

Las diferencias entre las varias imaginaciones del Dios monoteísta. La mentalidad supranaturalista y la subjetividad humana.

Ahora quisiera abordar una posición del cristianismo moderno que se desarrolló especialmente después de la Segunda Guerra Mundial y que se presenta principalmente como una crítica a una forma de pensar supranaturalista. La presentaré primero en la forma en que John Robinson, un obispo inglés, la presentó en 1963 en un libro con el título inglés: *Honest to God* y con el título en español: *Gott ist anders*.¹

Este libro habla de que el cristianismo está en una especie de crisis de legitimidad y que está perdiendo su legitimidad frente al nuevo sistema de pensamiento moderno.

"En cada uno de nosotros vive una u otra imagen mental de un Dios "afuera", de un Dios que "existe" encima y más allá del mundo que Él creó, un Dios a quien rezamos y hacia el cual vamos cuando morimos. Robinson p. 12

"También antaño llegó un momento en que la concepción de un universo de tres pisos se convirtió en un obstáculo, incluso como mera imagen del acervo mental de la gente. Pero en aquel caso transcurrió un lapso considerable de tiempo desde que dejó de ser tomada literalmente como modelo del universo hasta que dejó de desempeñar una función útil en tanto que metáfora." Robinson p. 12

Por lo tanto, el nuevo pensamiento de la modernidad está en proceso de desplazar simplemente esta concepción de Dios que prevalecía en el cristianismo:

"Pero mi intención aquí estriba en subrayar el hecho de que la sustitución del antiguo esquema fue operándose de un modo gradual. Aunque científicamente desacreditado, continuaba sirviendo empero como cuadro de referencia aceptable en teología. Durante muchos siglos la imagen de un Dios "en lo alto" sobrevivió a su validez como descripción literal de la realidad. Pero creo que, hoy día tenemos que hacer frente a una doble crisis. El golpe de gracia psicológico, ya que no lógico, que la ciencia moderna y la tecnología han asentado a la idea de que podría existir literalmente un Dios "afuera" ha coincidido con la evidencia de que la imagen

¹ Este libro se titula en inglés "Honest to God" y fue publicado en 1963. (Robinson, John A. T.: *Honest to God*. SCM Press, London. 1963)

Yo uso aquí la traducción al español: Robinson, John A. T. , *Sincero para con Dios*. Servicios Koinonía, April 2012

mental de un Dios así podría ser mucho más un escollo que no una ayuda para creer en el Evangelio." Robinson p. 13

Lo que ha surgido por parte del cristianismo es un pensamiento supranaturalista que ve a Dios como un ser aparte de los demás, cuya existencia independiente por encima y fuera de todas las cosas debe ser probada.

"No cabe duda de que semejante identificación se ha producido y de que todavía subsiste en algún profundo arcano de nosotros mismos. Claro está que, en la Biblia, la totalidad de la visión del mundo es desvergonzadamente supranaturalista: su pensamiento discurre en términos de un universo de tres pisos, con Dios arriba, "encima" de la naturaleza. Pero incluso cuando hemos purificado esta estructura de lo que hemos de considerar sus torpezas y su literalismo, todavía nos queda una imagen esencialmente mitológica, de Dios y de su relación con el mundo. Tras unas frases como: "Dios creó el cielo y la tierra", o "Dios descendió del cielo", o "Dios envió a su Hijo unigénito", se halla una visión del mundo que se imagina a Dios como una persona que vive en el cielo, como un Dios que se diferencia de los dioses paganos por el hecho de que "no hay más Dios que yo". Robinson p. 21

El mundo maduro de Dietrich Bonhoeffer

Esto lleva a la demanda de un "mundo maduro", que Robinson presenta en línea con Dietrich Bonhoeffer:

"No podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo etsi deus non daretur .." (Como si Dios no existiera) Robinson p. 24

Robinson vuelve a citar entonces a Bonhoeffer:

"El Dios que nos deja vivir en el mundo, sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda... ...Ésta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite el hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el deus ex machina. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudar. En este sentido podemos decir que la evolución del mundo hacia la edad adulta de la que antes hemos hablado, al raer toda falsa imagen de Dios, libera la mirada del hombre para encaminarlo al Dios de la Biblia, el cual adquiere poder y sitio en el

mundo gracias a su impotencia. Aquí es donde deberá entrar en juego 'la interpretación mundana'".²

Con esto, Robinson plantea la cuestión del teísmo:

"Creo que lo que nosotros hemos de estar dispuestos a dilucidar es precisamente la identificación del cristianismo -y de la transcendencia- con esta concepción del teísmo. ¿Se sostiene el Evangelio por sí solo o bien se derrumba con ella? Por el contrario, estoy convencido de que Tillich tiene razón cuando dice que "es correcta la protesta del ateísmo contra una tan alta persona así". Y esta

protesta, que oyes formulada en nombre de la "falta de sentido" de toda concepción metafísica de este género, a algunos les ha parecido digna del mayor interés existencial. Robinson p. 25

"Por el contrario, nuestra tarea consiste en dar validez a la idea de transcendencia para el hombre moderno. Pero esto significa formular de nuevo su realidad en unos términos que no sean los de una mitología "objetivada", como la llama Bultmann, los cuales sólo logran llevarnos al absurdo. Puesto que, como ha dicho el profesor R. Gregor Smith, "la vieja doctrina de la transcendencia no es más que la afirmación de una visión anticuada del mundo". No tenemos, pues, el menor propósito de cambiar la doctrina cristiana de Dios, sino procurar precisamente que no desaparezca junto con esta visión anticuada" Robinson S. 27

Robinson busca ahora la manera de dejar de lado a este Dios supranaturalista y poner otro en su lugar. Para ello se remite a Tillich:

"Pero ahora no nos hallamos en presencia de un simple cambio de simbolismo, por importante que pueda ser semejante cambio. No se trata de una simple inversión del antiguo sistema, que sustituiría el Dios "en lo alto" por un Dios "en lo hondo". Cuando Tillich habla de Dios en "profundidad", no habla en modo alguno de un Ser totalmente otro, sino que habla de la "infinita profundidad y el fondo inagotable de todo ser", de nuestro interés último, de lo que nos tomamos en serio sin la menor reserva. Y después del pasaje que antes citado continúa aplicando la misma argumentación no sólo a las profundidades de nuestra vida personal, sino también a las fuentes más profundas de nuestra existencia social e histórica." Robinson p. 28/29

En la cita siguiente Robinson describe lo que significa esta idea en Tillich y en qué sentido Robinson la adopta:

² Robinson S. 24 tomado de: Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung - Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Chr. Kaiser Verlag, München, 1951. S. 241/242

"Lo que Tillich entiende por Dios es, pues, exactamente lo contrario de cualquier deus ex machina, de cualquier Ser sobrenatural hacia el cual podemos dirigirnos desde el mundo y en quien podemos confiar que intervendrá desde fuera en el mundo. Dios no está "afuera". Según la expresión de Bonhoeffer, "Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella", Dios es una profundidad de realidad alcanzada "no en los límites de la vida, sino en su centro", no por el vuelo del solitario al solitario, sino, según la admirable frase de Kierkegaard, por "una más profunda inmersión en la existencia". Ya que la palabra "Dios" denota la profundidad última de todo nuestro ser, el fondo creador y el sentido de toda nuestra existencia." Robinson p. 29

Más adelante hablaré de cómo Robinson interpreta aquí a Bonhoeffer. Pero creo que Tillich en particular está descrito muy correctamente. Aquí Dios es ahora la profundidad de todo nuestro ser, la base creativa y el sentido de toda nuestra existencia. Lleva aparentemente a una inmersión más profunda en la existencia:

"Si esto es verdad, las afirmaciones teológicas no son, pues una descripción del 'Ser más alto', sino un análisis de las profundidades de las relaciones personales, o mejor dicho, un análisis de las profundidades de toda experiencia "interpretada por el amor". Como Tillich insiste, la teología se ocupa de "lo que nos interesa últimamente" Robinson S. 67.

Una afirmación es "teológica", no porque se refiera a un Ser particular llamado "Dios", sino porque suscita las últimas cuestiones acerca del sentido de la existencia: se sitúa al nivel del theos, al nivel de su más profundo misterio, para inquirir cuál es la realidad y la significación de nuestra vida. Una visión del mundo que afirma esta realidad y esta significación en categorías personales realiza ipso facto una afirmación acerca de la ultimidad de las relaciones personales: dice que Dios, la verdad final y la realidad profunda bajo la superficie de las cosas" es amor. Y la concepción específicamente cristiana del mundo consiste en afirmar que la definición, final de esta realidad, de la que nada "podrá separarnos", ya que es el fondo mismo de nuestro ser, es "el amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor". Robinson p. 30

El "mundo verdadero" en este proceso

Este punto de vista tiene entonces la siguiente consecuencia:

"Para el cristianismo, en cambio, lo sagrado es la "profundidad" de lo común, igual como lo "secular" no es una sección (sin Dios) de la vida, sino el mundo (el mundo de Dios, el mundo por el que Cristo murió) escindido y alienado de su verdadera profundidad. La finalidad del culto no consiste en retirarse desde lo secular a la zona

de lo religioso, y menos aún en huir de "este mundo" para refugiarse en "el otro mundo", sino en abrirse al encuentro de Cristo en lo común, abrirse a aquello que tiene el poder de atravesar su superficialidad y redimirlo de su alienación." Robinson p.49

Robinson viene entonces a mostrar el origen de esta anulación de todo "otro mundo". Lo ve de la siguiente manera:

"Huxley se limita a decir: "Por mi parte, es enorme la sensación de alivio espiritual que me procura el hecho de rechazar la idea de un Dios concebido como un ser sobrenatural". Pero, anteriormente, hombres como Feuerbach y Nietzsche, a quienes Proudhon describía acertadamente como "antiteístas" mejor que como "ateos", consideraban a semejante Persona, así de suprema en el cielo, como el gran enemigo que impedía alcanzar la mayoría de edad al ser humano." Robinson p. 25/26

Es precisamente Nietzsche quien extendió el "concepto de Dios como ser sobrenatural" y la correspondiente "liberación espiritual" a todo concepto de otro mundo. En el lenguaje de Nietzsche, este otro mundo es precisamente el "mundo verdadero". Se ve entonces que Nietzsche es el verdadero punto de referencia de toda esta visión de la liberación espiritual. Tanto la persona más alta del cielo como la supuesta huida de este mundo al otro mundo y, por tanto, la derivación de un "mundo verdadero" aparecen entonces como el gran enemigo del hombre. Se ve entonces que la forma actual de la crítica al "modo de pensar supranaturalista" proviene sobre todo de Nietzsche. El propio Nietzsche lo dice, después de todo, cuando afirma:

"...Hemos abolido el mundo verdadero: ¿qué mundo queda? el aparente, quizás... Pero no! ¡Con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente!"³

Sólo queda un mundo, que es simplemente este mundo en el que vivimos. Esto crea entonces el espacio libre en el que la voluntad de poder puede sustituir toda ética y toda moral.

Esta afirmación de Nietzsche es bastante central aquí. Sólo si este otro mundo es abolido como el mundo verdadero, podemos simplemente adoptar la cita anterior de Tillich. Pero esto es precisamente lo que yo cuestionaría. En mi última publicación, "Dios se hace hombre y el hombre hace la modernidad"⁴, traté de justificar esto ampliamente. Los conceptos, que con Nietzsche

³ Nietzsche, Friedrich: Segundo Tomo Editado por Karl Schlechta. Hansa Verlag München. 1981 Vol. II: Götzen-Dämmerung. p. 963 Traducción del autor

⁴ Franz J. Hinkelammert: Dios se hace hombre y el hombre hace la modernidad. Sobre la crítica de la razón en la historia occidental - un ensayo. EDITION EXODUS Lucerna 2021

también llamaría los conceptos de "mundos verdaderos", no han sido abolidos en absoluto, sino que han cambiado de lugar con el desarrollo de la modernidad. Mientras que Nietzsche todavía podía criticarlas principalmente desde un punto de vista religioso, y al hacerlo a menudo señalaba puntos de vista muy acertadas y interesantes, ahora aparecen dentro de las ciencias empíricas, donde se formulan constantemente y también se desarrollan de nuevo. Se trata de la concepción de la vida humana sin muerte, a partir de la cual nuestra realidad vivida se concibe entonces como vida mortal. Se trata de una larga tradición de pensamiento que ha resurgido en los tiempos modernos como parte de las ciencias empíricas (especialmente las ciencias naturales y sociales). En nuestra cultura, ya están en el principio con la primera epopeya de Gilgamesh ante más o menos 4.000 años, que recorre el mundo entero en busca de una vida sin muerte y fracasa. Tiene que reconocer que esta vida sin muerte sólo puede encontrarse con los dioses y que la continuación de la vida sólo es posible en la memoria de las siguientes generaciones humanas. Pero, como gran utopía, este objetivo sigue vigente. A continuación, reaparece muy claramente en la cultura judía y luego es introducida por el apóstol Pablo en el Imperio Romano, donde pudo seguir desarrollándose como cristianismo. En Pablo, esta utopía surge ahora como una concepción del mundo como esta tierra sin muerte. Como la imposibilidad de realizar esta idea se reveló como no cambiable para el hombre, esto condujo a la idea de una resurrección de los muertos por la acción de Dios en el fin de la historia y la continuación de la vida después de la muerte en una transformación de la creación terrestre en una nueva y segunda creación que sería compatible con esta vida sin muerte.

Esta idea fue uno de los centros del cristianismo emergente y lo sigue siendo, aunque en una historia en la que las formas imaginadas de esta idea cambian y también evolucionan. No puedo mostrar más esta evolución aquí y, por tanto, me remito a los análisis escritos por otros miembros de nuestro grupo del Collège de Brousse.⁵

⁵ Estos son principalmente los siguientes análisis:

Walter Bochsler Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung. (El termidor del cristianismo. Aspectos socio-históricos de su desarrollo temprano.)En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-Kompass, Münster

Urs Eigenmann Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als himmlischer Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis. (El Reino de Dios y su justicia como núcleo celestial de lo terrenal. El cristianismo como humanismo paupérrimo de la praxis). En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-Kompass, Münster

Kuno Füssel Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie. (El cautiverio burgues de la teología) En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel, Franz J. Hinkelammert (eds.) Der himmlische Kern des Irdischen. EDITION EXODUS, Lucerna Edición ITP-

En las ciencias empíricas de la modernidad hasta nuestros días, esta gran utopía original reaparece, aunque todavía no ha sido reconocida ni aceptada como tal. Sólo puedo referirme a ella aquí sin presentar análisis precisos. Pero ya me he referido al libro en el que hablo en detalle de los análisis correspondientes. Sin embargo, quiero presentar aquí un breve resumen y tomaré la economía como punto de partida.

Simplemente me gustaría señalar tres teorías. Son la teoría de la competencia del mercado, la teoría de la planificación económica y la teoría de la empresa, que a menudo se denomina teoría de la firma. Se suele hablar de las teorías de la competencia perfecta y de las teorías de la planificación perfecta o de las teorías de la empresa perfecta en relación con estas teorías. Estas teorías tienen siempre como central la idea de una realización perfecta de las instituciones correspondientes y sus funciones. Partiendo de esta tarea teórica, se plantea entonces la cuestión de qué condiciones tendrían que cumplirse para que las correspondientes funciones de estas instituciones del mercado, de la planificación o de la empresa se hicieran de una manera completamente perfecta. Las tres tienen como una de las condiciones centrales para el funcionamiento perfecto el conocimiento absoluto de los hechos por parte de todos los participantes o planificadores del mercado. Algunos economistas hablan directamente del requisito de la omnisciencia sobre todos los hechos. Esto indica desde el principio que la teoría que sigue describe una perfección que es absolutamente imposible en la realidad empírica. Son idealizaciones de la realidad imposibles de realizar. Pero tienen un objetivo teórico: indican el punto de vista desde el que la realidad empírica se hace reconocible en el sentido de las posibilidades de su funcionamiento empírico.

Aquí, el requisito previo del conocimiento absoluto es siempre necesario para poder abstraerse de todas las contingencias y casualidades, cuya consideración tendría que hacer siempre imposible la formulación de leyes empíricas. Sin esta condición previa, nuestra realidad experiencial está llena de casualidades y es siempre contingente. Esta contingencia refleja la posibilidad de que algo ocurra o no ocurra, o que pueda ser fundamentalmente diferente de lo que es.

Los científicos empíricos hacen las abstracciones mencionadas, pero no discuten que consecuencias tengan. Pero hay reflexiones que al menos se acercan a ello. Uno de los teóricos de la empresa, Edward Hay, comenta el concepto básico de su teoría, Just in Time: "Hay que tener en cuenta que lo que se presenta aquí es una imagen de lo perfecto [...] Aunque parezca utópico hablar de perfección, es

necesario entender en qué consiste para saber hacia dónde debe ir una empresa".⁶

Este teórico de la empresa es absolutamente consciente de que se trata de una reflexión trascendental. Lo que le falta es una evaluación crítica de la construcción de los mecanismos de funcionamiento perfecto y sus consecuencias para la convivencia humana.

¡Las palabras de Edward Hays nos dan realmente un ejemplo de la aplicación eficaz y eficiente de un pensamiento mítico! Edward Hay tiene obviamente conciencia del hecho de que está describiendo un "mundo verdadero", por tanto uno de los mundos verdaderos en relación a los cuales Nietzsche sostiene, que él los ha abolido.⁷

Esto nos lleva a la discusión del significado que este presupuesto del conocimiento absoluto tiene para las ciencias empíricas. Para ello, basta con destacar lo que implica este conocimiento absoluto de los hechos. Implica necesariamente que esta humanidad con conocimiento absoluto de los hechos no puede ser mortal. Esto se deduce del hecho de que hacemos abstracción de la muerte precisamente cuando presuponemos un conocimiento absoluto. Porque la muerte es necesariamente contingente, y la asunción del conocimiento perfecto no es posible sin asumir simultáneamente la abolición de la contingencia.

El resultado es que, de hecho, las ciencias empíricas no dejan de desarrollar conceptos que se pueden etiquetar con la expresión "mundo verdadero" y que demuestran que es un error cuando Nietzsche insistía: "Hemos abolido el mundo verdadero". No ha sido abolido, pero el mundo verdadero está ahora liberado de cualquier significado religioso y es casi omnipresente en nuestra ciencia empírica y, por tanto, en nuestras vidas como seres humanos "maduros" en general.

En efecto, se trata realmente de un mundo verdadero, tal y como se concibe desde Gilgamesh hace unos 4.000 años. Pero no es completamente lo mismo. Para Pablo, este mundo verdadero es algo que se realizará. Pero para él, la realización depende de que exista un Dios que haga posible lo imposible para el ser humano. En

⁶ Edward Hay, *Justo a tiempo*, Norma, Bogotá 1991, S. 31; cit. según Henry Mora Jiménez, *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del Justo a tiempo. Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista* (Tesis de doctorado, ULACIT), San José/Costa Rica 1994, S. 150.

⁷ Si alguien duda de que ésta es efectivamente la posición adoptada en la ciencia empírica, sólo puedo aconsejarle que busque en el ordenador la palabra clave "competencia perfecta". Entonces encontrará muy fácilmente que siempre se habla de la condición previa del conocimiento perfecto de los hechos. En consecuencia, se predica un mundo verdadero. Pero sin usar la palabra.

nuestras ideologías del transhumanismo, se declara posible si nuestro progreso técnico se entiende como un progreso infinito, lo que entonces lleva prácticamente a la creencia en la omnipotencia del ser humano y también en la posibilidad de la abolición de la muerte por este ser humano.

El Dios liberador

Ahora me gustaría tratar de entender cuál es la tendencia actual para desarrollar esta situación que se ha dibujado hasta ahora. Por lo tanto, me gustaría comenzar con un análisis de las citas de las declaraciones de Bonhoeffer sobre este problema aportadas por Robinson.

Sin embargo, comenzaré con una cita de Bonhoeffer que Robinson no trae y que me parece fundamental para entrar en esta problemática. Bonhoeffer dice:

"Un Dios que hay, no hay." ("Ein Gott den es gibt, gibt es nicht⁸)

Supongo que Bonhoeffer quiere estar diciendo algo especial con esto. El Dios que hay y que no hay por esa misma razón es simplemente el Dios que se concibe como el ser supremo (höchstes Sein). Este es el Dios de Agustín y Tomás de Aquino y, por tanto, el Dios dominante del cristianismo desde el siglo IV, que en muchos casos sigue siéndolo. Es el Dios desarrollado a partir de la filosofía griega del ser. Es el Dios que legitima lo que es. Primero legitima el poder del Imperio Romano y con él la esclavitud y luego el feudalismo con su servidumbre. Después, tiende a entender la propiedad privada como un derecho humano y a entrar así en una relación de legitimación con el capitalismo. Ahora Bonhoeffer dice de este Dios que no hay. Lo dice a pesar de que durante unos 1500 años este Dios del cristianismo fue el Dios dogmáticamente gobernante, aunque nunca simplemente el único Dios. Es este Dios el que Bonhoeffer quiere criticar ahora. Es muy obvio que Bonhoeffer sigue considerando al Dios judío Yahvé como Dios, al igual que era el Dios del cristianismo en los primeros siglos hasta el giro constantiniano. Sin embargo, este Dios del cristianismo de los primeros siglos no desapareció sin más, sino que fue sustituido por Dios como Ser supremo y relegado a un lugar secundario.

Este Dios judío no es un ser supremo. Pero una imagen de él no se desarrolla y hay uno de los Diez Mandamientos que prohíbe hacer una imagen de él. Esto implica que tampoco puede ser objeto de conocimiento o investigación humana. Pero ahora me parece que

⁸ Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. (Resistencia y sumisión) DBW 8 p. 514 Traducción del autor.

este es el punto de vista de Bonhoeffer. Podemos entonces leer la frase citada al revés. Entonces podría decir:

El Dios que no hay, es el Dios que hay.

Un Dios que existe sólo puede existir más allá de nuestras concepciones del ser en la filosofía del ser. Dios no puede ser un ser en el sentido de la filosofía del ser.

Pero Robinson, que hace un análisis realmente muy satisfactorio de esta concepción de Dios como Ser supremo, que denuncia como deus ex maquina, incluye con toda naturalidad en esta crítica el mismo Dios Yahvé. Ni siquiera ve que este Dios Yahvé presupone una concepción de Dios completamente diferente a la de Dios como Ser supremo.

Al hacerlo, Robinson cita a un Bonhoeffer que en realidad dice exactamente lo contrario. Traigo una de las citas pertinentes:

"Según la expresión de Bonhoeffer, Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella", Dios es una profundidad de realidad alcanzada "no en los límites de la vida, sino en su centro" no por el vuelo del solitario al solitario, sino, según la admirable frase de Kierkegaard, por "una más profunda inmersión en la existencia". Robinson p. 29

Aquí tenemos una cita de Bonhoeffer que es decisiva. Para repetirlo: "Dios está en el centro de nuestra vida, aun estando más allá de ella"

Pero a continuación concluye con una cita de Kierkegaard, que de hecho dice casi lo contrario: "Porque la palabra "Dios" denota la profundidad última de todo nuestro ser, el fundamento creativo y el sentido de toda nuestra existencia". Un poco después, Robinson dice:

"Afirmar que 'Dios es amor' es creer que en el amor entramos en contacto con la realidad más fundamental del universo, que el Ser mismo tiene últimamente este carácter." p. 32

Pero Bonhoeffer había dicho: Dios está más allá en medio de nuestras vidas. Por tanto, habla de un más allá, que debemos interpretar como más allá en relación con el ser. Robinson simplemente le quita a Bonhoeffer esta dimensión de la alteridad de Dios. Este más allá es un más allá en relación al ser y como tal precisamente no es una categoría del ser y tampoco del ser de Dios o del Dios como ser supremo. Es precisamente el más allá de un ser en el que se queda la filosofía del ser y, por tanto, también en su concepción de Dios como ser supremo.

Entonces es importante desarrollar este más allá de Dios en relación al ser supremo filosófico. No es un deus ex maquina. Pero al tratarse de un Dios más allá de Dios, este Dios no puede ser un Dios presente en el propio ser. Debemos verlo como un Dios cuya ausencia está presente y del que, por tanto, no podemos formarnos ninguna imagen.... Pero eso es precisamente lo que no debemos intentar hacer. Se trata entonces de hacer presente a este Dios. Lo hacemos liberándonos juntos.

Pero no podemos saber nada de este Dios salvo lo que hace en relación con nosotros. Pero a esto se refiere este Dios. En el Sinaí, antes de dar los mandamientos, dice: Te he liberado de la casa de la esclavitud en Egipto. Así es este Dios: un Dios liberador.

Pero un Dios liberador necesariamente es un Dios de la vida. No puede ser un Dios que sea considerado un ser supremo. Como tal este Dios se presenta a si mismo:

"Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y la tierra: te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia..." Deuteronomio, 30,19

La liberación de la esclavitud es solamente una liberación definitiva, si es a la vez una elección entre vida o muerte, bendición o maldición, y que elige la vida. Eso entonces es festejado como una invitación grandiosa a todos los pueblos con mucho vino y buena comida:

"Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos, vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahveh las lagrimas de todos los rostros, y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra porque Yahveh ha hablado." Isaías, 25,6-8

Como se ve, este banquete es el acontecimiento a partir del cual anuncia, que ya no habrá más muerte: "Consumirá a la Muerte definitivamente". El mismo Yahveh se revela a si mismo lo que es en el fondo: el Dios de la vida. Esta tradición es asumida por el cristianismo, pero fue traicionada, cuando el cristianismo a partir del siglo IV, cuando efectúa su termidor, es decir su vuelta constantiniana y destituye este Dios de la vida y pone en su lugar aquel Dios, que es imaginado como el ser supremo. Este Dios es un Dios que legitima el poder y es ni un Dios de liberación ni un Dios de la vida. Pero el Dios de la liberación no desaparece simplemente, pero ahora tiene un lugar secundario, que sin embargo es después muchas veces el punto de partida de rebeliones o revoluciones.

Robinson ni siquiera menciona esta problemática. Para él existe solamente un Dios y este lo quiere quitar. Pero este Dios es sencillamente el Dios, que en la tradición cristiana sustituyó el Dios Yahveh, el Dios de la vida, por el Dios que se había derivado de la filosofía griega del ser y que tiene como centro de su acción la legitimidad del poder existente. Pero la crítica de Robinson es exclusivamente una crítica de este Dios del ser supremo y yo personalmente encuentro esta crítica completamente convincente y acertada. Y esta crítica de Robinson es en el fondo la misma que la de Tillich. Pero ambos suponen que esta crítica es a la vez la crítica de todas las imaginaciones de algún Dios único de por sí.

El Dios, que Robinson ahora puede asumir él mismo, es igual como el Dios de Tillich. Voy a volver a citar:

Una visión del mundo que afirma esta realidad y esta significación en categorías personales o personales: dice que Dios, la verdad final y la realidad profunda bajo la superficie de las cosas es amor. Y la concepción específicamente cristiana del mundo consiste en afirmar que la definición final de esta realidad, de la que nada "podrá separarnos", ya que es el fondo mismo de nuestro ser, es "el amor de Dios que está en Cristo Jesús, nuestro Señor". Robinson p. 30

Detrás de eso muchas veces no veo más que un llamado a la amabilidad, que dice demasiado poco.

Sin embargo, hoy el Dios que libera, adoptó un rostro diferente. Cuando Dios se presentó como el liberador de la esclavitud en Egipto, era un Dios que dirigía él mismo el proceso de liberación y que era al mismo tiempo también legislador y autoridad. Esto cambia con la encarnación de Dios con el surgimiento del cristianismo. Surge un Dios, como lo describe el actual Papa. El Papa dice que este Dios llama

"al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud."⁹

Dios es ahora liberador en el sentido de un Dios que llama al hombre a liberarse y que se pone al lado de este proceso de liberación. El proceso de liberación en sí es ahora la autorrealización del hombre a través de la liberación de toda esclavitud.

Así, Dios ya no es el legislador y la autoridad, sino que ahora es el amigo que asiste al hombre en su liberación. Y Dios apoya ahora al ser humano con un objetivo claro: liberarse de toda esclavitud por ponerse de lado de la vida. Pero es el propio ser humano quien determina este proceso de liberación. Es precisamente en este sentido

9 Evangelii Gaudium, n^o 57

que Dios se ha hecho ser humano. Pero, a pesar de esta diferencia, el Dios que asume el actual Papa sigue siendo el antiguo Dios Yahveh de la cultura judía antigua.

Este Dios es a la vez la garantía de que el "mundo verdadero" de los conceptos transcendentales no es solamente lo imposible de las ciencias empíricas y toda acción humana, sino también puede ser un posible para alguna acción de un Dios por imaginar. En este sentido es a la vez el imposible para la acción humana, que para una acción de Dios resulta algo posible, aunque solamente en el juicio de los creyentes de este Dios. Pero el lugar, en el cual aparece este mundo verdadero aparece este espacio de otro mundo como un espacio, que la ciencia empírica crea por necesidad y no puede no crearlo. No se trata de una ilusión, como lo sostiene Freud, sino de una imagen que no puede no aparecer. Es la imaginación de una completa libertad, que la ciencia empírica la hace presente.