

CLAUDE BRUAIRE

EL DERECHO DE DIOS

La tarea de pensar a Dios

Edición preparada por
JESÚS MARÍA AYUSO DÍEZ

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2018

Presentación y traducción de Jesús María Ayuso Díez

Claude Bruaire, *Le droit de Dieu*, 1974

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2018

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2008-6

Depósito legal: S. 332-2018

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

<i>Presentación</i> , de Jesús María Ayuso Díez	9
---	---

Primera parte

EL JUICIO DEL MUNDO

1. La provocación cristiana	35
2. El Dios vetado	45
3. La revelación dentro de los límites de la moral	55
4. El mito de la edad adulta	67
5. El derecho divino del hombre	77
6. El espíritu fuera de la ley del mundo	89

Segunda parte

EL ABSOLUTO DERECHO DE DIOS

1. Un proceso viciado de forma	103
2. La libertad absoluta de Dios	115
3. La existencia de Dios, su derecho vigente	127
4. ¿Dónde buscar a Dios?	139
5. Lo eterno en la historia	151
6. La lógica de la Iglesia y de la filosofía	163

Tercera parte

PODERES DEL HOMBRE

1. ¿Somos capaces de Dios?	175
2. La lógica de la libertad humana	185
3. ¿Sinsentido de la vida?	197
4. Derecho y razón políticos	207

PRESENTACIÓN

JESÚS MARÍA AYUSO DíEZ

El lector quizá piense, incluso con una cierta displicencia, que más valdría interesarse por el derecho del hombre y dejar a Dios tranquilo. La tesis de este libro es que la suerte del hombre va unida a la del Absoluto, o Dios, cuyas cláusulas suscribe, sépalo o no.

El derecho de Dios (1974) no es un libro edificante, sino un ensayo filosófico en el que el pensador católico francés Claude Bruaire (1932-1986) aborda el asunto metafísico del Absoluto sin esquivar sus aspectos teológicos (o quizá al revés: la cuestión de Dios, sin evitar su dimensión metafísica). Escrito con el brío de un buen manifiesto, ahonda en cuestiones de principio sin ahorrarle al lector los vértigos de la inmersión, especialmente en la segunda parte y en alguno de los capítulos de la tercera; ello no impide en absoluto su lectura fluida.

El lector asistirá en él a un pleito judicial sobre el derecho del Dios cristiano a ser absoluto: acusación y defensa presentarán sus alegatos y sus réplicas, escucharán las sentencias, las recurrirán, apelarán de nuevo, y todo ello lo harán con rigor y sin ningún miramiento. Posiblemente esto haga de él un buen libro para iniciarse en la obra compleja, rigurosa y sugerente de Claude Bruaire, la cual, a pesar de ello y lamentablemente, lleva mucho tiempo relegada a un olvido casi general¹.

1. Si bien hay indicios de que esta situación injusta está empezando a cambiar.

TIPOS DE ABSOLUTO

En *El derecho de Dios*, Bruaire resume lo esencial de *La afirmación de Dios. Ensayo sobre la lógica de la existencia* (1964), su libro primero y fundamental, si bien invierte el orden expositivo de este último: empieza analizando el concepto de Absoluto para, en la tercera parte, abordar la lógica de la existencia humana. Ambos comparten la premisa, ya mencionada, de que la existencia y el pensamiento humanos se van definiendo por la relación que establecen, conscientemente o no, con el Absoluto que dan por supuesto, con el «principio sin principio» que los guía; en suma, una y otro dependen del modo en el que conciben lo Incondicional cuyas condiciones rubrican. De ahí que Claude Bruaire sostenga que la existencia humana no se entiende al margen de cómo defina su relación con Dios: «Todo lo demás es segundo, derivado, consecuencia, aplicación. Por ello, toda filosofía importante se decide ahí, en lo que pone al principio, en lo que admite de lo absoluto. Y así sucede incluso cuando se dice de Dios que es un falso problema, incluso cuando se dice que lo absoluto es impensable, incluso cuando se profesa el relativismo» (DD, 130)². En este sentido, la reflexión sobre lo Absoluto se articula con el debate en torno al «humanismo» a fin de hacer patente la lógica implacable con la que, en la modernidad, opera un Absoluto vacío o muerto: de este «Dios muerto» al «hombre muerto» la consecuencia sería buena: «Dios no existe. El hombre reemplaza a Dios. El hombre no existe. Tres afirmaciones que son una sola» (DD, 89). Para justificar esta tesis, Bruaire llamará al estrado a Ockham, Descartes,

2. En el texto remitiremos a las obras de Bruaire mediante estas siglas seguidas de los correspondientes números de página: AD = *L'affirmation de Dieu*, Seuil, Paris 1964; DD = *El derecho de Dios (Le droit de Dieu)*, Aubier Montaigne, Paris 1974; EE = *L'être et l'esprit*, Paris 1983 (versión cast.: *El ser y el espíritu*, Madrid 1999); EM = *Une éthique pour la médecine*, Paris 1978; H = *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964; PhC = *Philosophie du corps*, Paris 1968; RP = *La raison politique*, Paris 1974.

Spinoza, Kant, Rousseau, Feuerbach, Marx y Nietzsche, cuyos argumentos discutirá ante el tribunal de la razón.

Comienza el libro exponiendo los cargos que, desde su origen, se han presentado contra el cristianismo: ¿con qué derecho pretende esta religión ser la única que ha dicho en su verdad las «cosas de Dios», cuando resulta que su Dios no cumple ninguno de los criterios de calidad para ser un Dios auténticamente divino? A la razón no le cuadran los atributos de este Dios: ¿cómo, en efecto, casar su eternidad con la localización histórica en el mundo de Cristo en persona? ¿Qué inmutabilidad es la de un Dios al que conmueven las miserias humanas y, por ello, insiste en ofrecerle salvación al hombre? ¿Y qué decir de esa trascendencia que tan alegremente se salta para revelarse tal como es, en su esencia determinada —en carne y hueso además— y de manera que el hombre entienda su palabra? ¿De qué perfección divina habla el cristianismo cuando el suyo es un Dios que sufre y muere ejecutado, como un forajido, en la cruz? ¡Y, para colmo, resucita y se hace ver! Con tantas condiciones, tan relacionado, no puede ser un Dios absolutamente divino. Demasiado humano, más parece una copia del hombre, aunque sin sus achaques, eso sí.

A no ser que el concepto de Absoluto con el que la razón elabora esta crítica esté viciado en la base. Como buen discípulo de Gabriel Marcel —a cuyos «viernes filosóficos» en la calle de Tournon asistió de joven y a quien solía mencionar en sus cursos universitarios—, Bruaire veía en el espíritu de abstracción un enemigo de la verdad y de la vida³. Por ello,

3. Escribía Marcel: «¿Nos equivocaríamos si dijéramos que el espíritu de abstracción puede ser considerado en ciertos aspectos como una transposición del imperialismo al mundo mental? (...) En el momento en el que concedemos arbitrariamente la preeminencia a una categoría aislada de todas las demás, estamos siendo víctimas del espíritu de abstracción. (...) Nuestro mundo actual (...) es un mundo en el que las abstracciones toman cuerpo sin dejar de ser abstracciones (...) se materializan sin encarnarse. (...) Abstracciones realizadas, como esta [las masas], se hallan en alguna medida predispuestas a la guerra» (*Les hommes contre l'humain*, Paris 1951, 116 y 118; versión cast.: *Los hombres contra lo humano*, Madrid 2001, 118 y 120-121).

contra el dictamen de la «mera» razón enarbolará la hegeliana razón especulativa, cuya lógica regiría las relaciones internas del Absoluto trinitario, o Dios cristiano, según Hegel, tal como el propio Bruaire lo interpreta⁴.

En este sentido, de lo que adolece el Absoluto que la razón moderna esgrime es de indeterminación: su presunta absolutidad la logra a costa de no ser nada. Se confunde con la Identidad abstracta, inalterable por vacía, cuya pretendida trascendencia sería más bien la indiferencia propia de lo Totalmente-Otro, ajeno a todo (como el Dios del nominalismo medieval o el Uno neoplatónico). Sobre él no cabe sino una teología negativa, puesto que no hay nada que conocer en él ni que decir positivamente de él. Este Absoluto —que es o todo o nada— no consiente relaciones; si acaso, la fusión en la que el hombre queda disuelto o engullido; abolido, en suma. Y esto sucede incluso cuando, a falta de un Dios determinado que desear, el propio hombre desea ser Dios: «Desde el momento en el que el ideal [lo Absoluto] se define por la ausencia completa de determinación, lo que en el impulso natural del deseo se hacía sentir como una carencia (...) pasa a mostrarse como una *demasía*, como una degradación por conquista» (AD, 195). Y, en consecuencia, este hombre

4. «*Religión absoluta y lógica absoluta son, en sí, idénticas*, manifestando la una a Dios y formulando la otra esta manifestación en el discurso filosófico, que es, indistintamente, el asiento del discurso teológico. (...) Cuando Dios viene al mundo para decirse, cuando nosotros recogemos ese decir en nuestro verbo, *es idénticamente Dios conociéndose en nosotros y Dios conocido por nosotros*. La certeza aquí es igual a la verdad y nuestro logos está libre de subjetividad» (H, 17 y 78). Por esta razón, a pesar de cuanto ha tomado prestado de Hegel, Bruaire acabará reprochándole su pretensión de deshacer, en su *Lógica*, el misterio de Dios: «El cristiano puede y debe esforzarse para aclarar, para sistematizar el dato revelado. Aun así, sabe que Dios se des-vela velándose, que ninguna explicación logrará reabsorber el misterio que subsiste en el secreto de la vida divina. Para Hegel, en cambio, Dios se des-vela totalmente y su misterio queda disipado por esta revelación completa. No es solo que el discurso sobre Dios sea una transposición de la palabra de Dios dirigida al hombre; es que llega a ajustarse exactamente al Verbo que Dios expresa eternamente a sí mismo, en sí mismo, y que se constituye por la perfecta reflexión de su ser absoluto» (H, 180).

que desea ser Dios se verá empujado a aniquilarse, pues su ir madurando o determinándose será, en realidad, un alejamiento progresivo del Absoluto abstracto con el que anhela identificarse. Bien están las precauciones para evitar baremar lo Absoluto según la medida humana; con tal fin, hay que transitar por la *via negativa*: Dios *no* es sensible, *no* es temporal... Pero cuando esta vía se erige en punto de llegada, en discurso definitivo sobre Dios, se está en realidad haciendo la apología de lo Absoluto vacío e indeterminado, esto es, del ateísmo: «Por tanto –y aquí expresa Bruaire una de las tesis a las que más apego tuvo siempre–, hay que levantar acta de la teología negativa, otorgarle su estatuto exacto (...). La teología negativa es negación de toda teología. Su verdad es el ateísmo» (DD, 52). Algo inevitable cuando en la base del razonamiento ponemos un Absoluto informe, mudo y ajeno, en sí mismo incapaz de relación.

Si el análisis racionalista ve en el Dios cristiano una superchería esclavizadora, un delirio alienante o un aliado para fomentar las buenas costumbres, quizá se deba a que le esté poniendo un traje que lo encorseta, privándolo así de su derecho a ser Dios: el Dios conforme a la divinidad definida con los indicadores de calidad estipulados por la «mera» razón no pasaría, así, de ser un ídolo de esta. Frente a él, la tarea es pensar a Dios conforme a los criterios del propio Dios, que él mismo reveló de sí y que el cristianismo dice custodiar: es la labor que se emprende en la segunda parte del libro titulada «El absoluto derecho de Dios», título que –creemos– habría que leer como: a) «El Absoluto, derecho de Dios» y b) «El derecho absoluto de Dios»⁵. Ciertamente que la cristiana es una religión particular y, en este sentido, quizá no merecería mayores contemplaciones, pero sus pretensiones de universalidad bastan para que el filósofo exija legítimamente

5. De hecho, *La tarea de pensar a Dios* fue el título con el que este libro se publicó en Alemania un año antes que en Francia: *Die Aufgabe, Gott zu denken*, Freiburg 1973. Por eso aparece como subtítulo en esta edición.

someterla a juicio y para que ella esté obligada a aceptarlo. En caso contrario, con todas las de la ley, sería condenada, por incomparecencia, al archivo de los desatinos de la humanidad. Bruaire entiende, en cambio, que la religión cristiana es rica suscitadora de cuestiones filosóficas, si bien ello no implica que en el proceso judicial se acepten como verdaderos los asertos evangélicos. Significa que las razones que los sustentan serán oídas, dispuestos incluso a dejarse interpelar por ellos: para no salirse de la filosofía, no es preciso hacerle oídos sordos al dogma; basta tomarlo «como revelador, y no como revelado» (DD, 119).

Como puede apreciarse, *El derecho de Dios* no es únicamente el juicio al Dios cristiano. En la presentación de las acusaciones queda también expuesta la parte acusadora, y Bruaire, en su papel de abogado defensor, tendrá que hacer gala de capacidad persuasiva para darle la vuelta al proceso y poner en tela de juicio el Absoluto en cuyo nombre la razón se ha constituido parte acusadora del cristianismo. Con toda intención, se refiere a ella con la etiqueta de «mera» razón, aludiendo así claramente al intento kantiano de recluir la religión entre sus límites; su objetivo es poner en evidencia su presunta universalidad, ni tan carente de presupuestos ni, por tanto, tan universal y emancipadora como pretende. Esta pretendida ausencia de presupuestos difícilmente puede «disimular la arbitrariedad de una negación de la metafísica en la que anida una metafísica negativa» (DD, 130). Aunque sea habitual entender que la ciencia moderna fue la que expulsó del ámbito racional al discurso sobre Dios, en realidad se debió a algo más básico o de principio: a una determinada concepción del Absoluto (una metafísica negativa) que, en realidad, constituye una «revocación del sentido» (negación de la metafísica) y que cabe condensar en las dos fórmulas siguientes: a) el Absoluto no es nada en sí y, por tanto, nada cabe conocer ni decir de él, y b) el concepto carece de capacidad para alcanzar por sí mismo la verdad; si quiere caminar con seguri-

dad, necesita apoyarse en la experiencia científica; sin esta, el pensamiento vaga desnortado –o pensar carece de sentido–. Es, pues, en esta decisión metafísica –sobre el Absoluto y su falta de inteligibilidad– donde se asientan el prestigio de las ciencias y el de la teología negativa, a costa, en ambos casos, del «derecho de la filosofía». Hasta el punto de que Bruaire localiza «la auténtica clave interpretativa de toda la *Crítica [de la razón pura]*» (DD, 130) en el intento de refutar el llamado «argumento ontológico», con el que, como recordará el lector, Anselmo de Canterbury pretendía, en el siglo XI, demostrar la existencia de Dios a partir de su concepto, y del que, con más o menos adaptaciones, tantos otros después de él se sirvieron (Descartes, Leibniz, Hegel...)⁶. Todo ello subyace a la manera moderna de salvaguardar la utilidad de la religión cristiana y, al mismo tiempo, negarle cualquier atisbo de verdad, manera que pasó a ser nuestra forma común de percibirla.

Ahora bien, ¿y si, en contra de esta percepción común, el cristianismo no fuera una huida, ni una insensatez, ni una engrasada maquinaria de educación y doma, sino que albergara

6. En EE, a propósito también de la prueba ontológica como blanco del proyecto kantiano, Bruaire denuncia la «petición de principio» que encierra la tesis de que «no podemos tener esa intuición [intelectual, del nóumeno], porque no hay más que intuición sensible»: «En efecto, que no haya intuición intelectual posible significa muy exactamente que la idea de cuanto es irrelativo a nuestra naturaleza, a nuestra sensibilidad, a nuestro cuerpo, no ofrece sentido inteligible alguno a la inteligencia y, por ende, que no hay concepto puro del espíritu, que no existe la idea de lo absoluto del espíritu» (EE, 93; versión cast.: 110, modificada). Líneas después vuelve a subrayar que, sin la naturaleza *espiritual* del Absoluto, este es impensable, e inteligible e incapaz de manifestación: «Ella [la filosofía kantiana] ilustra de maravilla cuán imposible es, para quien rechaza que el absoluto sea espíritu, hallar una mediación especulativa. El absoluto sólo es inteligible si es expresable, si se da para ser pensado. Pero no es dado para pensarlo si, de suyo, se le declara incapaz de expresarse: el absoluto es impensable por no poder ser *su propia expresión*, su propia manifestación. Pura negatividad, privado de expresión, de expansión, de posibilidad efusiva, el absoluto está privado de vida, *exento del ritmo espiritual*. Revocar el nóumeno es verdaderamente lo mismo que afirmar la endeblez infinita de un Dios impotente para manifestarse, incapaz de reflexividad en el saber de sí y, por ello, de expresividad, de positividad, de manifestación ideal de su ser: sin ser de espíritu, no hay ser inteligible que valga, no hay concepto de lo absoluto, de lo divino» (EE, 93-94, subrayado del autor; versión cast.: 111, modificada).

una concepción racional, plenamente racional incluso, de lo Absoluto? Bruaire entiende, en la estela de Hegel y Schelling –a quienes llamará al estrado en su ayuda–, que la razón puede aprender mucho de la doctrina trinitaria sobre el Absoluto, sobre un Absoluto que, esta vez sí, soporta la relación porque, en sí mismo, es relación. Dotado de Palabra, capaz de revelarse y de entrar en la historia, plantea serios retos a la razón que quiere pensarlo. ¿Cómo hacer para que, al entrar en relación con el hombre, no pierda Dios su carácter absoluto, para que no pierda su trascendencia o alteridad? Solo –responde Bruaire– concibiéndolo como Libertad absoluta, en modo alguno condicionada como lo está la nuestra. Esto significa pensarla como la articulación de dos aspectos que la libertad humana no alcanza a conciliar: su independencia y su realización efectiva.

Para el hombre, ser absolutamente independiente significa desengancharse de sus condiciones (corporales, familiares, históricas...), perderse, al fin y al cabo, en la abstracción. En cambio, que la libertad se realice exige de ella eficacia, algo imposible sin contar con los elementos que definen su situación, es decir, sin sacrificar su angelical independencia saliendo de su insular torre de marfil. El concepto de *auto-determinación* sería el único capaz de conciliar ambos aspectos. En él, tal como nos enseña la política, se recogen la ausencia de injerencia externa (independencia) y la espontaneidad auto-creativa (realización de sí), si bien, en el caso del Absoluto, debería producirse sin las hipotecas que arrastra cualquier comunidad humana. La libertad, por tanto, solo puede ser absoluta si es ella misma la que se da su ser, sin un dato previo, sin presuponer nada: ni una naturaleza ni una historia ni una racionalidad que la condicionen. Pensarla de este modo exige romperle el espinazo a la irreversibilidad temporal, esto es, cambiar la imagen habitual del tiempo como línea recta y sustituirla, como sugiere Hegel, por la circunferencia, en la que cualquier punto es a la vez inicio y final, haciendo así

«corresponder rigurosamente el efecto de un acto con su principio, su comienzo», entendiendo que «lo que es puesto es, idénticamente, lo que es presupuesto» (DD, 119) sin dejar en reserva «una potencia que no pase al acto» (DD, 119), pues esto limitaría el acto auto-creador. Este volver sobre sí con un ajuste perfecto significa que la Libertad absoluta es reflexión, pero no sobre un sí-mismo previo, como acabamos de indicar, sino Reflexión constitutiva de sí en el gesto mismo de romper con la indefinición. En esta Reflexión, el acto auto-creador se expresa a sí mismo: la Libertad absoluta es, en sí misma, Verbo o Palabra con la que se hace oír.

Así entendido, el Absoluto sería compatible con la determinación siempre y cuando esta no le fuera impuesta desde fuera –por ejemplo, desde la «mera» razón–, sino que naciera del libérrimo acto de auto-creación del Principio, acto de auto-determinación que es de auto-afirmación y, a la par, de auto-expresión: «Dios no es Dios si no es totalmente libre. No es absolutamente libre si no es positivamente, de uno a otro extremo, absolutamente, una manera de ser que él se da, en la que él se da liberándose de la indeterminación que constituiría su derrota ante la nada. Y Dios no es auto-afirmación, auto-determinación, si no es Expresión de sí, Verbo en el que se aparece a sí mismo, Palabra en la que pronuncia su ser» (DD, 121). Para que su absolutidad no se vea comprometida al revelarse al hombre, basta, pues, con que lo decida absolutamente, con que su acto sea absolutamente libre, pura iniciativa suya. Bruaire entiende que estas consideraciones permiten cancelar los vetos que la «mera» razón oponía al Dios cristiano, haciendo posible así concebir un Dios que no deja de ser absoluto por entrar en relación con el hombre y el mundo.

Esto no significa haber demostrado ni su existencia ni tampoco siquiera que su encarnación sea posible; únicamente, que otro Absoluto es concebible, que es posible un Absoluto cuya trascendencia no quede amenazada por el hecho de hacerse