

## La solución de John A. T. Robinson al problema de Dios del hombre actual

El libro del obispo anglicano de Woolwich *Honest to God* ha conocido un éxito sin precedentes en la literatura teológica inglesa y ha suscitado una inmensa discusión, no sólo en Inglaterra, sino también en otros países; pero es prácticamente desconocido en España y por esa razón escribo estas líneas<sup>1</sup>.

John A. T. Robinson no es original, ni pretende serlo. Cita abundantemente otros autores que le han servido de guía en este problema. Pero el éxito de su libro indica que responde a un problema real. La gente se preocupa del problema de Dios más de lo que el mismo obispo se podía imaginar. Una hábil campaña de Prensa, de radio y de televisión ha contribuído sin duda a incrementar el

---

<sup>1</sup> JOHN A. T. ROBINSON, obispo de Woolwich, en el sur de Londres. Procede de Cambridge y ha publicado, desde 1950, una serie de estudios exegéticos. El libro *Honest to God* fue publicado por SCM Press, como Paperback, en marzo de 1963, y ese mismo mes llegó a la cuarta edición. Ha superado los 400.000 ejemplares de venta. Ha sido traducido al alemán con el título: *Gott ist anders* por la Chr. Kaiser Verlag, München 1963, y al francés con el tendencioso título de *Dieu sans Dieu* por «Nouvelles Editions Latines», París 1964. Ha sido traducido también a otros idiomas, pero no conozco ninguna edición en español. Cito la décima edición inglesa (mayo 1964). El debate que suscitó la aparición del libro fue recogido en otro «paperback» de SCM Press, con el título *The Honest to God Debate*, London 1963. Entre los artículos que han contestado a la obra de Robinson se pueden hacer destacar por parte católica: E. SCHILLEBEECKX, *Evangelische zuiverheid en menselijke waarachtigheid*: «Tijdschrift voor Theologie» 3 (1963) 283-326 (recogido posteriormente en un pequeño volumen editado por Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1964, con el título: *Personale Begegnung mit Gott*. En la misma Editorial se ha publicado recientemente otro libro del mismo autor con el título *Neues Glaubensverständnis* (Honest to Robinson). Por parte protestante son interesantes los artículos publicados por R. BULTMANN, primero en «Die Zeit» (recogido en *Honest to God Debate*) y posteriormente otro artículo más largo: *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*: «Zeit. Schr. Theol. Kirch.» 60 (1963), 335-348.

número de lectores (títulos como los que aparecieron en la Prensa con motivo del libro: «Our Image of God must go», «God is not a daddy in the sky», «Bishops without God», etc., tenían naturalmente que despertar el interés de un público tan acostumbrado al sensacionalismo). La desenvoltura y la imprecisión misma en el planteamiento y en la solución del problema contribuyen a hacer el libro al mismo tiempo interesante, excitante e irritante. Finalmente, el que un obispo confiese que hay cuestiones fundamentales a las que no sabe dar una respuesta firme es, sin duda, un caso inólito dentro de la iglesia de Inglaterra.

Si nos ceñimos estrictamente al problema de Dios y prescindimos de otros problemas tocados por el autor (el problema de la nueva moral, de la Cristología, de las repercusiones en la vida de la iglesia), el libro se puede dividir en tres partes:

1. La idea de Dios que el mundo actual no puede admitir.
2. La idea de Dios que tenemos que dar a ese mundo si queremos que vuelva a ser creyente.
3. El camino para llegar de nuevo a Dios.

#### 1. *La idea de Dios que el mundo actual no puede admitir*

El mundo cristiano ha admitido con facilidad y sin crisis especial que el mundo no está dividido en tres zonas, como pensaba el hombre antiguo, y por tanto que Dios no está «allá arriba». Aunque continúe usando esta terminología, ella no implica en realidad un problema especial, porque todo el mundo sabe que no hay que tomarla literalmente.

Pero a la idea de Dios «allá arriba» sucede la de Dios «fuera del mundo» (*out there*), sea en un sentido crudamente local, como parecen creer algunos (la refutación de la existencia de Dios por los cosmonautas rusos implicaría esta idea de Dios); sea de un modo espiritual o metafísico. Este segundo problema es naturalmente mucho más agudo y Robinson ha visto claro: El suprimir la idea de un ser o de un super-ser «fuera del mundo» parece a la mayoría suprimir simplemente la idea de Dios. Para la manera ordinaria de pensar es teísta el que admite la existencia de un ser supremo y separado («supreme and separate Being»), y es ateo el que no cree en él (*Honest to God*, p. 17).

Estas afirmaciones son aún imprecisas, pues en realidad el verdadero problema: la trascendencia metafísica y no meramente su proyección espacial, no está tocado. Los capítulos que siguen van a precisar más la idea de ese Dios que el mundo moderno no puede admitir, para ver si realmente es idéntico con el Dios que defiende el cristianismo y, por tanto, si el cristianismo está condenado a

desaparecer con una visión del mundo que ha dejado de tener vigencia para el hombre de hoy.

Para determinar esta idea de Dios inaceptable al hombre de hoy (aunque naturalmente hay muchos hombres hoy que no son hombres de hoy y a los que el problema no se presenta. A éstos no quisiera inquietar Robinson), la reduce a tres aspectos: el hombre de hoy no puede admitir el Dios del mito, de la religión y del super-naturalismo. La exposición de estos tres aspectos constituye la parte negativa o, si se quiere, destructiva del libro. A esta parte tiene que seguir una parte constructiva: un Dios que no pertenezca a ninguna de estas categorías es en realidad el Dios del cristianismo y por tanto el cristianismo no tiene que perecer con la ruina de estos esquemas mentales.

Las tres características de la idea de Dios pasadas de moda están tomadas de tres teólogos alemanes: el problema del super-naturalismo está planteado por P. Tillich, el de lo religioso por D. Bonhoeffer y el del mito, como es sabido, por R. Buttmann.

*Super-naturalismo.*—Es el problema que trata en primer lugar refiriéndose expresamente a P. Tillich<sup>2</sup>. ¿Cuál es el Dios del super-naturalismo? En primer lugar es el Dios de las pruebas de la existencia de Dios. Un Dios cuya existencia tiene que ser probada es un ser, un ser más—no simplemente «el ser»—que puede existir o no (p. 29). Una tal entidad, aun suponiendo que su existencia se pudiera probar fuera de dudas, no sería Dios. Sería una pieza más de la existencia que podría no haber existido.

Paul Tillich ha hablado con frecuencia en su primer volumen de teología sistemática del super-naturalismo, pero no lo ha definido nunca. Sólo al principio del segundo volumen, publicado siete años después del primero, en un resumen y una formulación nueva de algunos problemas planteados por el primer volumen, nos da una definición de lo que entiende por super-naturalismo: «Este concepto de Dios separa a Dios como un ser (Seiend)—como el Ser más elevado—de todos los demás seres, junto a los cuales y sobre los cuales existe. Como tal ha creado el Universo en un determinado momento (hace cinco mil años o cinco mil millones de años), lo rige según un plan determinado, lo conduce a un fin, interviene en su curso regular para quebrantar la resistencia de los hombres y conseguir la finalidad de Dios, que será finalmente alcanzada por una catástrofe final. En este marco tiene que ser considerado el drama divino-humano. Ciertamente es esta descripción una forma

<sup>2</sup> PAUL TILlich, nacido el 20 de agosto de 1886 en Starzeddel (Krs. Guben), emigra a los Estados Unidos en 1933 y desde 1955 es profesor en Harvard Divinity School, Cambridge (Mass.). Su *Systematic Theology* (3 vols.) la cito por la edición alemana: *Systematische Theologie*, vol. I<sup>2</sup> y II (Evang. Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1956 y 1958).

primitiva del supranaturalismo, pero determina la vida religiosa y sus símbolos mucho más que su forma más sublime»<sup>3</sup>.

Quizá con más claridad aún lo describe en otro texto anterior, citando esta vez por Robinson: «Un ser junto a otros seres y como tal una parte de la realidad total. Es ciertamente considerado como la parte más importante, pero siempre una parte y por consiguiente como sometido a la estructura de la totalidad. Es considerado como un Ego (*self*) que tiene un universo, como un Yo que se relaciona a un Tu, como una causa que está separada de su efecto, como algo que tiene un espacio definido y un tiempo infinito. En definitiva, es un ser, no el Ser-mismo (*Being-itself*)»<sup>4</sup>.

La expresión extrema de esta manera de pensar es, sin duda, el deísmo, pero Robinson se pregunta si esta manera de concebir a Dios no está de tal manera ligada con nuestra fe en Dios, que prescindir de ella sería literalmente prescindir de Dios.

Esta idea de Dios ha sido combatida, sobre todo, por el naturalismo, para el que la hipótesis «Dios» no es necesaria para la explicación del mundo. Esta manera de pensar identifica a Dios con el Universo. Dios es para ella el nombre que se da al poder y al sentido de la realidad. Naturalmente no es idéntico con la realidad de todas las cosas, sino que se entiende como el símbolo de la unidad, la armonía y el poder del ser. Es el centro dinámico y creador de la realidad. Dios es la *natura naturans*, la naturaleza creadora y el fundamento creador de todo lo natural. En el naturalismo moderno ha perdido prácticamente todo su contenido religioso, sobre todo en los científicos que se dedican a filosofar y que entienden la naturaleza en el sentido de un materialismo mecanicista.

El Dios que cree combatir este naturalismo es ciertamente el Dios cristiano, pero el que combate de hecho es el Dios del super-naturalismo. El problema es, por tanto: no hasta qué punto tiene razón el naturalismo en combatir el Dios del super-naturalismo—Robinson da por supuesto que tiene toda la razón al combatirlo—, sino hasta qué punto se identifica el Dios del super-naturalismo con el Dios del cristianismo (*Honest to God*, p. 32).

El presupuesto latente en el pensamiento de Robinson—y precisamente por latente indiscutible—es el de la homogeneidad del conocimiento, de todo conocimiento, con el conocimiento científico. Sólo éste es válido. Pero éste sólo puede tratar de los fenómenos y de sus relaciones; por tanto, el Dios al que se llegara por una prueba así sería, en definitiva, un fenómeno más, una parte del universo y además inútil, pues las razones que se traen para probar su existencia son falsas. El Dios de las pruebas de la existencia de Dios no puede

<sup>3</sup> *Systematische Theologie*, II, p. 12.

<sup>4</sup> *The courage to be* (1952) p. 175, citado por ROBINSON, p. 30.

ser, en esta hipótesis, más que un fragmento del universo y eso, naturalmente, no es Dios.

Naturalmente no es ese tampoco el Dios de las pruebas de la existencia de Dios, pero sí puede ser de hecho el Dios de muchos. El mero hecho de que los argumentos contra la existencia de Dios de los cosmonautas rusos, tan ingenuos, hayan podido hacer impacto en algunos, es un indicio de que esta idea de Dios no es meramente una posibilidad, sino una realidad, aun en su cruda expresión espacial, y en este sentido el alegato de Robinson nos tendría que servir de voz de alarma para examinar sinceramente cuál es en realidad la fe del pueblo, es decir, hasta qué punto una determinada proyección de la idea de Dios, necesariamente insuficiente, ha podido absolutizarse hasta convertirse en un ídolo.

*El Dios de la religión.*—El segundo problema que plantea Robinson es aún más impreciso por la indeterminación que tiene el problema en el autor mismo al que sigue: D. Bonhoeffer<sup>5</sup>. La obra que le ha dado más fama en la posteridad ha sido la colección de cartas escritas desde la cárcel y reunidas en un volumen por su amigo E. Bethge, con el título: *Widerstand und Ergebung* (Resistencia y capitulación). En este libro se encuentra una docena de páginas donde expone a su amigo las ideas que le preocupaban sobre la situación del mundo actual, no precisamente el mundo de la guerra, sino el mundo en general, el mundo de la cultura actual, llegado a su mayor edad. En estas cartas, en las que sólo apunta soluciones y problemas, sin entrar en detalles, sin precisar su pensamiento, que esperaba poder precisar un día de palabra, es precisamente donde se encuentra la idea de que es preciso liberar al cristianismo de su presupuesto religioso, con el que ha contado hasta hoy, pero con el que no podrá contar en adelante. Nada nos dice de qué entiende por religión, ni cómo tenemos que imaginarnos el cristianismo a-religioso. Estas son, sin embargo, las páginas que ha utilizado ampliamente Robinson para determinar la otra parte de su estudio del aspecto negativo de la idea de Dios: el Dios de la religión tampoco es aceptable al hombre moderno. Pero, ¿quién es ese Dios de la religión? Voy a in-

<sup>5</sup> D. BONHOEFFER nace en Breslau en 1906. Estudia teología en Berlín con: A. von Harnack y R. Seeberg. En 1930 publica su primer libro sobre sociología religiosa, con el título: *Sanctorum Communio*, posteriormente publica *Akt und Sein, Nachfolge*, etc. Nombrado director de un Predigerseminar der Bekennenden Kirche, en Kinkenwald, que es clausurado posteriormente por los nazis. Se le prohíbe enseñar en 1936 y poco después se le prohíbe también escribir. Invitado por R. Niebuhr, tiene un ciclo de conferencias en los Estados Unidos, pero vuelve a su patria poco antes de comenzar la guerra. Es encarcelado en 1943 y ejecutado junto con otros miembros de la resistencia, entre ellos el almirante Canaris, el 9 de abril de 1945. Para su obra *Widerstand und Ergebung* utilizó la edición Siebenstern-Taschenbuch, München 1965.

tentar definirlo a partir del mismo Bonhoeffer, que, a pesar de su brevedad, da más claridad, según creo, que el mismo Robinson sobre este tema. Tiene además la ventaja de una fe profunda que se trasparenta en toda su correspondencia y una sincera vida de oración, que no aparece, al menos de un modo tan claro, en la obra de Robinson.

Para determinar qué es lo que Bonhoeffer entiende por religión hay que empezar por excluir lo que ciertamente no entiende. Ciertamente no se refiere a esa perenne estructura del hombre a la que se refieren los fenomenólogos de la religión, como Max Scheler: «Puesto que el acto religioso es una dote esencial del alma espiritual humana, no se puede poner en duda si se realiza o no por algún hombre. La única cuestión que se puede suscitar es si encuentra su objeto adecuado, su correlativo ideológico, al que pertenece esencialmente, o por el contrario se dirige a un objeto que considera santo y divino, lo afirma como valor absoluto, lo que contradice a su esencia, pues pertenece a la esfera de los bienes finitos, contingentes. La ley esencial es: Todo espíritu finito cree en Dios o en un ídolo»<sup>6</sup>.

Es claro que si para Bonhoeffer el *a priori* religioso puede faltar y de hecho falta en el hombre actual, es porque refiere lo religioso a elementos conscientes en el hombre y no a estructuras antropológicas esenciales. Por la misma razón podemos decir que tampoco sigue a K. Barth en su teoría de lo religioso. Para éste la religión, aunque sea idolatría (toda religión es idolatría porque es obra del hombre que busca en ella su consuelo y su «dios»), es una expresión necesaria del espíritu humano y como tal no puede faltar. De hecho se da lo mismo en la mística que en el ateísmo. Para Barth, por tanto, la religión pertenece a la estructura esencial del hombre. Se puede comprimir y expulsar de la conciencia, pero no se puede destruir ni hacer ineficaz<sup>7</sup>.

Para Bonhoeffer, en cambio, la religión ha sido *hasta ahora* el punto de apoyo sobre el que se ha asentado el cristianismo, o mejor la predicación del cristianismo. Era el fundamento común que el cristiano encontraba en el no-cristiano para poder establecerlo como punto de arranque de una ulterior discusión. San Pablo podía dirigirse a los gentiles de Atenas con las palabras: «vco que sois un

<sup>6</sup> *Vom Ewigen im Menschen* (=Gesamelte Werke 5) Bern 1954, p. 261.

<sup>7</sup> Sobre el concepto de religión en Bonhoeffer se pueden ver: D. MÜLLER, *Das Bonhoeffers Prinzip der weltlichen Interpretation und Verkündigung des Evangeliums*: «Theol. Lit. Z.» 86 (1961) 721-744; H. THIELICKE, *Das Ende der Religion*: id. 81 (1956) 307-326; G. EBELING, *Die «nicht-religiöse» Interpretation biblischer Begriffe*: «Z. Th. K.» 52 (1955) 296-360; C. GREEN, *Bonhoeffer's concept of religion*: «Union Seminary Quarterly Review» 19 (1963) 11-21. En esta misma problemática se mueve el libro de PAUL M. VAN BUREN, *The saecular meaning of the Gospel* (London 1963), que no he podido utilizar.

pueblo extremadamente religioso». Hoy no podríamos dirigirnos con esos términos a hombres de Londres o de París. Falta este punto común de referencia y, por consiguiente, este punto de apoyo para la predicación y la apologética cristiana.

El camino de la religión para llegar a Dios lo describe Bonhoeffer en dos etapas:

a) El hombre busca una explicación de los hechos de la naturaleza que no entiende y como explicación de estos hechos admite a Dios. Estos hechos ininteligibles se van reduciendo cada vez más, porque cada vez la ciencia encuentra más explicaciones a las cosas. Por tanto, «el Dios de la explicación» encuentra cada vez menos sitio entre los hombres. Se busca todavía en situaciones límites: el dolor, la muerte, la guerra. Pero, se pregunta Bonhoeffer, ¿no tratamos con esto de buscar temerosamente un sitio para Dios? De hecho la guerra que estaba viviendo no despertaba una reacción religiosa especial. Y hemos visto también que la muerte misma de los ateos no siempre es terrible y llena de fantasmas. André Gide murió tranquilamente y no podemos hacer con él la apologética que un día nos hicieron, por ejemplo, con la muerte de Voltaire.

b) En vista de esta situación nos refugiamos, según Bonhoeffer seguido en esto por Robinson, en busca de un punto de apoyo, en el rincón oscuro de las debilidades y de las indigencias íntimas, personales, como último reducto, y nos aprovechamos de ellas para predicar a Dios: la angustia y el pecado. Pero es posible que el hombre encuentre, dice Bonhoeffer, también una respuesta a estos problemas sin la *hipótesis Dios*. En este caso no podríamos seguir poniendo al cristianismo como la única respuesta a estos problemas (piénsese en el libro de Hesnard: *Moral sin pecado*). Angustia vital, añade Bonhoeffer, la sienten hoy solamente las víctimas de los existencialistas y de los sicoterapeutas, pero éstas son solamente unos cuantos intelectuales degenerados y no el hombre de la calle, que no tiene tiempo de sentirse angustiado vitalmente. Por otra parte al mismo autor le parece poco honrado que el predicador evangélico se aproveche precisamente de estas situaciones para predicar a Dios<sup>8</sup>.

La consecuencia es doble: En primer lugar el Dios de la reli-

<sup>8</sup> Me inclinaria a pensar que en Bonhoeffer, además de otros motivos, hay también una reacción contra la dialéctica luterana de la Ley y el Evangelio. El mismo nota cómo en el Evangelio muchos de los que vienen a Jesús no vienen de un abismo de pecado y desesperación, sino simplemente atraídos por él (los pastores, los magos, los apóstoles mismos) (*Widerstand...*, p. 180 s.). Por eso para él la idea de Dios no debe ligarse a estas situaciones límites (pecado, angustia, etc.), sino que debe colocarse en medio de la vida misma. Una nota más, interesante también para precisar el concepto de lo religioso en Bonhoeffer, es que la diferencia del Cristianismo con las otras religiones es que las otras religiones proponen a Dios como remedio para las limitaciones y necesidades del hombre, mientras que el Cristianismo a lo que nos

gión, en el sentido explicado, es un *Deus ex machina*, que viene a solucionar los problemas cuando el entendimiento, a veces simplemente por pereza, no alcanza a más, o cuando faltan las fuerzas humanas. A medida que el entendimiento humano va conquistando más terreno y encontrando más soluciones y las fuerzas humanas van superando más dificultades, va quedando menos sitio para Dios en el universo. Es el dios que Bonhoeffer llama: *Lückenbüßer* (Tapahuecos). En segundo lugar, por tanto, el cristianismo para sobrevivir tiene que buscar otro punto de apoyo en el hombre de hoy.

Los problemas que plantea este punto de vista son también dos:

a) Cuál es el Dios que tiene que sustituir al *Deus ex machina*, que es inaceptable para el hombre moderno.

b) Cuál es el camino para llegar a ese Dios, supuesto que hay que excluir el camino de lo religioso.

De estos dos problemas Robinson buscará la solución al primero en P. Tillich, al segundo en Bonhoeffer.

Prescindo del problema del «mito» porque Robinson lo trata de un modo superficial y es, por una parte, más conocido y, por otra, más complicado de lo que se podría resumir en unas pocas páginas. Por otra parte, los autores que dan una solución positiva a Robinson son los dos nombrados.

Antes de terminar esta parte negativa quiero decir dos palabras sobre el problema de la trascendencia y el hombre moderno, como hace el mismo Robinson. Este resume la creencia en Dios del hombre sencillo con unas palabras de Julián Huxley: (la humanidad en general y el hombre religioso en particular está acostumbrada a pensar en Dios generalmente) «como en un ser externo, personal, espiritual» (*Honest to God*, p. 40). Cree que la reacción de John Wren-Lewis contra esta representación (o proyección freudiana) es exagerada y condena una larga tradición en la Iglesia y la fe de mucha gente sencilla que no ha encontrado dificultad en aceptar esta noción de Dios. Robinson no quisiera que este pueblo sencillo fuera perturbado por esta revolución que él se ve obligado a realizar a pesar suyo. Sin embargo, como esta idea de Dios es ciertamente el mayor obstáculo para el hombre secularizado de hoy, hay que buscar con sinceridad si está de tal modo ligada al cristianismo que éste tiene que caer con ella, o por el contrario, es sólo una estructura mental contingente.

La solución no puede estar, esto lo ve el mismo Robinson, en

---

llama es a participar de los sufrimientos del mismo Dios. De este modo la caridad (ágape) aun para con Dios tendría siempre el carácter de dar más que de recibir. No hace falta decir que se puede dar porque hemos ya recibido y la caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo.



sustituir una divinidad trascendente por una inmanente, sino en hacer aceptable al hombre moderno la trascendencia, desposeyéndola de ese ropaje contingente que se la hace insoportable. (*Honest to God*, p. 43).

## 2. *La idea de Dios que tenemos que dar al mundo de hoy*

La idea de Dios que tiene que sustituir al Dios del super-naturalismo y al de la religión es el Dios que no está «sobre» o «más allá» del mundo, sino en la profundidad del ser, el que es el fundamento mismo del ser.

Para entender la idea de P. Tillich, al que sigue en esto Robinson, tenemos que tener en cuenta el ideal del primero como teólogo. Es precisamente D. Bonhoeffer el que con una observación aguda lo caracteriza ya en el año 1944, en una carta llena de referencias y juicios confidenciales sobre los grandes teólogos de su tiempo (Althaus, Tillich, Barth, Bultmann, etc.): «Tillich se propone interpretar religiosamente la evolución misma del mundo—en contra de la voluntad del mundo mismo—darle forma mediante la religión. Esto era una valentía, pero el mundo lo tiró de su silla y siguió galopando solo; quiso entender al mundo mejor de lo que éste se entiende a sí mismo»<sup>9</sup>.

La preocupación de P. Tillich es la de hacer el ateísmo imposible. Dios no puede de ninguna manera ser algo discutible, algo de cuya existencia se pueda dudar. Por otra parte, si para evitar esto quiere a toda costa desvincular el concepto de Dios del super-naturalismo (el Dios de las pruebas de la existencia de Dios), tampoco quiere caer en el naturalismo. Lo que quiere en realidad es superarlos a los dos, más que mantenerse en un término medio. Más allá del super-naturalismo y del naturalismo es precisamente el título del capítulo que dedica a este problema al principio del segundo volumen de su teología sistemática.

Siguiendo en esto a Tillich nos dice Robinson que Dios no es un ser más allá del mundo o por encima del mundo, sino que es Dios en la «profundidad». Esto parece a primera vista meramente un cambio de imagen, o de proyección, local. En este sentido se puede discutir qué símbolo es más apropiado para designar a Dios. Henry Duméry los ha comparado como metáforas: «El "más allá" y la "profundidad" son metáforas de la misma cualidad. Su literalidad, si no se supera y se corrige, induciría a error. No hay ninguna razón para preferir una imagen a otra. Lo que sí es urgente es el juzgar las ideas que ellas recubren, o mejor descubren, a nuestros ojos. Ahora bien, la primera (más allá) purificada de su realismo

<sup>9</sup> *Widerstand...*, p. 161.

físico, tiende a marcar la primacía del absoluto, que no puede ser connumerado con otros seres (precisamente lo contrario de lo que piensa Robinson); mientras que la segunda (la de la profundidad), tan enérgica para recusar la exterioridad del principio de unidad, carece de poder para sugerir que este principio tiene algo de original con relación al plantrascendental»<sup>10</sup>.

Però la profundidad de la que habla aquí Robinson no se opone meramente a la altura, sino también a la superficialidad. No se trata, por tanto, meramente de un cambio de simbolismo, aunque éste tenga también su importancia. Cuando Tillich habla de Dios en la profundidad no habla de ninguna manera de otro ser (*of another Being at all*). De lo que habla es: «del fundamento creador de todos los seres, el infinito e incondicionado poder del Ser, o—dicho de una manera radicalmente abstracta—el Ser-mismo (*Sein-Selbst*). Así no está ni junto, ni sobre los seres. Está más cerca de cada ser que ese ser lo puede estar de sí mismo. Es su fundamento creador ahora y aquí, siempre y en todas partes»<sup>11</sup>.

Naturalmente no ignora Tillich que hasta aquí le puede seguir el naturalismo, al menos el naturalismo que no es puramente mecanicista. Hay, pues, que trazar la línea divisoria entre el naturalismo y lo que Tillich, y con él Robinson, admiten como Dios. Esto equivale a trazar la línea divisoria entre la creencia en Dios y el ateísmo. Pero en definitiva, ¿qué es el ateísmo? Robinson acude para definirlo a Feuerbach. Este cree que la verdadera religión consiste en creer la divinidad de los atributos, no en trasferirlos a un sujeto ilegítimo: «El verdadero ateo no es el hombre que niega a Dios (el sujeto); es el hombre para el cual los atributos de la divinidad como el amor, la sabiduría, la justicia, no tienen significación. El negar el sujeto no implica en absoluto la negación de los atributos». Esto, añade a continuación Robinson, está muy cerca de la posición que hemos tomado. Esto implica naturalmente que tiene que definirse claramente sobre el fondo de la teología meramente antropológica de Feuerbach, es decir, tiene que definirse claramente sobre la trascendencia y la personalidad de Dios (*Honest to God*, p. 50).

La dialéctica entre trascendencia e inmanencia en Dios necesita un continuo correctivo. La exageración, o mejor una falsa interpretación de la trascendencia, puede llevar a convertir a Dios en un ser connumerable con los demás seres (Super-naturalismo), mientras que la exageración de la inmanencia puede llevar a confundirlo con la natura. En este sentido tiene razón Tillich en procurar mantenerse más allá de las dos concepciones. El problema está en cómo defiende ese «fundamento del ser» o «profundidad del

<sup>10</sup> *Le problème de Dieu en philosophie de la religion* (Bruges 1957) p. 92 s.

<sup>11</sup> *Systematische Theologie*, II, p. 13.

ser» de la absoluta identificación con la natura misma. Para Tillich las imágenes espaciales (*en, sobre, fuera de*) son todas insuficientes para determinar las relaciones de Dios con el mundo. Partiendo de nuestra experiencia es el concepto de libertad limitada (*endliche Freiheit*) el que nos lleva a la determinación de la trascendencia: «La trascendencia divina es idéntica con la libertad de la criatura de apartarse de la unidad esencial con el fundamento creador de su ser. Esta libertad presupone dos características en la criatura: en primer lugar es libre de su fundamento creador; en segundo lugar permanece esencialmente unida a él. Sin esta unidad la criatura sería incapaz de «ser». Es la libertad limitada de lo creado y no la idea de un ser supremo junto al mundo, la que hace imposible el panteísmo»<sup>12</sup>.

La repulsa total de las imágenes espaciales para significar la trascendencia será más o menos discutible, pero al menos sabemos cómo defiende la trascendencia de Dios por la posibilidad de la separación libre del fundamento del ser.

No sucede lo mismo con Robinson. Naturalmente no quiere tampoco él caer en el naturalismo, pero cuando preguntamos por su concepto de trascendencia nos encontramos con un confusio-nismo que ciertamente no ilumina al lector y nos preguntamos qué idea se habrá formado el lector medio sobre la trascendencia.

Hay que tener en cuenta que también dentro de una perspectiva atea o agnóstica se puede hablar de una trascendencia del hombre con relación al mundo. A esta trascendencia la llama E. Schille-beeckx «trascendencia horizontal» (es la «horizontal-extática-ex-sistencia» de Heidegger). Por medio de esta trascendencia se supera el hombre a sí mismo dentro del horizonte de este mundo y la libertad humana es para Heidegger o Merleau-Ponty la que hace nacer el sentido de este mundo. El hombre no descansa en lo que ha conseguido ya. Procediendo del pasado se encuentra en una determinada situación desde la cual él proyecta siempre un nuevo futuro. Precisamente como libre es el hombre en el mundo una apertura y una autotrascendencia. Es el ser que posee en este mundo la capacidad de determinarse y de superar continuamente esta determinación<sup>13</sup>.

Esta capacidad que tiene el hombre de trascenderse es naturalmente la que le capacita para llegar al absoluto trascendente. Pero la trascendencia divina no se puede confundir con la capacidad humana de trascenderse. Yo creo, sin embargo, que aquí es donde está la confusión de Robinson. Cita, en efecto, un texto de Macmurray en el que dice que la trascendencia no es un atributo divino, sino un hecho natural, una característica de nuestra experiencia

<sup>12</sup> *Systematische Theologie*, II, p. 14 s.

<sup>13</sup> *Personale Begegnung mit Gott*, p. 28.

(*Honest to God*, pp. 51 s.). Robinson dice que está de acuerdo en que la trascendencia es un atributo de nuestra experiencia, pero no está de acuerdo en que no sea la trascendencia un atributo exclusivamente divino. A mi entender no distingue suficientemente los dos conceptos de trascendencia. Por eso cuando llega a la cuestión verdaderamente decisiva del sentido de esa realidad a la que el hombre llega al trascenderse a sí mismo, lo único que nos dice es: El nombre de Dios sigue siendo necesario «porque nuestro ser tiene profundidades que el naturalismo, sea evolucionista, mecanicista, dialéctico o humanista, no quiere o no puede reconocer» (*Honest to God*, p. 54). Pero es claro que los naturalistas están dispuestos a reconocer profundidades en nuestro ser que no pueden explicar o que no saben explicar. Lo que no están dispuestos a reconocer es que eso sea algo distinto de la mera profundidad de *nuestro ser*. Eso es lo que Tillich ha visto claro contra el naturalismo y eso es precisamente lo que echamos de menos en Robinson<sup>14</sup>.

Pero aún queda otro problema en el que la explicación de Robinson resulta insuficiente y aquí creo que la insuficiencia le viene del mismo Tillich. Es el problema de si ese fundamento del ser de que hablan los dos se puede considerar como un centro personal, como alguien que interpela, que exige, con el que se puede dialogar. Esta nota falta ciertamente en Tillich, que a toda costa quiere evitar al ateo el tener que aceptar el testigo implacable de nuestros actos que tanto exasperaba a Nietzsche.

Cuando acudimos a Robinson en busca de una declaración sobre la personalidad de Dios nos encontramos con afirmaciones totalmente imprecisas: «Para esta manera de pensar el decir que "Dios es personal" es decir que la realidad en su nivel más profundo es personal, que la personalidad tiene una significación fundamental (*ultimate*) en la constitución del universo, que en las relaciones personales tocamos la significación final de nuestra existencia como en ninguna otra parte». Y a continuación cita a Feuerbach: «El predicar la personalidad de Dios no es otra cosa que el declarar la personalidad como la esencia absoluta» (*Honest to God*, páginas 48 s.).

---

<sup>14</sup> Ya casi al final del libro utiliza una expresión que puede interpretarse en este sentido y aun en el sentido de una clara afirmación de la personalidad divina: «Lo que afirma la Biblia es que incorporado a la misma estructura de nuestra relación al fundamento de nuestro ser hay un elemento indestructible de libertad personal. No somos como los rayos del sol o las hojas al árbol: estamos unidos a la fuente, conservador y fin de nuestras vidas en una relación cuya única analogía es la de Yo-Tú...». *Honest to God*, p. 130 s. Esto es mucho más claro que todo lo dicho antes, pero ¿por qué no ha dicho una palabra de esto cuando ha tratado «ex professo» el problema de la personalidad de Dios? ¿Es que cree que esta es una idea que no hay que negar, sino simplemente disimular ante el hombre de hoy?

La violencia que hay que aplicar a la escritura para hacer compatible con ella esta idea de Dios aparece clara en el breve capítulo dedicado por Robinson a «Dios en la Biblia». El capítulo se reduce en realidad a un resumen del comentario de P. Tillich al salmo 139, en el que se esfuerza por quitar de este toda la apariencia que pueda tener de la existencia de un Dios personal ante el cual todos somos responsables de nuestros actos<sup>15</sup>.

En su deseo de facilitar al hombre de hoy la venida a Dios ha desconocido el sentido profundo de los antropomorfismos bíblicos, que es precisamente la salvación de la personalidad de Dios, frente al peligro de las religiones circundantes de confundir a Dios con una fuerza de la naturaleza. Dios ha preferido, por así decirlo, poner en contingencia su inmutabilidad a poner en peligro de duda su personalidad<sup>16</sup>.

Al terminar esta parte podemos preguntarnos si no será acertado el juicio de MacIntyre de que Robinson es un ateo conservador. Ateo porque en realidad ese fundamento del ser que él propone no es Dios. Conservador porque a pesar de todo conserva la terminología teísta, aunque la vacíe totalmente de sentido.

Creo que este juicio es injusto, aunque Robinson ha dado pie para él. Robinson no pone en duda la fe en Dios, sino determinadas proyecciones de la idea de Dios. Las que él propone para sustituir a las que cree anticuadas, no son ciertamente demasiado felices, por no decir, absolutamente insuficientes, pero la realidad que él pretende designar es la misma. En su respuesta a MacIntyre dice él expresamente: «La cuestión de Dios no se debe identificar con la validez o invalidez de una particular proyección. El problema es si se puede hablar de una última realidad y cuál es el carácter de esta realidad. ¿Hay algún sentido en el que se pueda hablar con significado de algo incondicional o absoluto? El verdadero ateo, como Marghanita Laski, dirá que no. Y en esto estoy de acuerdo con ella. Esta es la línea divisoria entre aquellos que pueden hablar de Dios y los que no pueden»<sup>17</sup>.

Para Robinson, en definitiva, creer en Dios es creer que el mundo tiene sentido y que podemos confiarnos totalmente al amor, sabiendo que no seremos defraudados. Creencia en Dios es la confianza, la casi increíble confianza de que el entregarnos hasta el extremo al amor no es quedar confundidos, sino ser «aceptados», que el amor es el fundamento de nuestro ser «to which ultimately we come Home» (*Honest to God*, p. 49). Su mensaje pretende ser precisamente un mensaje de esperanza para el hombre de hoy. Cuando

<sup>15</sup> La ausencia total del elemento escatológico, notada por R. Bultmann, es un indicio más del insuficiente recurso a la Escritura para determinar la idea cristiana de Dios.

<sup>16</sup> Cf. W. EICHRÖDT, *Theologie des Alten Testaments*, I<sup>6</sup>, p. 131 ss.

<sup>17</sup> *Honest to God Debate*, p. 231.

por fin quiere trazar la línea divisoria entre el mero humanismo y la creencia en Dios nos dice: «La afirmación cristiana no es simplemente que el amor *debe* ser la última palabra sobre la vida, sino que, a pesar de todas las apariencias, lo *es*» (*Honest to God*, p. 128). Pero tendríamos que preguntar a Robinson, ¿tiene esto sentido si ese amor al que nos entregamos es impersonal? ¿No quiere esto decir, en definitiva, que el fundamento del ser no es una fuerza anónima, sino un ser personal al que nos podemos confiar?

### 3. *El camino para llegar de nuevo a Dios*

Queda a Robinson la tarea de determinar cuál es el lugar privilegiado para esa experiencia de la profundidad de nuestro ser, donde el hombre se trasciende realmente a sí mismo y entra en contacto con el fundamento de su ser y de todo ser.

A esta pregunta, siguiendo a Bonhoeffer, contesta: No en lo religioso, sino en lo profano, más exactamente: no preferentemente en lo religioso, sino en lo profano. Lo que quiere decir es: el punto en el que la realidad se hace transparente para la última realidad no es el retiro en la soledad o en el templo, sino el contacto personal con los demás. En las relaciones personales es cuando Dios, el fundamento de nuestro ser, se nos manifiesta. El hecho de que un hombre se entregue a otro sin reservas no tiene de suyo nada que ver con la religión, pero el que se entrega a otro sin reservas ése está ciertamente en la presencia de Dios junto con el otro.

La preocupación de Robinson es doble: Una evitar que el hombre caiga de nuevo en la idea del Dios de la religión, del *Deus ex machina* que viene únicamente a solucionar los problemas. Otra, más práctica e inmediata, el hacer posible al hombre moderno, que no tiene tiempo de retirarse, la oración y al mismo tiempo permitirle que se consagre al mundo. A este hombre es al que le dice Robinson que no es precisamente en el retiro y en la soledad donde se encuentra a Dios, sino en la entrega sin reservas a los demás. Este programa lo entiende Robinson como un programa que devuelva al cristiano al mundo, a lo secular, no como a una distracción de su ocupación central, pues en ella es donde entra en contacto con el fundamento de su ser. La santidad que tiene que buscar el cristiano es una santidad que se puede llamar «secular», «mundana», en este mundo «secularizado».

En la preocupación por devolver el cristiano al mundo coincide con Bonhoeffer (y yo diría que hasta cierto punto con Teilhard de Chardin). En privilegiar las relaciones humanas, personales como momento de especial transparencia hacia lo divino, no hace sino seguir el Nuevo Testamento. En este la relación del hombre con Dios no se realiza de una manera individualista, sino comunitaria. La

señal que tiene que distinguir al cristiano del que no lo es es el amor a los hermanos, las normas por las que seremos juzgados al final son las de la entrega sin reserva al servicio de los demás: estaba hambriento y me disteis de comer, etc.

Estas ideas adquieren en Bonhoeffer una profundidad especial en las especiales circunstancias en las que se encontraba. El ya había escrito un libro sobre la *Communio Sanctorum*, una sociología religiosa, muchas de cuyas ideas sobre la Iglesia resultaron a algunos excesivamente católicas. Después, en la soledad de la cárcel, la comunicación personal adquiere naturalmente una profundidad, que aleja de ella toda sospecha de ligereza o banalidad.

Es precisamente en este punto donde nos parece que Robinson trivializa y banaliza estas profundas experiencias sin conseguir darnos la impresión de una fuerte vivencia personal, quiero decir, sin conseguir llevarnos a la convicción de que él ha descubierto ese fundamento del ser de que nos ha hablado, precisamente en el contacto personal con los demás. Y cuando nos describe la oración de la mañana del cristiano con la agenda en una mano y el periódico en la otra, abierto delante del Señor, dudamos de la seriedad con que toma el problema que se ha propuesto. Ciertamente en este aspecto el libro queda muy por debajo de la altura espiritual que tiene el de Bonhoeffer. No sabemos qué habría dicho el autor de las reflexiones sobre el «Qualitätsgefühl» a estas consecuencias de sus sugerencias sobre un cristianismo no-religioso.

No queremos terminar el análisis del libro sin sacar algunas consecuencias.

1. También nosotros tenemos que revisar continuamente las imágenes o expresiones bajo las cuales presentamos al mundo actual la fe en Dios. Ninguna imagen puede ser adecuada, y de ahí la necesidad de no absolutizar ninguna. Eso es lo que ha visto con claridad la teología negativa de todos los tiempos, desde Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio a Santo Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa o el P. de Lubac.

2. Tenemos que revalorizar el encuentro con los demás como punto de contacto con Dios. Ya las actuales tendencias en la Liturgia y en la Eclesiología vienen a confirmar esta tendencia dentro del campo católico, pero además habría que hacer algo así como una teología de las relaciones humanas, de las «metamorfosis de Dios», que diría E. Barlach. Una recta comprensión de estas relaciones llevaría a devolver al cristiano como tal al quehacer mundano, a una ciencia y a una técnica orientadas a posibilitar cada vez más la amplitud y la profundidad de las relaciones interpersonales del hombre.

3. Pero el empleo de la tentativa de Robinson nos tiene que aleccionar frente al peligro que tenemos siempre, pero tal vez hoy

más que nunca, de quedar aprisionados en la mera inmanencia, o todo lo más llegar a esa que hemos llamado trascendencia horizontal de las relaciones humanas. Este peligro no es ilusorio. El peligro es siempre que el hombre sólo se encuentre a sí mismo.

4. El ateísmo como fenómeno social en nuestros días nos tiene que llevar también a reflexionar sobre la línea divisoria que separa el ateísmo de la creencia en Dios. ¿Está el ateísmo trágico, de un Camus por ejemplo, más cerca de Dios que el conformismo fácil y egoísta de muchos creyentes?

RICARDO FRANCO, S. J.