

LA SECULARIDAD CRISTIANA SEGÚN ROBINSON: HONEST TO GOD

El autor presenta una exposición general de las líneas de fuerza que operan decisivamente en el discutido libro HONEST TO GOD, para acudir después a la obra («The Honest to God Debate») que surgió a raíz de las reacciones nacidas ante aquél. De este modo posibilita una comprensión más precisa y exacta de aquellos puntos --no exentos de importancia-- que en dicho libro quedan lo suficientemente ambiguos como para dar pie a las más opuestas interpretaciones. Y es que --en efecto-- sólo a partir de las matizaciones ulteriores que el mismo Robinson ha aportado a su obra, puede ésta ser determinada críticamente en lo que tiene de innegables limitaciones --contra cualquier ingenuidad--, pero también evitando juicios condenatorios exentos de matizaciones. Sólo así, por lo demás, podrá ser nuestro personal encuentro con dicha obra una buena ocasión para reflexionar sobre nuestra fe y práctica cristianas con madurez y seriedad.

Her interpretatie van het geloof in het licht van de seculariteit, y Evangelische zuiverheid en menselijke waarachtigheid, Tijdschr. voor Theologie 4 (1964) 109-150 y 3 (1963) 283-325.

La sécularité chrétienne d'après Robinson, y Pureté évangélique et authenticité humaine, en Dieu et l'homme, édit. du Cep, Bruxelles 1965: c. IV, «Viere en Dieu - Vivre dans le monde», pp. 79-186 (1)

LINEAS DE FUERZA DEL HONEST TO GOD

Consciente de su deber -como Obispo- de mantener la fe de la Iglesia, el Dr. Robinson afirma, con acierto, desde un principio (23), que la mejor defensa de esta fe no es la simple repetición de las enseñanzas tradicionales, sino que más bien podría consistir en una renovación que adapte a nuestros tiempos las representaciones y prácticas religiosas del cristianismo.

Sin poner en duda el valor absoluto de éste, es ineludible una revolución copernicana (41) con respecto al modo concreto como lo concebimos y solemos practicarlo. Defendiendo, por otro lado -y contra todo prurito iconoclasta-, a quienes viven su fe según las viejas representaciones (que, por inadecuadas que sean, no imposibilitan necesariamente una auténtica vida religiosa), está convencido, a la vez, de la impotencia de que caracteriza una visión y una práctica religiosa semejantes -propias de tiempos pasados- con respecto a afrontar (sobre todo, a nivel intelectual) el humanismo mundano e incluso ateo de nuestros días.

Presuponiendo, pues, todo esto como el espíritu más genuino que informa toda su obra, sigamos ahora las "líneas de fuerza" a que puede reducirse el intento de Robinson. Intento en favor de una revolución que se nos pide contra nuestros más íntimos sentimientos (54) y que se presta, por ello, a ser acusada de herética: pero ante la que con el tiempo sólo podremos quedarnos con el escrúpulo de no haber sido lo suficientemente radicales (27) como para cumplir la ineludible exigencia de nuestra

misma fe, la de ser honestos con Dios, y a propósito de Dios (55), llegando hasta donde sea preciso.

Dios, el "Tú" que tercia en nuestra relación interpersonal

Para Robinson, no sólo es un mito (es decir, una proyección puramente subjetiva) el concepto de un Ser Supremo, que truena desde el cielo, como el Altísimo, sino también la misma representación de Dios como un Ser Personal Trascendente, dotado de conocimiento y voluntad, y cuya existencia podemos establecer por medio de unas pruebas. La concepción tradicional teísta aparece, al menos, como algo muy problemático (cfr.: 59-79; cap. II: ¿El fin del teísmo?).

Afirmar que Dios es un ser personal no significa más que decir que "la realidad es personal hasta en su más profundo nivel" (88); pues sólo en la experiencia humana de nuestras relaciones interpersonales con los otros hombres podemos alcanzar el sentido espiritual profundo de nuestra existencia. Y éste es Dios. Es en el amor al prójimo donde Dios -el Tú que "tercia" en nuestras relaciones humanas- se nos hace presente (100).

Así, pues, creer que Dios es Amor es creer que en un mundo de relaciones puramente personales encontramos no sólo lo que debería ser, sino lo que es, de hecho, la experiencia más profunda y exacta de la verdad de lo real. Y afirmar esto supone un acto de fe enorme. Pero esto, a la vez, es una cosa absolutamente distinta que persuadirse de la existencia fuera del mundo de un Ser Supremo dotado de personalidad" (88). La teología, según esto, es el mismo análisis de la profundidad de nuestra intersubjetividad humana estricta: una afirmación es teológica no por relacionarse con un ser particular, al que llamamos Dios, sino por expresar el sentido último de nuestra existencia. Este fundamento último del ser es el Amor: y de él nadie puede separarnos.

Dios es, precisamente, lo incondicional presente en nuestros encuentros humanos, que se dan en la historia. Dios es nuestra auto-trascendencia (100). Por esto, sólo podemos encontrarle en el comprometernos incondicionalmente con respecto al prójimo, considerado en su última profundidad: Dios es esto mismo, precisamente. (105). No hay encuentro con Dios en un ámbito religioso que esté fuera de lo mundano: "Dios es la profundidad de la común experiencia común no-religiosa" del hombre, en el mundo (106).

Jesús, el "Hombre para los demás"

Todo lo anterior adquiere una intensidad única en Jesucristo. En él, hombre-Jesús, se descubre el velo del sentido profundo de nuestra existencia: él ama hasta el fin, vive hasta lo último su existencia humana como "existencia humana para los otros hombres". Y es en esta auto-trascendencia de Cristo donde Dios mismo se nos revela.

Pero no lo hace como transcendencia de un Ser Superior personalmente trascendente, sino como "el prójimo que cada vez hallamos a nuestro alcance", en cada uno de los hombres que encontramos cada día junto a nosotros -según la imagen de Bonhoeffer

(127-). Ser auténticamente hombre (es decir, ser "hombre que vive para los otros hombres" -y Cristo crucificado es esto plenamente-) es vivir a partir de la Transcendencia; es el auto-transcenderse hacia el prójimo.

Robinson se esfuerza por "desmitizar" la Persona Transcendente Absoluta. Y es en este sentido en el que afirma que "Jesús nunca pretende ser Dios, en persona; y empero afirma siempre que lleva a Dios en su plenitud" (123). En Cristo, pues, hemos de hablar únicamente de su auto-transcendencia humana, en cuanto que es "el hombre para los otros hombres" (127), pero que vive esta existencia humana para los demás "unido con la Profundidad del mismo ser", con Dios.

Vida cristiana y oración

Por esto "ser cristiano" es lo mismo que "ser hombre" auténticamente, viviendo para los demás a partir de la profundidad del Fundamento de nuestro ser, del que nadie puede separarse. Nuestra santidad, pues, ha de ser santidad mundana, porque se nos pide vivir una Secularidad cristiana. Orar, a su vez, no puede significar ya un volver la espalda al mundo y dirigirse a una iglesia para encontrar a Dios. No es sentarse a la vera del camino de la vida. Sólo en el camino mismo del mundo podemos encontrar a Dios: sobre todo, en los demás. Es verdad -reconoce Robinson- que la oración de silencio es a veces necesaria en la vida; pero únicamente en función de nuestra empresa terrena. De ahí que la liturgia no sea más que lo sagrado en el mundo: pan, vino, aceite, agua... y, sobre todo, la comunidad de los hombres.

Sin duda, ha de haber momentos consagrados a meditar sobre la vida: cumplen con algo tan necesario como nuestra misma "vinculación" en ella (159). Pero para el hombre, la verdadera vida está en el encuentro con el prójimo. Y es en esta relación encarnada donde la profundidad habla a la profundidad: lo cual es ya, en sí mismo, orar. Frecuentar la relación con los demás es la "cumbre del Sinai" a la que ha de dirigirse el hombre para orar. Sólo después brotará la necesidad de "retiro", como en un intervalo, para "clarificar" la revelación recibida en este monte que son los otros hombres. En fin: interceder a Dios en favor de otro "es estar con él, tanto por el silencio, como por la compasión o la acción (160): fuera del silencio, del testimonio reconfortante del sentir juntamente con el otro o del hacer algo por él, no hay más que mitificación religiosa.

Dios es Amor: el que no ama al prójimo no conoce a Dios. Y entonces puede uno querer "colmar" el propio vacío con "pensamientos espirituales" (162), para evitar el que "hallemos tan solo el vacío". Vida cristiana es vivir para los demás, es una "vida en el mundo", pero vivida incondicionalmente: sin esto último no sería auténticamente cristiana.

En la base de esta nueva visión se encuentran, advierte Robinson, los esfuerzos que R. Bultmann, P. Tillich y D. Bonhoeffer han realizado para liberar al cristianismo de lo mitológico, de lo sobrenatural y de lo religioso, respectivamente (cfr. cap. II, ¿El fin del teísmo?, 59-79). Por ello puede ser Robinson agnóstico con los agnósticos y ateo con los ateos (204): y, así escuchando discusiones entre católicos y humanistas, ha tenido que dar la razón, cada vez más, a éstos últimos (25). Pero no quiere decir esto que admita un naturalismo, al estilo de "una religión sin Revelación" de J. Huxley: la religión no se reduce a la "fe en las posibilidades del hombre". Para el naturalismo, el

amor debe ser la última palabra de la vida humana; para el cristianismo -para Robinson-, el amor es, contra toda apariencia, esta última palabra: y esto sólo lo sabemos por la Revelación. El cristianismo mundano de Robinson es, por ello, distinto del ateísmo y del humanismo: es, precisamente, el término medio exacto entre éste y el sobrenaturalismo desencarnado y extrínsecista, como sería -según Robinson- el de un Dios personal que crea de la nada y entra luego en relación personal con el hombre. Dios, en verdad, es el estar fundamentado todo en el amor; pero afirmar a Dios como centro de actividad, con razón y conocimiento, como una persona -por más que pueda afirmarse "distinta a toda otra persona"- es sencillamente "mitologizar" (208-210).

Ya se ven las consecuencias de orden ético que se desprenden de lo anterior. No hay más precepto moral que el del amor: todo contenido ético ulterior ha de ser juzgado en función de la situación, según esta su esencial relación al amor. (No podemos entrar aquí, en detalle, sobre las concreaciones de esta nueva moralidad: cfr. cap. VI, así intitulado: 171-193). La Iglesia, a su vez, no puede ser más que "la que está al servicio del mundo" y de los hombres (cfr. asimismo las páginas finales del cap. VII, Refundir el molde: 213-223).

El Dios de la "religión"

Robinson, pues, reacciona contra la clásica interpretación "religiosa" del hombre. El Dios de la "religión" al que aboca el "deseo de Dios" que tiene el "alma naturalmente cristiana", es sólo un Deus ex machina, un mito. El fundamento de todo esto es, simplemente, una "metafísica de la edad pre-científica" (176), que apela a Dios como recurso a su impotencia (solución prefabricada para tapar los agujeros). Cuando la ciencia ha ido expulsando a este Dios del mundo, sólo queda para él un "último lugar secreto: el del "mundo privado" o "necesidad individual de Dios". Es a esto a lo que Robinson -siguiendo a Bonhoeffer- llama "religión", en un sentido muy particular: y es esta premisa del cristianismo la que ha de ser también eliminada, al igual que Pablo eliminó la de la circuncisión judía. Recogiendo la proclama del mismo Bonhoeffer: "Sólo podemos ser honestos si reconocemos que hemos de vivir en el mundo etsi Deus non daretur", como si Dios no existiese (70-72). Hemos de vivir nuestro cristianismo en un mundo secular, que no necesita religión.

Esta secularidad es, precisamente, el gran don de Dios a nuestro tiempo. En él, en adelante, los "hombres seculares" pueden creer en Dios, que es Amor, sin experimentar ansiedad religiosa alguna. La tarea de la Iglesia es, pues, la de "explorar todas las consecuencias de un cristianismo en la total ausencia de religión" (167). Sólo así podremos mantener su eterna vigencia para el hombre.

CONTEXTO Y ALCANCE DE LA TENTATIVA DE ROBINSON

¿"Honest to God" defiende una secularización radical del cristianismo? Es ésta la cuestión definitiva. Y se trata, por lo demás, de un problema actual realmente serio.

El problema de la "Secularidad"

La crisis de secularidad moderna exige del cristianismo una revisión más radical que aquella a la que tuvo que hacer frente en la edad media con la irrupción del aristotelismo, al que la fe tradicional (agustiniana) tomó en un principio como al mismo Anticristo. Una revisión, a su vez, más radical que la exigida por la desmitologización introducida por Galileo; más radical, en fin, que la de la reinterpretación modernista de los dogmas de la fe, a principios de siglo.

Pero no hemos de asustarnos sin más. Sto. Tomás, en la edad media, resistió a la crisis, consiguiendo a partir de ella misma revitalizar la fe: aunque otros sucumbieron en la empresa. Asimismo, aunque algunos modernistas se sirvieron de la razón para vaciar de contenido su fe -rechazando la norma de la Palabra de Dios, recortando así la fe a la medida del hombre-, no faltaron otros modernistas que supieron "reinterpretar" el dogma en un sentido más auténtico (o, al menos, se orientaron por ahí: ya que el problema no está aún resuelto del todo y permanece abierto en parte). La reacción de secularidad actual -provocada por nuestra teología pasada y sobre todo por la manera más común con que los cristianos hemos vivido nuestra fe- ha de ser sin duda saludable, con tal que escuchemos siempre fielmente la misma Palabra de Dios, como Revelación de la realidad íntegra. La secularidad, en efecto, no puede carecer de gran parte de la verdad -por ser un signo de los tiempos-: una verdad parcial, eso sí, pero demasiado olvidada por los cristianos. Ahora bien: como verdad parcial, no puede establecerse como verdad exclusiva, si no queremos poner en peligro a la misma verdad cristiana. Cualquier evidencia nueva, intensa y existencialmente vivida -como es la secularidad en nuestros días- no puede volvernos ciegos con respecto a evidencias más antiguas: las cuales, para ser vividas también auténticamente, han de ser "reactivadas" a partir de su misma experiencia original; es decir, han de ser "redescubiertas". Si la modernidad exige una profunda conversión de nuestra vida cristiana, hemos de ejercitar también esta conversión a nivel aún más profundo con respecto a aquellas verdades antiguas que no pueden ser olvidadas por nosotros, ya que responden a esta misma autenticidad cristiana a la que nos fuerza la misma orientación secular de nuestros días.

En este sentido, sólo una nueva apreciación de Dios como Valor digno de ser amado por Sí mismo, y como Fuente de todos los valores -siempre más honda y rica que toda la profundidad y riqueza que podemos encontrar en la realidad humana y secular-, puede hacernos descubrir lo que tiene de unilateral la tendencia radical a la secularización. Porque es indudable que Dios está siempre más allá de toda representación y de todo pensamiento humano -nuestra fe, por esto, nos pide una incesante renovación de estas representaciones de Dios y de su concreta expresión humana-; pero también es preciso evitar el caer en el vacío de la anulación de toda representación -si no queremos volver a las sombras del pseudo-misticismo de otros tiempos-. Es cierto también el peligro de hacer depender la religiosidad auténticamente cristiana de representaciones caducas y ya equívocas: la tendencia horizontalista, por ello, está justificada en la medida en que se opone a los excesos de la visión vertical de la religión, y que no se inspiran precisamente en las exigencias mismas de la Palabra de Dios.

Olvidar esto, en una interpretación absolutamente horizontalista, vaciaría la fe cristiana -e incluso cualquier religiosidad teísta- de una manera, por cierto, mucho más radical que la que podían conseguir las diversas crisis acaecidas anteriormente a lo largo de la historia de la Iglesia.

Robinson: Una preocupación fundamentalmente pastoral

Robinson es consciente de la secularidad que el hombre moderno respira cotidianamente. El progreso económico-social y el desarrollo técnico de la vida colectiva vacían necesariamente de sentido una "religiosidad" tomada como recurso a un Dios-comodín, solución subjetiva a nuestras dificultades y desilusión. Claro está que semejante "religiosidad" ha de llamarse, en sana teología, y sencillamente, una pseudo-religiosidad, una falsa y deformada interpretación del cristianismo. Robinson mismo reconoce (275) que la tradición cristiana ha reaccionado siempre contra este tipo de religión. Aunque también es cierto que la práctica de muchos creyentes no parece corresponder a semejante reacción, mantenida -en principio- por la teología.

La preocupación fundamental de Robinson es, pues, la del hombre acuciado hondamente por la realidad viva de Dios, a la que el mundo de hoy se resiste por esta imagen desfigurada que de ella hemos podido presentar los cristianos. Y como, por lo demás, a esta presentación deformada se hallan vinculados unos esquemas tradicionales de representación, esta preocupación pastoral de Robinson ha de traducirse en un esfuerzo por encontrar una nueva expresión de esta realidad viva de Dios, que no sólo no va contra el hombre y su progreso sino que es el principio mismo de uno y otro y su única auténtica profundidad de sentido.

Que *Honest to God* quiere ser la entusiasta afirmación de Dios por un hombre que sintoniza con la secularidad (en lo que tiene de reacción contra una pseudo-religión) puede ser confirmado (231) por el hecho de que este libro ha sido rechazado por los ateos no menos que por aquellos cristianos demasiado impregnados de semejante "religiosidad" algo discutible. Y que éste sea discutible -como quiere esclarecer el mismo Robinson en su obra- puede venir también confirmado por el otro hecho, bien triste ciertamente, de que la reacción de muchos cristianos, ante este libro, ha carecido de una elemental "caridad de interpretación": los medios no-eclésiásticos y no-creyentes, aun rechazando también su posición, han testimoniado para con Robinson mayor caridad y comprensión que muchos miembros de la Iglesia. Es lastimoso, en este sentido, ver cómo A. MacIntyre, por ejemplo, reprocha a Robinson el haberse valido de un vocabulario cristiano "para enmascarar un abismo ateo", atreviéndose a proponer este su ateísmo de un modo admisible para los cristianos (215ss). Falsear de esta manera la intención de Robinson no sólo hace imposible comprender el sentido verdadero de *Honest to God*, sino que además es ser totalmente injusto con Robinson, es dejar de ser "honest to Robinson".

El intento de este es, pues, el de establecer un diálogo con el mundo moderno, para mostrar que la realidad de Dios no puede confundirse, en modo alguno, con un elemento más de las ciencias exactas: Dios se manifiesta a nivel más profundo y humano, a nivel personal y existencial. Se trata, pues, de revitalizar (251) la Buena Nueva que Dios nos ha anunciado en Cristo. Por un *aggiornamento* de los conceptos de fe en relación á la secularidad moderna, que haga ver "más tangible y real la verdad del Evangelio, en la predicación" (41). Y decimos "los conceptos de fe", y no sus "contenidos" porque se trata de tomar conciencia y asegurar el carácter funcional -aunque necesario también siempre- de todas las representaciones e imágenes con que intentamos expresar estos contenidos de fe (230). Hemos dicho, asimismo, "*aggiornamento*" -recogiendo la palabra de Juan XXIII- porque la misma Iglesia -en la

voz de este Papa- ha reconocido que "no basta formular la fe de manera ortodoxa, sino que es preciso formularla de manera que puedan comprenderla las hombres" de hoy.

Cuando Robinson proclama que su esfuerzo de renovación -en una "metamorfosis" (200) de la concepción y práctica cristiana- "dejará indemne la verdad fundamental del Evangelio", hemos de tomar en serio sus palabras. Es decir, hemos de creer en la sinceridad de su propósito, por más que no haya de corresponder luego con él lo que consiga, de hecho. Podemos suponer, en efecto, que todo aggiornamento comporta un riesgo: no por ello, sin embargo, hemos de condenar su urgencia y -menos aún- la intención del que se pone a realizarlo, pero, a la vez, hemos de contar con la posibilidad de que no siempre acierte en la realización. Supuesta, pues, la voluntad auténticamente cristiana de Robinson, hemos de valorar también los resultados de su intento.

Pero no es menos cierto el peligro que hay de anular el valor auténtico que se encierra en tales representaciones, al que apuntan en su más honda intención, en su tendencia más auténtica (por más que, en su expresión, hayan podido provocar el equívoco y la incorrección): como decía Sto. Tomás, "el acto de fe no tiene su término en lo enunciado, sino en la realidad misma" que intenta enunciarse por una determinada representación conceptual (II-II q. 1 a. 2).

Robinson, como hemos dicho, plantea un problema que es, ante todo, de teología pastoral: y, en él, quiere llegar hasta el fondo. Pero esta su misma preocupación pastoral por la situación del mundo de hoy implica, necesariamente, cierto número de opciones estrictamente teológicas. Estas son las que ahora queremos valorar, descubriendo lo que creemos ser la raíz más importante de los posibles fallos teológicos de Robinson: descubierta esta su raíz, podremos luego juzgarlos, de una manera teológica, a partir de la Palabra misma de Dios, de la realidad intocable del mensaje cristiano.

El valor del conocimiento humano para Robinson

Es sobradamente conocido que la interpretación que se dé al valor del conocimiento humano tiene gran importancia para la misma vida de fe. Es verdad que la religión no es cuestión de conocimiento, sino abandono personal en el acto de fe; sin embargo, este abandono implica una conciencia de valores. La interpretación que se dé a ésta será, pues, decisiva para el creyente que, como hombre, no puede renunciar a una cierta razonabilidad de su mismo entrar en relación -por dicha fe- con Dios.

Robinson es consciente de este problema vital para el asentimiento de la fe. De ahí que una de sus preocupaciones .sea la de volver a introducir en la reflexión del creyente lo que él llama la "teología natural": es decir, la posibilidad de que para el hombre, como tal, la reflexión sobre la realidad de Dios tenga un sentido verdadero.

Poco encontramos, en *Honest to God*, acerca de este problema fundamental. De ahí que la obra haya podido ser interpretada en los más diversos sentidos, acusándose a su autor de llevarnos al ateísmo o, al menos, a una especie de "agnosticismo religioso". Acudimos, pues, a lo que Robinson mismo nos ofrece sobre su mismo pensamiento, fuera de este libro, para enjuiciar su posición verdadera sobre el asunto.

A la pregunta de si "hablar del Absoluto tiene un sentido" para el hombre, Robinson responde: el ateo afirma que no, pero yo digo resueltamente que sí; y en esto está precisamente la diferencia entre la interpretación atea de la vida y la interpretación cristiana de la misma.

Ahora bien: para Robinson -siguiendo a J. Macquarrie (187ss)- cuando Dios es afirmado como "el Ser, entendido como dador de gracia", como "amor" -en cuanto éste es el valor último de la vida-, no significa esto que podamos concebir este Ser como una "entidad" o realidad particular que esté al lado de las otras. Dios es lo absolutamente Otro y, a la vez lo absolutamente íntimo con respecto a toda realidad, es el mismo "Fundamento de todo lo real". No puede, pues, caer como un objeto bajo nuestro dominio: somos, más bien, dominados enteramente por El. Y hasta aquí, en verdad, todos hemos de estar de acuerdo.

Para Robinson, asimismo, el que podamos afirmar a Dios no quiere decir que el problema de Dios deje lugar a una prueba de su existencia: Dios es un problema vital, que sólo puede resolverse por el análisis de nuestra experiencia existencial: la libertad humana sería el ámbito de dicha experiencia, en cuanto no puede ser comprendida, en su finitud, más que como don recibido del Absoluto. Pero, como se ve, hay que reconocer aquí que para Robinson los términos de "prueba" y de "objetividad" de la misma tienen un sentido muy peculiar: el que les atribuye estrictamente la ciencia positiva y exacta. Así, pues, al decirnos que Dios es inalcanzable por el método de ciencias exactas y que, por lo mismo, el análisis meramente "científico" de la realidad no puede llevarnos a Él, no hace más que insistir en una verdad también admitida por todos. Pero acaso olvida, a la vez, que la "realidad" no puede reducirse al ámbito que alcanza una visión exclusivamente científica. Decimos esto porque Robinson opone demasiado radicalmente "la existencia objetiva" -como "realidad impersonal y neutra"- a la experiencia personal de "lo dado gratuitamente, como valor para nosotros" -como "auténtico fundamento de la misma realidad"- (230). Pero, ¿es lícita una oposición semejante, absolutamente irreductible? ¿No es "realidad" también lo segundo? ¿No tiene el hombre, para con la misma "realidad objetiva" una elemental abertura, por la que ella misma cobra también un "valor personal para nosotros", no siendo ya -por lo mismo- enteramente "neutra"? Afirmar, en fin, que Dios es el Fundamento de la realidad, ¿no implica reconocer la realidad misma de Dios?

Tememos que el respeto de Robinson a la ciencia moderna le haya llevado a olvidar que ésta no alcanza toda la realidad. Y podemos sospechar, también, que semejante olvido nazca en él de un falso concepto de la "metafísica", como ciencia -totalmente diversa de las otras- que abarca precisamente el ámbito de realidad que aquélla no puede alcanzar por fidelidad a su mismo objetivo.

En este sentido podremos explicarnos que su marcado no-conformismo ante resabios de filosofías propias de épocas pre-científicas -demasiado propensas al "realismo ingenuo"- llegue al extremo, que ya no puede justificarse por dicho no-conformismo, de negar la verdad misma que estas filosofías querían indicarnos -por más que, acaso demasiada condicionadas históricamente, no acertaran siempre con la expresión acabada de lo que intentaban decir-. No podemos, pues, condenar a Robinson sin más de positivismo agnóstico derivable sin dificultad a ateísmo- por el hecho de no recurrir al término de "creación": podría ser, sencillamente, que no encontrara una palabra que lo sustituyese; pero es sospechoso, a la vez, que rechace positivamente la misma idea de

creación. Claro está que admite fundamentalmente (209) lo que la misma Tradición cristiana designa habitualmente por el concepto -no siempre bien entendido, hay que reconocerlo- de "creatio ex nihilo". Pero semejante ambivalencia en la posición de Robinson denuncia, como hemos advertido, la posible idea que pueda tener acerca de la "metafísica" -a la que hace referencia dicho concepto-.

Robinson hace bien al condenar una metafísica que pretenda establecer "otra cosa" detrás de los "fenómenos" o realidad que nos aparece (191), una "cosa" que estaría "en otro mundo" (252). Pero semejante pretensión no puede llamarse metafísica. El esfuerzo de Kant, contra semejante ingenuidad, no puede haber sido inútil. La auténtica metafísica ha explicitado ya, claramente, su genuino sentido y lugar: y lo ha hecho, precisamente, superando al mismo Kant, quien pareció olvidar también que el ámbito de la experiencia personal -como libertad que se ejerce en la esfera de la "moralidad"- es asimismo realidad objetiva (aunque no científica), oponiendo radicalmente razón pura y razón práctica.

Ahora bien; a la decisiva pregunta de si "es posible una metafísica", Robinson ha respondido sinceramente: "No lo sé" (249). No lo niega ni lo afirma; sencillamente, no lo sabe. Si lo negase estaría abocado a la no-ortodoxia. Pero, porque no lo sabe, las consecuencias que pueden derivar acaso sean radicalmente opuestas a la misma fe. Y esto es serio. Porque -sin prejuicio alguno, pero con una elemental cautela-, en semejante perspectiva de incertidumbre sobre el valor de nuestro conocimiento, "Dios" y "secularidad" pueden adquirir un sentido contrario al cristianismo auténtico.

"SECULARIDAD" MUNDANA Y AUTENTICIDAD CRISTIANA

Cualquier filosofía actual -incluso agnóstica o atea- reconoce una trascendencia del hombre sobre su mundo. Por la libertad, el ser humano se autotransciende sobre este su ser fáctico y concreto: enraizado en su pasado, desde el que ha podido irse determinando a sí mismo en su ser presente, está abierto a un futuro nuevo, como tarea a realizar también desde sí mismo. Por esto, el sentido que el mundo posee para cada uno de nosotros tiene su origen en la propia libertad, en la opción que decidimos frente a este mundo. El hombre, asimismo, no reposa con lo ya adquirido: puede determinar de nuevo, incesante y libremente, su propio ser, superando su concreta y presente determinación.

Ahora bien: como cristianos no podemos detenemos aquí. Si nos reducimos a este dinamismo de nuestra existencia, sin percibir la dimensión objetiva que se abre en el mismo -como condición misma de posibilidad de dicho dinamismo del sujeto humano (dimensión subjetiva)- es evidente que el ámbito religioso se reduce también a lo intramundano, al encuentro con los otros y a nuestro compromiso con ellos en el mundo. Cayendo, así, en una "teología meramente funcional" -Dios no tiene más sentido que en su relación a nosotros- es indudable que las consecuencias que se sigan han de ser "copernicanas".

No podemos aquí esbozar, ni siquiera brevemente, la mostración de esta ulterior perspectiva objetiva que es el fundamento de nuestra misma libertad, de nuestro encuentro con los otros y del comprometernos a fondo en la vida. Presuponemos, pues, como válida la realización de semejante tarea por parte de una "metafísica fundamental"

que es asumida -en un ámbito explícitamente cristiano- por la igualmente llamada "teología fundamental". Tampoco podemos entrar aquí en el problema acerca del sentido que tiene este "ser asumida" la metafísica en la Teología: es decir, acerca de si la modifica y con qué radicalidad. Advertamos, con todo -y en relación a esto último-, que la actitud religiosa del hombre -a quien se le da la fe, explícitamente- es una estricta unidad: por lo mismo, la "dimensión filosófica" del creyente no puede ser considerada en sí misma o como pura filosofía. Hemos de guardarnos, por ello, del malentendido a que se prestan los conceptos de "contemplación" -o reflexión humana- y "acción" -o vida íntegra-. De suyo, son inseparables: la primera -que explícita la condición absoluta de nuestras relaciones con el mundo- no es una experiencia que tenga consistencia por sí sola, y en la que lleguemos por vez primera a Dios; el sentido y la justificación de nuestro encuentro con Él están, ante todo, en nuestra misma vida en el seno del mundo - y la reflexión sobre ella no hace más que dilucidar su significado fundamental-.

Supuesta, sin embargo, esta unidad de la fe vivida -sobre la que podemos y debemos reflexionar como hombres-, es preciso también distinguir un aspecto natural y otro teológico y preferimos este término al fácilmente equivoco de "sobrenatural"). De ahí que sea imposible reducir la realidad de Dios -el ámbito de lo religioso- a lo meramente intramundano. La fe, en efecto, nos pone en relación con la misma realidad, en sí, de Dios: en cuanto que está, como Fundamento de todo lo real, más allá de este mismo "fundamentar" nuestra existencia y nuestras relaciones interpersonales.

La reacción de Robinson contra un "Dios en los cielos", como si nada tuviera que ver con la tierra -aunque semejante interpretación nunca ha sido aceptada por el cristianismo auténtico-, es comprensible como reacción a la práctica de la fe por parte de no pocos cristianos; y es legítima también, en cuanto que el "Dios de la profundidad de nuestro ser" expresa mejor, por un lado, la verdad de que Dios es el fundamento de nuestra existencia, precisamente como fuente desbordante de la interioridad de nuestro ser personal: por esto, como enraizada en el Tú absoluto es como puede esta nuestra interioridad personal -en cuanto libertad- estar en el origen mismo del sentido humano que damos al mundo. Semejante representación de Dios, por lo demás, no es ninguna cosa nueva: viene a recoger, sencillamente, la misma intuición de San Agustín de que Dios es "lo más íntimo a mi misma intimidad", Deus intimior intimo meo.

Pero san Agustín no considera esta imagen como excluyendo a la otra de Dios "en las alturas": Ambas, en efecto, son inseparables, y cada una de ellas ha de sobreentenderse en la otra. Por esto hemos dicho que la imagen de la "profundidad" expresa mejor, pero sólo "por un lado", el significado de Dios. En el sentido de que solamente lo alcanzamos en y por la realidad intramundana, de la que El mismo es Fundamento; y en el de que - por lo mismo- la confianza en Dios y la afirmación religiosa del sentido último de nuestra existencia son absolutamente inseparables de la confianza en nuestra responsabilidad y del compromiso personal en este mundo, sobre todo con respecto al prójimo: no podemos amar a Dios sin amar a los hermanos, no podemos adorar al Creador sin tomar en serio la fuerza del hombre para humanizar el mundo. Es decir: en el sentido de que el reconocimiento de Dios es inseparable, en su mismo origen y en cada momento, de la responsabilidad ética con respecto a los demás, y de la obligación de instaurar la justicia y el amor en las relaciones de los hombres.

Por este lado, pues, y en este sentido, la imagen de la profundidad puede ser preferida. Pero acaso en Robinson semejante preferencia esté determinada por una atención

exclusiva y peligrosa a la "psicología de lo profundo": ésta puede derivar, fácilmente, a confundir la dimensión del "subconsciente" humano con el fundamento mismo del ser de nuestras experiencias, siendo así que éste, como "profundidad metafísica", no puede reducirse en modo alguno al ámbito de lo humano. En este sentido, pues, la imagen adoptada rechaza el necesario complemento de la altura, falseando la auténtica realidad cristiana.

En efecto: a la vez que interioridad, Dios es lejanía irreductible desde nosotros mismos. Y si aquella su interioridad en nosotros es, sin duda, el motivo y el "lugar" en el que nosotros afirmamos su existencia, no podemos -por esta su lejanía simultánea- reducir la realidad misma de Dios a ser sólo el "fundamentar" nuestra realidad interior. Y es que Dios no existe porque nos dé el ser y fundamente nuestras relaciones interpersonales; más bien porque Dios existe por lo que esto es posible: y reconocer esta posibilidad como fundamentada realmente es reconocer a Dios como realidad en Sí mismo, como Realidad Personal que nos hace el don de nuestra personalidad.

Explicitemos, pues, lo que se desprende de aquí.

Si nuestra libertad nos realiza personalmente como entrega al otro, y este encuentro con el otro es la expresión viva y existencia; del Amor, como sentido último y profundo de la realidad, Dios mismo ha de ser reconocido, en Sí, como Amor, como don gratuito al hombre, al llamarle a la existencia libremente y por amor. Si, además, nuestra realización personal en el encuentro con el otro depende de la libre acogida de éste -en cuanto, para que se dé encuentro auténtico, sólo por su libertad responderá a nuestra entrega-, en el amor hecho así mutuo, sólo por la libertad última del Fundamento de nuestra existencia hemos podido ser realidad, sin que El necesitase de nosotros como Dios.

Asimismo, si Dios se nos revela no sólo como Creador y Fundamento de nuestro existir, sino como Realidad Personal que quiere, también libremente y por Amor, entrar con nosotros en relación inmediata -como Tú- en un diálogo interpersonal, nuestro vivir la fe -en la que recibimos esta Revelación- no puede ya reducirse a encontrar a Dios en el encontrarnos con los otros, sino que -sin poder eludir este mismo encontrarlos y comprometidos siempre con ellos en el mundo- este encuentro y compromiso quedan "relativizados" por un ulterior e inaudito Encuentro con Dios mismo: no pueden ser ya, por lo tanto, la última palabra sobre el sentido de nuestra existencia en la fe; y, a la vez, cobran ahora una dimensión nueva, una motivación más profunda y decisiva, según las cuales hemos de superar todo posible desengaño humano y hemos de seguir amando siempre, porque -aun contra toda apariencia- el Amor es el sentido último.

Todo está sencillamente implicado en aquel mismo reconocimiento, por parte de Robinson, de que el amor no es sólo lo que debe ser sino lo que es la misma realidad en su última profundidad para el hombre, contra toda apariencia y más allá de la muerte. Si Robinson parece oponerse a semejante explicitación de las consecuencias, dejando a Dios como en la sombra, se debe a la incertidumbre en que se mueve con respecto al sentido y alcance de una metafísica, en el seno -para nosotros- de la misma fe cristiana.

LA AMBIGUEDAD TEOLÓGICA DE ROBINSON

Indudablemente, Robinson no sólo ha rechazado siempre una secularización absoluta de la fe, en el sentido radical de una actitud simplemente atea, sino que incluso protesta enérgicamente (276) contra otro tipo más sutil de secularización, como sería el de reducir la Teología -reflexión sobre Dios- a una mera Cristología -reflexión sobre Cristo: es decir, sobre lo que es estrictamente "relación de Dios con nosotros"- . Pero hay expresiones, en su *Honest to God*, que pueden -también indudablemente- interpretarse, en sí mismas, en este sentido (cfr., por Ej., 92) Nos encontramos, pues, con una paradójica ambivalencia: por un lado, se profesa enteramente ortodoxo; y, por otro, se expresa como si no lo pudiera ser.

Lo mismo encontramos con respecto a uno de los dogmas fundamentales del cristianismo, el del Misterio Trinitario -sobre el que queremos detenernos ahora, dada su importancia-. Robinson, apela aquí, al fundamento mismo absoluto de la Escritura, al hablarnos del "Amor de Dios y la Gracia de Nuestro Señor Jesucristo y la Comunión con el Espíritu Santo" (254); y añade que "estos tres" son una sola realidad absoluta, ya que -en cada uno de ellos- el cristiano hace la experiencia del Incondicional absoluto. El único nombre legítimo de la realidad que llamamos Dios es el de Trinidad: Robinson no profesa ningún "panteísmo confuso", sino que confiesa al "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo" (262). Pero, a la vez, parece poner en cuestión una serie de puntos esenciales con respecto a esta misma realidad, en Sí, de Dios Trino y Uno.

En efecto: Robinson no sólo rechaza -con razón- los esquemas del tipo de ciencias exactas que se aplican, por desgracia, a veces al Misterio Trinitario -y que se prestan a no infrecuentes representaciones populares "triteístas"-, sino que además niega que, por la fe, confesamos la realidad trinitaria "en sí misma". Pero, por otro lado y a la vez, se opone vivamente a una concepción de este mismo Misterio Trinitario por lo que quedará reducido a una pura relación de Dios con nosotros o a una simple manifestación suya en la historia de salvación (255). Robinson, pues, abre una puerta, pero se queda sin entrar. Los dogmas, para él, no son proyecciones subjetivas, pero tampoco nos dicen lo que es Dios, en Sí mismo: son descripciones de una realidad por la que la experiencia personal del creyente es constituida y mantenida (244), "afirmaciones sobre la realidad en que se funda mi vida, en cuanto yo mismo doy una respuesta a esta realidad" (252-3). Sólo en este nuestro responder a Dios puede éste llegar a nosotros: el inciso es peligroso. De él se debe concluir: "Sólo sabemos de Dios lo que Él nos descubre en su relación a nosotros" (254).

Si esto quiere decir que nuestro conocimiento de Dios no agota la misma realidad "en sí" de Dios, hemos de reconocer que es verdad. Cualquier enunciado humano sobre Dios tiene un ineludible momento interior de "negación" (no es ser ni persona ni realidad como lo somos nosotros) y de "relación" (sólo podemos decir de Él ser, persona o realidad en cuanto que es el fundamento de nosotros mismos). Pero para dar la tradición cristiana -y Robinson parece olvidarlo-, esta "ignorancia" de nuestro conocimiento de Dios, en la fe, no es más que un aspecto del mismo: el aspecto "negativo" y de "relación" suponen, a su vez, un conocimiento implícito pero positivo de Dios mismo, en Sí, sin el cual la negación y la relación carecerían de sentido y fundamento.

Así, pues, cuando Robinson niega que sea válido afirmar que la Trinidad son tres personas (254) -ya que ni siquiera podemos decir que Dios sea realidad personal, en sí (253)-, hemos de pensar que quiere advertirnos de la imperfección de nuestro concepto humano de persona con respecto a su referencia a Dios mismo. No podemos creer, en efecto, que vaya a contradecirse -en pocas líneas- al decirnos también que la realidad última y el fundamento de toda existencia -es decir, Dios- es un "amor personal" (262; cfr. asimismo, 59ss). Ahora bien -y sin negar esto-: en esta relación existencial a lo "personal" del amor, ¿no se exige, necesariamente, una ulterior referencia "metafísica" a la "personalidad" de Dios mismo? Porque, si negamos esto, el ineludible y siempre vivo Misterio de Dios (1Cor 6,1), ¿no se convierte en algo absolutamente vago e informe para nosotros? Dios no es persona como nosotros: pero invalidar totalmente lo personal con respecto a Él, ¿no nos lleva a concebirlo como lo impersonal? Y esto, ¿no hace imposible que lo afirmemos precisamente como el "Tú" que tercia -trascendiéndolas- en nuestras mismas relaciones interpersonales?

La ambigüedad a que deja lugar la posición de Robinson, en quien estas últimas cuestiones planteadas parecen oponerse a su proclama ortodoxa de la única realidad de Dios como Misterio Trinitario, no es más que una consecuencia de su ambigua posición ante el problema del conocimiento humano. Lo que podía parecer una simple cuestión epistemológica se nos manifiesta, así, de un alcance estrictamente teológico.

La misma sorprendente paradoja encontramos en él con respecto a todo el conjunto del mensaje de Cristo. Por un lado, proclama la realidad de éste, el íntegro "kerigma cristiano", de acuerdo enteramente con lo que es el corazón del mismo Evangelio: Dios es Amor y nos lo ha manifestado en Cristo; y este amor es más poderoso que la misma muerte. Pero, por otro lado, todas los conceptos utilizados por la Escritura y por la confesión de fe de la Iglesia, para expresar en detalle el sentido de esta realidad de Amor, parece que han de ser dejados a un lado, definitivamente, como conceptos dogmáticos propios de unos "esquemas de representación" ya anticuados: Encarnación, Resurrección, Redención, lo mismo que Padre, Hijo y Espíritu, lo mismo que Creación, Altísimo o Mandamientos.... En su preocupación "desmitologizadora", no llega -es cierto- a los extremos de Bultmann, guardando buena prudencia: pero, a la vez, manifiesta Robinson una independencia radical con respecto a las expresiones y categorías bíblicas para que la fe cristiana pueda tolerarlo (236).

CONCLUSIÓN

De todo lo dicho se puede deducir fácilmente hasta qué punto los tres "esquemas de representación" que Robinson presenta como responsables de hacer incomprensible e impracticable al hombre de hoy la fe cristiana son una simple caricatura del auténtico cristianismo. Ya hemos dicho que el "sobrenaturalismo" que Robinson dibuja jamás ha sido propuesto -y menos, defendido- por la teología. Y en cuanto al problema de lo sobrenatural en relación a la "naturaleza" -decisivo en la tradición creyente para dilucidar la distinción entre fe y secularizad- tampoco lo trata nunca Robinson directamente en ninguno de sus libros. Como, por lo demás, la palabra "sobrenatural" se presta hoy a demasiados equívocos (se aplica, por ejemplo, a los "fenómenos ocultos" de la telepatía e incluso del espiritismo y posesión diabólica!), sería preferible evitar dicho término: un esfuerzo por buscar palabras nuevas -y el idioma es rico aún en posibilidades- no hará sino reportar ventajas a nuestra misma comprensión de la fe.

También hemos indicado ya una semejante desfiguración caricaturesca, por parte de Robinson, al referirse a la "religiosidad". La auténtica religión (no semejante pseudo-religión) jamás ha gozado del derecho a ser concebida como "compartimento estanco": la dimensión "teológica" o "vertical", como hemos dicho, no sólo no niega lo "natural" u "horizontalidad", sino que en la misma medida en que impide que nos limitamos a este último, nos urge precisamente a llevarlo y vivirlo hasta su misma plenitud e intensidad máxima. En este sentido, la "oración" como silencio y adoración ante Dios tiene un valor "en sí misma", en cuanto pone al hombre en relación inmediata con el Tú Personal de Dios. Y precisamente como contemplación nos lleva -como urgencia absoluta de Dios mismo- a la acción y al compromiso fraternos (1).

Y en cuanto al problema de lo "mitológico" -en el que no podemos entrar aquí indiquemos que está decisivamente vinculado al problema mismo, ya abordado, del valor que se dé al conocimiento humano y de la intrínseca condición de éste, en el ámbito de la fe, como tensión entre ignorancia y certeza elemental.

Robinson y su fe cristiana

Es verdad que, objetiva y lógicamente, se puede sospechar de la ortodoxia de quien tiene una teoría relativista de este conocimiento: y de hecho ya hemos visto las consecuencias teológicas que comportaba en Robinson. Pero de ahí no es lícito poner en cuestión su misma fe sincera. Los hombres, en efecto, no somos pura lógica, pura cabeza; y, por lo demás, esta falta de lógica no puede tocar la misma fe, sino sólo la interpretación teológica que se le da. La ambigüedad teológica de Robinson, pues, no supone necesariamente un fallar de la fe, como vida personal cristiana. Aunque uno, por ejemplo, fuera positivista y redujera a esta su convicción teórica el mismo amor humano, podría sin embargo amar realmente a su mujer: su falta de lógica afectaría a sus teorías, pero este amor auténtico quedaría incólume. La mujer, por ello, sería injusta si se apartase de su marido, escudándose en lo inaceptable de sus teorías sobre el amor.

Notemos, con todo, que en el hombre la inicial falta de lógica tiende a desaparecer con el tiempo. Es posible que la realidad vivida de modo distinto al que exigiría lógicamente la teoría acabe por corregir a ésta. Pero tampoco es raro que suceda al revés: la posibilidad de que la intención auténticamente cristiana de Robinson pueda acabar siendo lógica con respecto a las incertidumbres de su personal "cosmovisión" no deja de ser cierta: y, de hecho, se ha mostrado como realidad en el caso de algún lector de su obra (106-7).

Es claro que Robinson acepta plenamente la tradición católica, tal como se encuentra en la Iglesia anglicana: su misma fe, viva, es la que ha motivado su *Honest to God*, urgiéndole a buscar una expresión y práctica cristianas de esta fe que los hombres de hoy puedan comprender. Por lo demás, su preocupación no ha sido tanto de orden especulativo y teológico como de carácter práctico -no impropio de un buen inglés- y pastoral. Como ambas dimensiones, con todo, no pueden separarse absolutamente, cierta debilidad especulativa le ha llevado a interpretar verdades fundamentales de la fe de un modo excesivamente libre y peligroso.

En relación a esto, se le ha acusado de desconocer lo suficientemente la misma Escritura. Robinson, sin embargo, es un exegeta experimentado. El único motivo de no

haber recurrido a las expresiones y representaciones bíblicas de la fe y de Dios, es simplemente su intención de dirigirse a un mundo secularizado, y para cuya mentalidad científica creía inadecuadas semejantes formulaciones. Y no hemos de repetir lo ya dicho sobre el valor que esta convicción personal de Robinson puede tener.

Robinson y nosotros

Concluyamos, pues: la obra de Robinson -ortodoxo en su vida de fe, pero deficiente en la expresión de ésta-, ha de servirnos como estímulo aunque no de guía para revisar nuestro cristianismo, demasiado ajeno a veces -en la práctica de los que nos decimos creyentes- del mundo y de las exigencias del amor fraterno y comprometido.

Ante el mundo secular de hoy, sólo el testimonio de nuestra vida cristiana puede llevar la verdad de Cristo y de Dios a los hombres que se llaman ateos, por creer que la fe y la religión comportan el olvido del mundo y son como un sustituto y evasión de la tarea humana cotidiana. La Iglesia "visible" ha de vivir precisamente su fe como fuerza sobrehumana que sea testimonio vivo de la realidad y sentido de Dios. Creemos, a este respecto, que el problema de la Iglesia y de su testimonio en el mundo es más acuciante, para el hombre de hoy, que el de la misma formulación de la fe. Y es lástima que Robinson, en su preocupación pastoral, haya abordado éste último en vez de aquél otro.

Notas:

¹En nuestra condensación seguimos el texto francés. Nos ceñimos, además, a lo que corresponde al primero de los artículos, y sólo en el apartado Secularidad mundana y autenticidad cristiana acudimos al segundo, ofreciendo un extracto del mismo, como complementación de aquél. Citamos *Honest to God* (Londres 1963) según la edición castellana (Ed. Ariel, Barcelona 1967) con cifras en bastardilla. Las citas de *The Honest to , God Debate* (Londres 1963) van en cifras normales.

Tradujo y condensó: JOSÉ MANUEL UDINA