estilo original y un método dialéctico-especulativo, una antropología, una filosofía política, una ética y una metafísica¹², a la que le da el nombre de ontología porque *concibe al ser como don*.

El corazón del aporte filosófico de Bruaire reside en concebir la esencia del *espíritu* humano como un don (EE 52) al ser fruto de un acto ontológico primordial —la creación— por el que es “un don dado a sí mismo” (EE 58) y puesto en una situación de “estar en deuda consigo mismo” (EE 60). Esta afirmación resume dos aspectos esenciales. En *primer* lugar el ser del espíritu *es un don* y esta designación que invoca su cualidad de origen depende de tres razones básicas: porque es inderivable e indeducible al no ser efecto natural ni consecuencia lógica, porque no es autocreado ni *causa sui* al no tener en sí su propio origen, porque es dado a sí mismo al ser libre (EE 54). El don ontológico expresa así al ser “en su manera espiritual de ser” (EE 53). El espíritu, que entre sus características tiene el ser “en sí”, “por sí” y “a sí” (EE 67), no es sin embargo “desde sí” de un modo absoluto, no se da a sí mismo, no tiene en sí su propio fundamento (EE 90). Al contrario, recibe su ser por participación de su Principio y Fundamento (EE 130), y tiene un *esse dado* o, mejor, donado, que es gratuito y contingente. El espíritu huma-

¹⁰ *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*, Le Seuil, 1964; *Logique et religion dans la philosophie de Hegel*, Le Seuil, 1964; *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Seghers, 1970. En la línea abierta por Fessard y seguida en los últimos treinta años por otros como A. Chapelle, A. Léonard, F. Guibal, P. Henrici, X. Tilliet, J. Labarrière, E. Brito y, entre nosotros, R. Ferrara, Bruaire ha sido uno de los que han mantenido un fecundo diálogo filosófico y teológico con Hegel desde el catolicismo. Cf. la obra colectiva *Hegel et la théologie contemporaine. L'Absolute dans l'histoire?*, Delachaux-Niestlé, Neuchatel-Paris, 1977.

¹¹ Una excelente introducción a su reflexión es la pequeña obra *Le Droit de Dieu*, Aubier, 1974, que testimonia su vocación metafísica para hablar “sobre” Dios y su carácter apologetico para hablar “por” Dios. Allí establece ante el tribunal de la razón el derecho del Dios absolutamente libre a manifestarse históricamente e incluso a encarnarse asumiendo lo que es menos que El sin dejar de ser El mismo (97-105) y por eso el derecho a ser afirmado, pensado, buscado y reconocido por el hombre —*capax Dei*— contra todos los reduccionismos ilusionistas y fideístas (150). Esa apertura del espíritu le capacita al hombre para recibir el *don* libre y gratuito de la revelación divina (99, 132).

¹² *Philosophie du corps*, Le Seuil, 1968; *La raison politique*, Fayard, 1974; *Une éthique pour la médecine*, Fayard, 1978; *Pour la métaphysique*, Fayard, 1980; (éd.) *La morale. Sagesse et salut*, Fayard, 1981.

no, finito y libre, procede como un don, ontodológicamente, del Espíritu absoluto, infinito, eterno, libre, que es el Principio “creador”¹³. Contra la especulación hegeliana de la “absoluta negatividad original” (EE 169) y de la “ab-negativa negatividad” del Absoluto (EE 173), Bruaire enfatiza la plenitud interior del Espíritu infinito con su “lógica del don absoluto de sí” (EE 129, 155). El acto de ese Infinito como Principio creador es, propiamente, “el don del ser del espíritu” (EE 131), el acto donador que “dona gratuitamente, es decir, absolutamente, el ser-otro dado a sí mismo” (EE 131)¹⁴.

En *segundo* lugar el ser espiritual es un don *dado a sí mismo para darse*. El hombre, sujeto espiritual, es lo que es como don de otro, en relación a una alteridad constituyente, de quien recibe su acto de ser como un don. Por ser espiritual es un ser *libre*, un ser “confiado a sí mismo” (EE 57), pues para Bruaire “el don no es tal si no es dado a sí mismo; él es don de ser del espíritu libre” (EE 139). Por ser libre tiene una *reflexividad* que lo hace capaz de volver sobre sí mismo en una “conversión ontológica” (EE 59) y una *gratuidad* que lo hace capaz de pagar esa deuda original, darse a sí mismo y así “honrar la alteridad” (EE 61) del donante. De este modo, “a contracorriente del sicologismo de las filosofías del sujeto” (EE 58) que caen en la auto-constitución o en la auto-transparencia del ser espiritual, este acto ontológico marca la esencia del espíritu humano que lo lleva a retornar al *don original* y al *Donante originante*. Por eso toda auto-afirmación debe reposar sobre el misterio de la recepción y de la donación, dejando patente que “el *Geben* es la verdad del *Setzen*” (EE 60)¹⁵. Al releer la categoría clásica de relación (EE 72-74) Bruaire afirma que para la ontología la *alteridad* es la ley fundamental del espíritu que lleva a “la apertura de sí al otro” (EE 73). La persona, por ser espiritual o donada, por su propia constitución, “es un don en exigencia de donarse” (EE 63) y está llamada al *intercambio espiritual* (EE 73) en la

¹³ Luego de presentar el ser del *espíritu humano* (EE 9-83) desarrolla lo *absoluto del espíritu* (85-193). En ese marco considera al Espíritu absoluto como infinito (115-129), creador (129-144) y eterno (144-157).

¹⁴ La creación del ser espiritual finito es distinguido tanto de la generación del Verbo eterno, donación intradivina, absoluta, sin reserva (EE 136-139) como de la producción del ser natural, del mundo material, que es el otro del espíritu (EE 139-144). Un aspecto que merecería cierta discusión es esta concepción rigurosa de la creación como don a sí mismo y por lo tanto como exclusiva del ser del don o del ser del espíritu finito.

¹⁵ En este como en tantos otros puntos se aleja de Hegel quien “jamás dirá claramente que el *Setzen* es un *Geben*, que el *gesetzsein* es un *gegebensein*” (EE 132).

entrega libre de sí a los demás. Este vínculo íntimo entre la donación, la gratuidad y la libertad dice que “la lógica del don es la verdad de la lógica del ser libre” (EE 64).

La meditación filosófica de Bruaire da qué pensar. Pero no es posible entrar aquí en la importante cuestión de la razón y la conveniencia para renombrar al principio metafísico —la “sustancia” primera para Aristóteles, el “esse” inmanente y trascendente a los entes para Tomás y el “ser inmediato e indeterminado” para Hegel— como “don”¹⁶, ni tampoco recorrer la interesante relectura que hace el autor de las categorías metafísicas principales al servicio de una ontología del ser del espíritu cuyo principio básico “esse spirituale et donum convertuntur” (EE 64-74). Guiados por nuestro propio objetivo sólo ponemos el acento en el carácter de donación propio del ser espiritual que expresa una *lógica del don* (EE 63, 64, 73) y que funda la capacidad de *intercambio espiritual* (EE 157, 204) como un “don mutuo” (EE 61).

El hombre, dotado de espíritu, es un ser donado y confiado a sí mismo, llamado a donarse generosamente. Sólo el ser que se sabe dado puede convertirse en un ser que se da, sólo aquél que es *un don* de Otro puede *hacerse un don* para el Otro y los otros. Contra toda reducción “comercial” del don, que lo retiene en el dominio del tener y de la posesión, el pensador francés restaura el primario significado “espiritual” de una *economía del don* fundada en el intercambio ontológico: “el ser-del-don da sentido al don de las cosas, a la ofrenda, al regalo” (EE 55). Entonces su lógica de la existencia se transfigura en la lógica de la gratuidad ya que es propio de la persona “ser en disponibilidad de sí misma” (EE 76). Con razón apunta Gilbert, comentando aquel texto, que “el intercambio de los dones está fundado ontológicamente sobre la *comunidad de las personas*. Se puede así pensar que el don pueda connotar la gratuidad”¹⁷. De esta visión, que considera al don como “análogo”, se desprende toda una *simbólica del don* que debe ser desarrollada en clave ontológica, antropológica, ética e incluso cultural. A mi modo de ver esta perspectiva teórica se mostraría muy útil en una fecundación recíproca con los distintos aportes que destacan al intercambio de

¹⁶ Gilbert, op. cit., 277-278. Sobre el tema cf. también R. Ferrara, *El ministerio sapiencial de la filosofía y la teología especulativa*, en *Teología* 31 (1978) 5-24.

¹⁷ Gilbert, op. cit. 285.

dones como un valor propio de nuestra cultura latinoamericana¹⁸.

2. Tomás: la bondad como comunicación

Las reflexiones de Bruaire, limitadas al don que es, recibe y comunica el ser espiritual, pueden ser asumidas creativamente en el horizonte metafísico de la *teología* tomista de la Bondad de Dios y de su participación en la bondad de las creaturas. Para Santo Tomás¹⁹ algo es perfecto en la medida en que está en acto (ST I, 4, 1) y el mismo acto de ser o *esse* es lo más perfecto, perfección de toda perfección y actualidad de todo acto (ST I, 4, 1, ad 3^{um}; CG I, 37)²⁰. Su teoría de la convertibilidad de los trascendentales del ser sostiene que el mismo ser, por su perfección ontológica, es bueno, como dice en la cuestión de *bono*: “bonum et ens sunt idem secundum rem” (ST I, 5, 1). Este principio, que el Doctor repite insistentemente, se funda en la identidad real entre la “actualidad”, la perfección y la bondad del ser (ST I, 5, 3). La noción de *bondad* agrega al ser sólo la formalidad de ser perfecto, apetecible (ST I, 5, 3: “bonum est quod omnia appetunt”) y amable (ST I, 5, 3, ad 1^{um}) y por ello el tener razón de causa *final* (ST I, 5, 4). Pero algo es apetecible y amable en la medida en que puede comunicarse y ser recibido por el que lo apetece y ama. El ser, por estar en acto y tener su perfección, es comunicable y por eso puede convertirse en causa *eficiente*. La bondad se deriva de la perfección del acto en cuanto comunicable eficientemente, ya que “la naturaleza de cualquier acto es comunicarse en la medida de lo posible... y actuar no es otra cosa que comunicar, en la medida de lo posible, aquello por lo que el agente está en acto” (De Pot 2, 1). Por eso la bondad se

¹⁸ Entre los trabajos que resaltan esta característica cultural tanto desde la sociología como desde la filosofía cf. P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984, especialmente 68-96; y *Contracultura de la Ilustración*, en Nexo 7 (1986) 54-60; J. Seibold, *Solidaridad: su problemática desde el ethos cultural argentino*, en F. Mac Gregor - N. Werz, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia IVB. Democracia: derechos humanos y orden político*, Paulinas, Buenos Aires, 1993, 227-261; J. C. Scannone, *La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad*, en J. C. Scannone - M. Perine, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Bonum, Buenos Aires, 1993, 213-239.

¹⁹ Las siglas de sus obras citadas son: ST *Summa Theologiae*; De Pot *De Potentia*; CG *Summa Contra gentiles*.

²⁰ ST I, 4, 1, ad 3^{um}: “ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum”.

traduce en términos de *comunicabilidad* o capacidad de *comunicación y donación* del ser, dando su sentido pleno al axioma neoplatónico “bonum est diffusivum sui esse” (ST I, 5, 4, 2um). Así Tomás asienta los fundamentos de una *metafísica del ser como bondad y de la bondad como don*.

Dios, por ser Acto puro y omiperfecto, es la *Suma Bondad* (ST I, 6, 2; CG I, 37)²¹ que puede comunicarse “en la medida de lo posible”. Por la fe en la creación sabemos que Dios se ha comunicado libremente y que El es la causa total —eficiente, ejemplar y final— de todas las cosas (ST I, 44, 4, ad 4um). El Creador no obra “por indigencia... ni por utilidad, sino sólo *por su Bondad*” (ST I, 44, 4, ad 1um), “no obra para adquirir algún bien sino para comunicarlo” (CG III, 18), ya que “sólo quiere comunicar su perfección, que es su bondad” (ST I, 44, 4). Movido sólo por su Bondad, por la que puede comunicar sus perfecciones, Dios crea todo el ser de la creatura (ST I, 45, 1), y por lo tanto su *bondad*, que es ese mismo ser en cuanto amable y comunicable. Un texto muy elocuente reza: “por eso se dice que las cosas son buenas con la Bondad divina, en cuanto ella es el *primer principio* ejemplar, eficiente y final de toda bondad” (ST I, 6, 4)²².

Por su Voluntad²³ Dios “por lo mismo por lo que se quiere y se ama quiere y ama a los otros seres” (CG I, 75; I, 91): quiere necesariamente su propia Bondad y quiere libremente la bondad de las creaturas que El mismo les comunica, ya que “corresponde a la voluntad divina comunicar su propio bien a otros” (ST I, 19, 2). De la Voluntad de Dios, movida por su Bondad, brota su *Amor* creador, que causa la bondad de los seres porque “es un amor que crea e infunde la bondad en las creaturas” (ST I, 20, 2). Para esta metafísica del acto, la bondad, la comunicación, el amor, la causalidad y la participación la bondad de todo ser es una “*semejanza*” de la *Bondad de Dios* (ST I, 6, 4) por la

²¹ Sobre la Bondad de Dios en Santo Tomás, desde la perfección del Acto puro y como Generosidad fontal, en diálogo con la teoría hegeliana de la bondad de la Idea y su partición negativa cf. el capítulo “perfección y bondad” de la excelente obra de E. Brito, *Dieu et l'être Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris, 1991, 114-133. También Bruaire asienta su reflexión en la consideración del Absoluto como Acto Puro (EE 103, 123, 157, 177).

²² Sobre la originalidad de la noción tomista de la Bondad divina que pone en juego las distintas causalidades cf. G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid, 1964, 37-47.

²³ Sobre la voluntad amorosa de Dios y su éxtasis creador en Santo Tomás en oposición a la autodeterminación de la libertad absoluta en Hegel cf. Brito, op. cit., 252-283.

que la creatura se parece a Dios no sólo en cuanto donada sino también en cuanto donable o comunicable. El amor de Dios es tan grande que, al darnos el ser y su correspondiente bondad, nos hace participar, limitadamente, de su Bondad y de su causalidad, por la que podemos comunicar a los demás las perfecciones o los bienes que tenemos, en la medida de lo posible.

Si recogemos desde estas afirmaciones tomistas la reflexión anterior en un diálogo con Bruaire podemos decir que Dios, por su Bondad, ha dado a toda creatura, especialmente al hombre, el *don del ser* y el *ser como don* (EE 43), o sea, el acto de ser que “recibe” como un don de Dios y que, en cuanto *bonum*, le permite “donar” y “comunicar” de sí a otros. La *comunicabilidad* o la *relacionalidad* sobre la que dialogan Schindler y N. Clarke enfatizando uno u otro aspecto reside, en cuanto capacidad de comunicación o relación, justamente en esa doble condición de *recepción* y *entrega del don* tanto a nivel del *esse* como a nivel del *agere*. Es necesario explicitar que tomamos aquí el término “don” como la aptitud para darse, con el sentido que el mismo Aquinate le asigna al comprender el nombre “Don” que le corresponde con propiedad al Espíritu Santo. Allí aclara que “don” no significa sólo lo dado de hecho sino la comunicabilidad o “aptitud para darse”²⁴. El don expresa la bondad propia del ser en cuanto capacidad para amar, entregarse y comunicarse. Esta capacidad brilla en el hombre, agraciado por Dios con su amor de amistad y que, como creatura espiritual, puede corresponderle (ST I, 20, 2, ad 3um: “amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem”). En efecto, Dios ha hecho al hombre a su imagen (ST I, 93, 1; I-II, prol) y por eso “providente de sí mismo”: (ST I-II, 91, 2; CG III, 81), dice Tomás antes que Bruaire. Desde esta dignidad personal y esta libertad espiritual, que tiene por ser *imagen de Dios*, el hombre recibe al amor de Dios, puede corresponderle amándolo y así crecer hacia la semejanza perfecta, participando por la caridad más que otra creatura de su Bondad y uniéndose al Amor, porque “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16).

El hombre participa del amor de Dios por la *caridad*, cuya única razón es la misma Bondad divina que le lleva a amar a Dios por El mismo (ST II-II 23, 5, ad 1um). Informado por la caridad él participa de la misma Caridad divina (ST II-II, 23, 2,

²⁴ ST I, 38, 1, ad 4um: “donum non dicitur ex eo quod actu datur: sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari”.

ad 1um) que el Espíritu infunde en su corazón (ST II-II, 24, 2) y que le lleva amar con el mismo amor que Dios le comunica amistosamente. La amistad añade al amor de benevolencia, que quiere el bien del otro, “la reciprocidad (*mutuam redamationem*) y la mutua comunicación” (ST I-II, 65, 5)²⁵. Para Tomás la caridad es una forma de *amistad* ya que incluye no sólo el amor de benevolencia sino sobre todo la correspondencia en el amor (*sed requiritur quadam mutua amatio*) fundada en cierta comunicación (*aliqua communicatione*) entre Dios y el hombre (ST II-II, 23, 1). La caridad es amor de amistad a Dios y al hombre “en” Dios (ST II-II, 25, 1): amistad con Dios como principio de la gracia en la comunicación de sí y amistad con el prójimo fundada en la comunicación del mismo amor divino y expresada en la benevolencia mutua que busca el bien del otro.

Esa caridad inclina al que ama más a amar que a ser amado (ST II-II, 27, 1) y a hacer de sí una *donación de amor*. Si bien él puede y debe “dar señales o muestras de amor” (ST II-II, 25, 9) lo esencial del amor es el mismo *don de sí por el bien del otro* (ST II-II, 27, 2). Para Tomás, como también para Brauire (EE 55), “el amor tiene razón de primer don y por él se dona todo otro don gratuito” (ST I, 38, 2). Todo don es una donación gratuita, una expresión gratis de un don anterior y superior, el amor, “don en sus dones espléndido”. Se entiende mejor esta afirmación con un texto de otro contexto en el que Tomás distingue tres sentidos de la voz *gracia*: primero “la dilección del que tiene a alguien como agradable”; segundo “el don concedido gratuitamente”; tercero “la correspondencia por un beneficio recibido”. Considerando estas tres acepciones (amor, don, gratitud) dice que “la segunda depende de la primera, pues del amor (*ex amore*), por el cual a uno le es grata otra persona, depende que le dé algo gratis” (ST I-II, 110, 1)²⁶.

La lógica de la donación que encontramos en Santo Tomás siguiendo los temas del bien, la Bondad y el Amor de Dios, la comunicación de bienes a las creaturas, la participación del hombre en su Bondad y en su Amor por la caridad, y la donación

²⁵ Sobre los conceptos de amor y de amistad en Santo Tomás cf. E. Pironio, *Reflexiones sobre la amistad*, en *Escritos pastorales*, Patria Grande, Buenos Aires, 1974, 167-180; J. Pieper, *El amor en Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976, 416-551; H. Aguer, *Del amor y la amistad*, en *Teología* 35 (1980) 28-42.

²⁶ Sobre los distintos sentidos de la palabra “gracia” y sobre la gratuidad en la espiritualidad cristiana cf. A. Manaranche, *Un camino de libertad*, Studium, Madrid, 1972, 183-186.

que corresponde al amor como gracia, se concentra en la dilección amorosa y se expande en sus expresiones gratuitas. Esto nos permite intensificar el diálogo con Bruaire, quien piensa una lógica del espíritu, del don y de la libertad, mientras Tomás considera el atributo de la Bondad infinita de Dios y su participación en la bondad del ser finito, en especial del hombre. Es justamente el contemplar *el ser como bondad* y la *bondad como don* lo que nos permite transitar de *ser donado* y *bueno a ser bondadoso* y *donante*. La riqueza de la bondad y su compleja causalidad, que es final porque es eficiente (ST I, 5, 4) es la clave metafísica que nos permite el paso del acto de recibir al acto de dar en esta lógica de la comunicación de bienes. Esta convergencia profunda entre ambos interlocutores se advierte además en la *circularidad* con que se trabaja el tema del don en el doble registro metafísico y antropológico ya que para ambos, aunque desde ópticas distintas, es en el hombre donde se manifiesta especialmente la concepción del ser como bondad, comunicación y don.

Pero la coincidencia más profunda de este diálogo radica en que la *cuestión del bien y del don*, tratada distintamente por Tomás y Bruaire, transparenta una metafísica del Principio *eminencia* (EE 106) en la que el Principio comunica desde la riqueza que tiene en sí mismo y que es simultáneamente la plenitud y la trascendencia de las perfecciones por él comunicadas²⁷. Esta concepción es la más adecuada para expresar lo que la fe cristiana afirma de Dios como plenitud de *Esse* y exceso de *Agápe*, cuyo "Ser mismo es Verdad y Amor", como dice bellamente el Catecismo de la Iglesia Católica (231). Sólo movido por la abundancia de su Bondad Dios ama lo que es y comunica de lo que tiene (ST I, 19, 1, ad 2um), sólo por Amor dona en la creación el ser con su bondad y se dona en la recreación comunicando "el don de la gracia" (ST I-II, 113, 3). Tal *lógica de la sobreabundancia divina*²⁸ de la bondad y del amor "da la clave

²⁷ A diferencia del principio-todo y del principio-nada lo propio de una metafísica del *principio-eminencia* es ser fuente del derivado o principiado siendo *a la vez* la trascendencia y la plenitud de sus determinaciones, cf. S. Breton, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier-du Cerf-Niestlé-DDB, Paris, 1971, 150-152.

²⁸ Escapa a este artículo mostrar la comunicación de la naturaleza divina y la difusión de su bondad ya en las mismas *procesiones trinitarias* de la generación del Verbo y de la espiración del Espíritu que Tomás desarrolla en su magnífico de *Trinitate* (ST I, 27-43) y que no se le escapa a Brito al tratar la Bondad de Dios (op. cit., 129 n. 105). Señalo que esta cuestión no es ajena a la especulación de Bruaire que dice que la lógica del don de sí se realiza de manera *absoluta* en el seno de Dios como Espíritu Absoluto (*Le Droit*

para descubrir el fundamento de la participación metafísica en el amor como *don*²⁹. Una teología y una metafísica del ser como bondad y comunicación fundan una antropología y una ética de la donación del ser personal a través de la caridad y de los dones del amor. Cuando el amor se hace amistad y la donación es recíproca sin dejar de ser gratuita se abre paso la misteriosa *lógica del intercambio*.

3. Del don al intercambio de dones

Dios ama sin ser amado y nosotros amamos porque somos amados. El hombre, siendo amado por Dios, Suma Bondad y Donante original, y recibiendo todo su ser como don de su Amor, tiene la capacidad de corresponder amándole y amando a los demás, comunicándose y comunicando, dándose y dando, ya que el ser se da primero en su amor y por eso en los dones que lo expresan. En cuanto creatura él tiene un ser y una bondad que le han sido donadas a sí mismo, porque ha sido pensado con Sabiduría, querido con Amor y creado con Poder. En cuanto creatura espiritual y por tanto dotado con una voluntad libre y responsable él se posee a sí mismo y puede disponer libremente de sí, para donarse a los demás actualizando su bondad en su amor. De esa manera él corresponde al *don que recibe* por medio del *don que da*, don que siempre se entrega a otro.

Con un lenguaje similar a Tomás y Bruaire la antropología personal y social del Concilio Vaticano II³⁰ dice que “esta semejanza demuestra que el hombre, única creatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en *el don sincero de sí mismo a los demás* (nisi per sincerum sui ipsius donum)” (GS 24c). El hombre, amado “por sí mismo”, al ser imagen de Dios, dotado de una dignidad perso-

de Dieu 74, 82, 95, 101; EE 125, 129, 130, 136, 141, 143, 155), y que dedica un capítulo al Espíritu “en” Dios a través de una especulación trinitaria en la que cita reiteradamente a Tomás y a Hegel (EE 159-193) y en la que nombra el perfecto intercambio intradivino (EE 157, 168, 176, 191). Tampoco el tema es ajeno al diálogo de los dos norteamericanos transcrito por esta *Communio* ya que ambos convierten su discusión filosófica en teológica remontándose a esa Fuente y lo hacen diciendo inspirarse en von Balthasar para quien la receptividad y la donación se dan originalmente en la *vida trinitaria* pensada sobre todo desde una teología del Hijo (III, 84-85; IV, 91).

²⁹ J. Méndez, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la ‘Summa contra gentiles’*, Sudamericana - Universidad Católica de Salta, Buenos Aires, 1990, 217.

³⁰ Las siglas de los documentos conciliares son : GS *Gaudium et spes*; LG *Lumen Gentium*; AG *Ad gentes*.

nal, teniendo carácter de fin y nunca de medio, encuentra su propia plenitud y felicidad como persona cuando ama “desde sí mismo”, libremente, y por ello cuando se entrega “a sí mismo” a los demás. Por eso Juan Pablo II, que ha meditado largamente este pasaje conciliar y que lo comenta en muchas ocasiones, dice que “amar significa *dar y recibir* lo que no se puede comprar ni vender sino sólo *regalar libre y recíprocamente*”³¹.

Subrayamos esas palabras porque allí se nota que la dinámica del amor en el don se profundiza en el *intercambio*, cuya característica es la reciprocidad en la entrega y la recepción de dones. Según Salzano, que incorpora a una teoría del don aportes de la antropología cultural de Mauss y Levi-Strauss y de la lingüística de Benveniste, la raíz indoeuropea **do/da* significa originalmente tanto el dar como el recibir en la *doble dirección* de un movimiento de intercambio en el que la reciprocidad no anula sino que intensifica la gratuidad³². La correspondencia del intercambio requiere tanto la gratitud “por” el don de sí como la disponibilidad “para” el don de sí. Por eso Bruaire encuentra en el ser don propio del espíritu, que lo pone en “deuda” existencial, la raíz ontológica de la obligación ética hacia los demás (EE 60). La lógica del don espiritual y libre conduce a una lógica del intercambio comprendido como un *don mutuo* (EE 61) o *don recíproco* (EE 177) que se “simboliza” (EE 55) en los *múltiples intercambios de dones* entre las personas. Lógica que se enriquece cuando el intercambio asume los rasgos de *benevolencia, comunicación y reciprocidad* que Tomás ve en la amistad y especialmente en el amor de caridad (ST II-II, 23, 1). Entonces el don y el intercambio alcanzan su plenitud en una *lógica de la caridad*.

Pertenecen al espíritu del Concilio el diálogo y el intercambio. Por eso hallamos en su letra que se designan como dones (*dona*) o bienes (*bona*) a los objetos que se intercambian distintos sujetos, individuales o comunitarios, en variados niveles. Así cuando habla del intercambio o *commercium* entre la Iglesia y el mundo (LG 13b, 17; GS 40d, 44b, 58c, AG 11b, 22a); entre los distintos miembros de la Iglesia en sus dimensiones peregrina y celestial (LG 7cf, 37d, 49); entre las muchas iglesias particulares (LG 13c, 23a) y entre las diferentes culturas de los pueblos

³¹ Juan Pablo II, *Carta a las familias*, San Pablo, Buenos Aires, 1994, n. 11a. En los ns. 9, 11, 13 y 14 de esa Carta, el Papa vincula los temas de la entrega personal, la comunión familiar y la civilización del amor.

³² G. Salzano, *Caridad y don*, en *Communio* (española) 16 (1994) 440.

(GS 44b, 54, 56b; AG 9b, 22a). Este lenguaje expresa el intercambio “espiritual” propio de la lógica del don que se da entre personas y entre comunidades, y también el intercambio “eclesial” que realiza el Pueblo de Dios tanto en su interioridad comunitaria (*ad intra*) como en su exterioridad misionera (*ad extra*), como lo explicita una eclesiología dinámica de comunión y misión.

Una lógica del don y del intercambio conlleva *una antropología y una ética* con sus actitudes consecuentes y es la raíz de toda *comunicación de los bienes espirituales, intelectuales, afectivos y materiales*, que es uno de los desafíos que se presentan hoy a la tarea de promover la “comunión” en la Iglesia y en la sociedad. Aquí se señalan sin desarrollar las variadas proyecciones actuales que tiene este tema sea que se lo piense a *nivel secular*, en los distintos intercambios entre las personas, las familias, las sociedades intermedias, los estados, las naciones y las culturas, en un mundo en el que se entrecruzan procesos de globalización y fragmentación, sea que se lo piense a *nivel eclesial*, en los distintos intercambios entre miembros, vocaciones, carismas, institutos, comunidades, pastorales o iglesias particulares, en el seno del Pueblo de Dios universal que se encarna en los distintos pueblos de la tierra. No es posible desplegar aquí una *lógica* que articule todos los significados, principios y niveles de ese *admirable intercambio*³³. Por eso termino indicando algunos elementos comunes y a las distintas formas de intercambio.

La vocación de la persona a la comunión y su capacidad de comunicación se “actualizan” en la recepción y en la donación recíproca de bienes. Esto requiere afirmar *algunos valores y cultivar ciertas actitudes* como la identidad consigo mismo y la distinción con respecto al prójimo, el respeto por la alteridad y la valoración de la diferencia, el reconocimiento del otro en su subjetividad creadora; el diálogo (escuchar-decir) como forma privilegiada de comunicación (recibir-dar); la amistad y el encuentro por la correspondencia en el amor, la reciprocidad como fecundación mutua y enriquecedora, la gratuidad de la benevolencia y la unión de la dilección; el desinterés en buscar más dar que recibir y la sencillez que celebra que “dando se recibe”; la gene-

³³ Desarrollo una lógica del intercambio entre la Iglesia y los pueblos, desde sus fundamentos cristológicos, eclesiológicos y metafísicos, en el cap. XIV de mi tesis, aún no publicada, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Buenos Aires, 1993, 645-693.

rosidad para dar el propio don y la humildad para recibir el don del otro; la pobreza como aceptación y gratitud del don recibido, pasado o presente, y como expectativa y súplica del don futuro que se espera³⁴, la acogida o *accueil* que asume, incorpora y recrea desde sí los dones del otro; el agradecimiento como síntesis de memoria, reconocimiento, júbilo y devolución, la muerte al particularismo excluyente para renacer en una *comunidad católica* que incluya las particularidades; la alegría por la comunión en el bien y el bien de la comunión realizada y expresada en el intercambio de bienes.

La donación funda el intercambio y el intercambio construye comunión en la *solidaridad*. Cuando se recibe el don del otro a tal punto que termina constituyendo el bien de uno mismo y cuando la entrega de sí animada por el amor enriquece al otro en su alteridad, en un clima de reciprocidad que lleva a *compartir un bien común*, allí la donación se transforma en solidaridad. Seibold, quien busca en la lógica de la donación la raíz de la solidaridad social, dice que recién en esa dimensión “la alteridad es reencontrada, pero no ya en las formas de la mera alteridad de ser otro, o en las formas de la diversidad, de la diferencia o de la oposición, sino en las formas de la comunicación y de la comunión en el don mutuo, que es lo más propio de la *alteridad solidaria*”³⁵.

La *Contemplación para alcanzar amor* que corona los Ejercicios ignacianos (ns. 230-237)³⁶ conduce a contemplar todos los dones que Dios nos ha dado —“tanto *bien recibido*”— con el fin de corresponder a su Amor —“para que yo enteramente *reconociendo*, pueda en todo *amar y servir* a su divina majestad” (n. 233)—. Esto tiene como presupuesto entender el amor de amistad en base a la *comunicación* y a la *correspondencia*, ya que “el amor consiste en comunicación de las dos partes (in communi-

³⁴ L. Gera, Sobre el *misterio del pobre* en P. Grelot - L. Gera - A. Dumas, *El pobre*, Heroica, Buenos Aires, 1962, 45-124, especialmente el capítulo “el don y el donante” (96-104). “La actitud espiritual del pobre concluye en hondura y en riqueza interior, más allá de la resignación a estar desposeído. Concluye en la aceptación del don. Vuelta hacia el pasado o el presente ella consiste en la actitud del mendigo: *recibe*. Es la aceptación de lo poseído como don divino... Vuelta hacia el futuro la pobreza es la actitud del mendigo que *espera*. Deseo, expectativa, imploración y, a la vez, confianza. Toda una experiencia de la Providencia de Dios... Pobreza es una actitud expectante frente a Dios. Sentarse a las puertas de su Providencia y esperar en ella mendigando el futuro. Dios es el implorado y lo implorado. *El don y el donante*” (id. 101, 103, 104).

³⁵ Seibold, op. cit., 250.

³⁶ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Patria Grande, Buenos Aires, 1977, 112-114.

catione duorum), es a saber, en dar y comunicar el amante al *amado* lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, *el amado al amante*, de manera que si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riqueza, y así el uno al otro” (n. 231).

Este proceso, que abarca cuatro pasos que van *in crescendo*, puede resumirse en el primer punto del ejercicio (n. 232) que es *contemplar* lo que el amante da al amado por la memoria cordial de los *dones* de Dios y del mismo Dios hecho *Don*: “traer a la memoria los *beneficios rescibidos* (beneficia recepta) de creación, redempción y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto *ha hecho Dios* nuestro Señor por mí y cuánto *me ha comunicado* (mihi communicaverit) de lo que tiene, y conseqüenter el mismo Señor desea *comunicárseme* (communicare se mihi) en cuánto puede según su ordenación divina”. Reconocer lo recibido lleva al amado a *corresponder* al amante amando y ofreciéndose: “Y con esto reflectir, en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia *lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar* (quod ex parte mea debeam illi offerre et dare) a la su divina majestad, es a saber, *todas mis cosas y a mí mismo con ellas* (omnia mea et meipsum), así como quien offresce afféctandose mucho”. La *lógica de esta donación de amor* es sintetizada en la oración *Sume et recipe*: “tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me los distes (de manu tua recepi), *a Vos, Señor, lo devuelvo* (et tibi eadem reddo); todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad, dadme *vuestro amor y gracia* (tuum amorem et gratiam), que ésta me basta” (n. 232).

El mismo movimiento de comunicación amorosa que expresa Ignacio de Loyola también se encuentra en Catalina de Siena, Juan de la Cruz y Teresita de Lisieux. Esta lógica del don de la bondad y del intercambio gratuito de los dones, que los santos nos testimonian con un lenguaje contemplativo y que hemos ido pensando dialogalmente de la mano de Tomás de Aquino y de C. Bruaire es resumida con sencillez evangélica por la exhortación misionera que Jesús nos dirige: “ustedes han *recibido gratuitamente, den también gratuitamente*” (Mt 10,8).