

Deconstrucción y reconstrucción de la idea de Dios en *Honest to God*

JOSÉ MOYA SANTOYO

Deconstruction and reconstruction of the idea of God in *Honest to God*

Abstract

The text we analyze is a clear attempt of language deconstruction. The ideas set firmly in the human mind on God are not adapted, belong to the past and should be rejected. Now it is time to reconstruct a new building able to answer the demands of a more scientific conception agreed with modern thought. Robinson begins by addressing the paradigm of God as “out there” or somehow “above” the universe. He rightly points out how this concept of God tends to remain part of our mental furniture even though we no longer think of reality in these terms. Robinson seizes upon the metaphor of God as the “ground of our being”, a non-traditional image elaborated by Tillich. As a metaphor it is no longer one of separation and distance but of solidity and depth. Robinson wants to abolish “supranaturalism” in favour of “naturalism” because the latter “identifies God with that giving meaning and direction to nature”.

Key words: Deconstruction, reconstruction, God, language.

Introducción

El deconstruccionismo intenta mostrar, mediante el análisis de los numerosos estratos semánticos que operan en el lenguaje, que es imposible otorgar un sentido único a un texto. Ningún pensamiento o concepto se puede transmitir en forma “pura” y unívoca, por lo que, en consecuencia, son posibles muchas interpretaciones legítimas.

El análisis de un texto mediante la técnica del deconstruccionismo establece una correspondencia muy laxa entre el signo y su significado, entre la palabra y el mundo.

Significado de la palabra Yahveh

La Torah prohibió hacer imágenes de Dios, por eso los hebreos y los iconoclastas evitan toda representación material de Dios. Dios es espíritu

y como tal no puede ser representado. Sin embargo, el hombre se encuentra con un dilema insoluble. Por una parte, podría utilizar la palabra Yahveh sin referencia alguna a un objeto o persona, sería el puro uso de una palabra sin referente más allá de la misma palabra. Pero el hombre, por su misma estructura de pensamiento, tiene intencionalidad. La intencionalidad es fundamental tanto en la fenomenología de Husserl como en la de Brentano. Según la interpretación de Husserl, la intencionalidad constituye la esencia de los actos psíquicos: "En la percepción algo es percibido, en la representación imaginativa algo es representado imaginativamente, en el enunciado algo es enunciado, en el amor algo es amado, en el odio algo es odiado, en el apetito algo es apetecido, etc., etc." (I.L., §10; Hna XIX/1, S. 380). Por eso, cuando pronunciamos la palabra Yahveh necesariamente se provoca una reacción intencional que va más allá de la pura palabra.



Aquí se plantea también el problema del pensamiento sin imágenes propuesto por la Escuela de Wurzburg. Lo que se le pide a los hebreos es ¿no hacer imágenes materiales de Dios (ídolos) o no tener imágenes mentales de Dios?

Los hebreos lo entendieron como la prohibición de hacer ídolos, es decir, imágenes materiales de Dios. Sin embargo, tanto las imágenes materiales como las mentales tienen riesgos parecidos.

Una imagen material tiene el peligro de convertir el signo en significado, y acabar por decir lo mismo que los hebreos ante el becerro de oro: "este es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto" (Ex. 32, 4); lo que conduce a la aberración de pensar que un objeto material, un becerro de oro, ha hecho la gran proeza de sacar a un pueblo de la esclavitud.

Las imágenes mentales tienen intencionalidad, lo que significa colocar el objeto fuera de la propia conciencia, el objeto representado está fuera del sujeto. Para Brentano, todo acto cuenta con una intención, esto es, una relación con el objeto que "no existe intencionalmente" en el acto. Los actos mentales dependen del contenido y siempre se refieren a algo exterior a ellos (Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 3 Bände, 1874 und 1924-28).

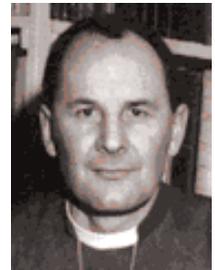
El problema de las imágenes mentales es que al concebir la imagen de Dios a través de la palabra, el Logos no se puede identificar con la divinidad. S. Juan afirmó que el Logos era Dios, pero no que Dios es Logos. El signo no posee la plenitud significante. Por eso, el hombre puede jugar

con los significados, consciente de que sólo es un juego, una aporía infranqueable, sin que exista encuentro posible entre ellos. Debido a esta falta de coincidencia, el hombre buscará diversos referentes que abarquen el concepto de Dios y lo abordarán desde distintos frentes, aunque Dios es inabarcable por naturaleza.

La deconstrucción purifica constantemente las imágenes mentales intencionales. La labor del deconstruccionismo, por tanto, es derribar de su pedestal las imágenes falsas de Dios, los ídolos que se han instalado en la conciencia del hombre.

La deconstrucción del concepto de Dios en el Obispo anglicano Robinson

John A. T. Robinson (1919-1983) fue un especialista bíblico del Nuevo Testamento y Obispo de la Iglesia Anglicana. Mientras se recuperaba de una enfermedad que le tuvo en cama durante tres meses escribió *Honest to God* (*Honesto para con Dios*). Esta obra apareció publicada en Londres en Marzo de 1963 con una modesta tirada de 3000 ejemplares. El libro tuvo un enorme impacto y se tradujo a casi todas las lenguas europeas. De esta obra se llegaron a publicar más de un millón de ejemplares.



Posiblemente este trabajo fue hijo de su tiempo. En él se cuestionaban tradiciones, se ponía en un brete la ortodoxia y se desafiaban las normas de comportamiento. Con esta obra comenzó un movimiento denominado 'La muerte de Dios'. Este movimiento intentaba reinterpretar las doctrinas fundamentales del Cristianismo y mostrar una imagen de Dios más en consonancia con el pensamiento científico de una etapa secular de la historia. El Dios que le habían transmitido a Robinson, afirma él, era simplemente un Dios ininteligible.

Honesto para con Dios

Honest to God es la obra en la que Robinson expone de una manera clara su decisión de cambiar los viejos conceptos heredados sobre Dios por otros que están, en su opinión, más en concordancia con el pensamiento actual.

Kant proclamó una revolución copernicana respecto a la teoría del conocimiento, al señalar acertadamente que todo nuestro conocer se realiza desde una posición determinada, la posición en la que está el sujeto.

Por tanto, debe explicar lo que sucede fuera de él en el mundo de los 'noumenos' desde su situación. También Robinson piensa que él está en condiciones de afirmar que se ha producido una auténtica revolución copernicana: "No obstante, por esta misma razón, puedo hallarme en la mejor situación para convencer al hombre corriente (que acepta sin excesiva dificultad las mismas cosas que yo acepto) que estamos realmente llamados a operar una "revolución copernicana" (Robinson, 1967, p. 54).

El Dios que habita arriba en el cielo

¿De qué revolución copernicana se trata? Robinson hace referencia a una auténtica revolución copernicana en sentido estricto, ya que la concepción que la Biblia tiene del mundo es anterior a Copérnico.

En la Biblia se considera el mundo en tres dimensiones o capas superpuestas: en la parte superior está el cielo, en la capa intermedia la tierra, y en las profundidades está el infierno (hay que anotar que *inferis*, infierno, no significa más que el lugar que está en la parte más baja). Pero esta concepción del universo ha quedado obsoleta, de modo que ya no se puede seguir hablando de **arriba** o **abajo** respecto a la tierra.

Sin embargo, esta concepción es importante en la mentalidad de los autores bíblicos. Dios está en lo alto, el cielo es su trono y la tierra, escalón de sus pies. Dios no puede habitar donde habitan los hombres, porque un ser soberano tiene que tener su trono por encima de las nubes, mucho más elevado que todas las alturas que puedan alcanzar los humanos.

En el Nuevo Testamento también parece natural que Dios habite arriba en el cielo y que Jesús de Nazaret, una vez resucitado de entre los muertos, suba al cielo a tomar posesión de su reino. Así lo vio Esteban: "Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está en pie a la diestra de Dios" (Hch. 7, 56).

El dios trascendente

Una vez que los cristianos comprendieron que la localización de Dios *arriba* no era científica, insistieron en colocar a Dios *fuera*. Dios no es immanente ni a este mundo ni al hombre. Dios es el completamente otro, el absolutamente distinto del ser humano y, por tanto, debe estar fuera.

La primera afirmación del credo de la iglesia católica es que Dios es creador. *Todo fue creado por Dios*. Por consiguiente, antes de la creación no existía nada, excepto Dios. Se trata de un **Dios trascendente**, que creó todas las cosas con su omnipotencia, y sin estar condicionado por ninguna necesidad, con un acto absolutamente libre y gratuito, dictado sólo por el amor. Pero porque es el Creador soberano y libre, causa primera de todo lo que existe, está presente en lo más íntimo de sus criaturas: “En él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28). Según las palabras de S. Agustín, Dios es “superior summo meo et interior intimo meo” (“Dios está por encima de lo más alto que hay en mí y está en lo más hondo de mi intimidad”, conf. 3, 6, 11).

Estamos habituados a pensar en Dios como un ser espiritual, distinto de lo material, personal y sobrenatural, que no está sometido a las leyes de la naturaleza. Robinson cita a R. W. Hepburn, quien afirma: “Hablar de trascendencia al pensar en Dios como un ser personal, totalmente distinto del hombre y que vive en majestad –este lenguaje, en último análisis, podría perfectamente volverse de pronto pura insensatez. Pero, no obstante, renunciar al mismo nos da la impresión que nos sitúa de golpe completamente fuera del cristianismo” (Hepburn, R. W. (1958) *Cristianity and paradox*. London, Watts).

De la concepción filosófica de Dios como ser trascendente se ha pasado a la concepción vulgar de Dios como un venerable anciano de barba blanca, bonachón, y muy poderoso, que está sentado en su trono del cielo. La mayoría de las imágenes de Dios Padre así lo representan.

Robinson hace referencia a una imagen bastante frecuente entre personas de cierta edad y que no han recibido una educación avanzada: “Aquí Dios es el Ser supremo, el gran Arquitecto, que existe en algún lugar afuera y más allá del mundo –como una tía rica en Australia-, que un buen día lo puso en marcha, que periódicamente interviene en su curso, y que suele evidenciar el benevolente interés que siente por él”. (Robinson, 1967, p. 61)

Contexto epistemológico de *Honest to God*

a) Eliminar las imágenes fuera de nosotros

Robinson apoya su revolución copernicana en tres pilares fundamentales: Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer y Paul Tillich. Bultmann



estaba preocupado por la credibilidad del mensaje evangélico. Su teoría se basó en la filosofía de Heidegger para manifestar *de forma existencial* los testimonios del Nuevo Testamento. Al mensaje evangélico se llega mediante una nueva comprensión de sí mismo a la que se puede acceder acogiendo, mediante una decisión *existencial*, la Palabra definitiva (*escatológica*), de la que Jesús de Nazaret fue transmisor. El hombre, liberado del amor a lo visible y de la preocupación por sí mismo, captado por la viva interpelación del Evangelio (*kerigma*), se abre al amor y al futuro. Pero, para poder creer y dar este paso, es preciso comprender. De ahí que la tarea del teólogo bíblico sea liberar el núcleo irreductible del Evangelio del lenguaje cultural que lo hace inadmisibile para el hombre de hoy. *Desmitologizar*, pues, es la condición previa indispensable para poder evangelizar. Esta idea radical se expresó en una serie de obras como *Jesús* (1926), *Teología del Nuevo Testamento* (1948-1953), *Creer y comprender* (1933-1965) y *El Evangelio de Juan* (1941).

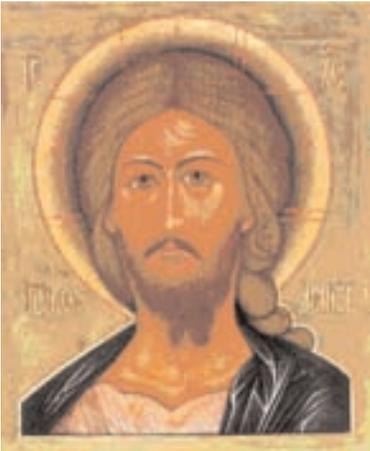
Así, pues, si el evangelio contiene mitos, es indispensable traducir esos mitos a un lenguaje inteligible en la actualidad. Con esto conseguimos dos cosas: a) hacer comprensible el evangelio y b) descubrir el núcleo esencial oculto tras los mitos.

La primera revolución copernicana, por tanto, consiste en comprender que los símbolos son sólo símbolos, que las metáforas sólo actúan como orientación en un camino tenebroso, y que lo realmente importante es el núcleo al que apuntan, es decir, el significado profundo, oculto por el objeto simbólico. Como decía Nietzsche: "hay que darse prisa por destruir".

b) *Eliminar las imágenes de dentro de nosotros*

Robinson basa su argumentación a favor de una religión sin Dios en los escritos desde la cárcel de Dietrich Bonhoeffer. En el desarrollo de su pensamiento intenta eliminar las imágenes mentales que cada uno de nosotros tiene dentro de sí sobre Dios, porque la auténtica religión se da en Dios sin Dios.

Esto nos recuerda las esencias eidéticas propuestas por Husserl: Las esencias son de dos tipos, las *eidéticas formales* (propias de la lógica), que son esencias 'vacías' y las *eidéticas materiales* que, aun poseyendo contenido, se ocupan de las verdaderas esencias, aunque desprovistas de referencias materiales, es la pura forma que se nos da intuitivamente.



En este sentido, la religión sin Dios, que propone Bonhoeffer, tiene una clara influencia de la fenomenología de Husserl.

Bonhoeffer aboga por una comprensión no religiosa de Dios. El Dios de la religión es un *deus ex machina*. Este dios tapa-agujeros está ahí para proporcionarnos explicaciones para todo aquello para lo que la ciencia aún no tiene respuestas. Este dios ha ido perdiendo terreno a medida que la ciencia ha ido extendiendo su dominio a campos cada vez más amplios.

Las personas con una mentalidad infantil explican la mayoría de las cosas a través de un ser todopoderoso que interviene en el mundo, mientras que las personas adultas son capaces de dar explicaciones científicas a lo que en tiempos pasados era un misterio. Por ejemplo, los griegos interpretaban el rayo como un instrumento en manos de Zeus para castigar y para defenderse de sus enemigos. Hoy nadie intentará dar este tipo de explicaciones mitológicas porque la ciencia actual es capaz de dar una respuesta científica de su formación y de su naturaleza eléctrica.

La propuesta de Bonhoeffer es que deberíamos ser lo bastante atrevidos para descartar el *a priori* religioso. Debemos vivir en el mundo *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona: "El Dios que nos deja vivir en el mundo, sin la hipótesis de trabajo de 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..." (Bonhoeffer, 2003, p. 164).

Creer en el Dios que nos abandona pero se queda en la pura intuición eidética es la única posibilidad de seguir siendo religiosos en un mundo adulto. Es necesario, por tanto, despojarse de todos los adornos para quedarse en la pura esencia del Dios que nos deja ser nosotros mismos en medio de nuestro mundo. Ni el mundo ni nosotros necesita ya un Dios que solucione nuestros problemas. La adultez a la que aspiramos exige que nos libremos de la tutela de Dios. Por eso, cuando Dios no se hace presente, es cuando más presente está.

La eliminación de las imágenes mentales de Dios, para quedarnos con la pura esencia eidética de Dios, es la purificación exigida para eliminar los ídolos mentales, las falsas imágenes de Dios.

Reconstrucción de la idea de Dios

Las soluciones aportadas por Bonhoeffer deberían bastar a Robinson para establecer la reconstrucción de la idea de Dios. Sin embargo, se siente más identificado con el concepto que desarrolla Paul Tillich.

Una de las intenciones fundamentales de Tillich era explicar cómo hay que entender a Dios. Dios no es un ser que vive entre otros seres vivientes, Dios es el que vive por sí mismo, y ésta es la única afirmación que podemos hacer de Dios.

¿Cómo se relaciona Dios con el resto de los seres? Dios no vive fuera de este mundo ni vive en las alturas, sino en la profundidad, Él es el fundamento de todo ser, el fundamento de la estructura del ser:

“Profundo, aplicado a lo espiritual, tiene dos acepciones, o significa lo opuesto a superficial o indica lo contrario de alto. La verdad es profunda y no superficial; el sufrimiento es profundidad y no altura. Ambas, la luz de la verdad y la oscuridad del sufrimiento, son profundas. Existe una profundidad en Dios, y existe otra profundidad desde la cual el salmista clama hacia Dios.” (Tillich, 1955)

El ser humano puede vivir en la superficialidad, en lo puramente aparente, en lo banal o puede vivir profundamente el sentido de su propia existencia. Vivir existencialmente en profundidad significa tomarse en serio su propia vida, vivir apasionadamente cada instante, ser auténtico y responsable de su existencia.

“El nombre de esta profundidad infinita e inagotable y el fondo de todo ser es Dios. Esta profundidad es lo que significa la palabra Dios. Y si esta palabra carece de suficiente significación para vosotros, traducidla y hablad entonces de las profundidades de vuestra vida, de la fuente de vuestro ser, de vuestro interés último, de lo que os tomáis seriamente sin reserva alguna. Para lograrlo, quizá tendréis que olvidar todo lo que de tradicional hayáis aprendido acerca de Dios, quizá incluso esta misma palabra. Pero si sabéis que Dios significa profundidad, ya sabéis mucho acerca de Él. Entonces ya no podréis llamaros ateos o no creyentes. Porque ya no os será posible pensar o decir: la vida carece de profundidad, la vida es superficial, el ser mismo no es sino superficie. Si pudierais decir esto con absoluta seriedad, seríais ateos; no siendo así, no lo sois. Quien sabe algo acerca de la profundidad, sabe algo acerca de Dios” (Tillich, 1955).

“Ser religioso, significa preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta, aun cuando ella nos haga vacilar profundamente. Una concepción de este tipo hace de la religión algo universalmente humano, si bien se aparta de lo que de ordinario se entiende por religión. La verdadera esen-

cia de la religión es el ser mismo del hombre, en cuanto se pone en juego el sentido de su vida y de la existencia en general" (Paul Tillich, 1970)

La reconstrucción de Dios en *Honest to God*

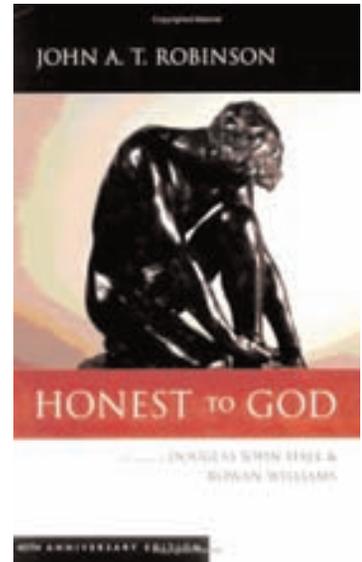
Robinson comienza afirmando rotundamente la existencia de Dios porque Dios, por definición, es la realidad última. Y nadie puede preguntarse si existe la realidad última. Sólo podemos preguntar cómo es la realidad última. Por tanto, la cuestión teológica fundamental no consiste en establecer la 'existencia' de Dios como una entidad separada sino en ahondar en lo que Tillich llama 'el fundamento de nuestro ser'.

Con palabras de Tillich: La frase *deus sive natura* (Dios es indistinguible de la naturaleza) utilizada por Scoto y Spinoza, no afirma que Dios sea idéntico a la naturaleza, sino que se identifica con la *natura naturans*, la naturaleza creativa, el fundamento creativo de todos los objetos naturales.

Dios no es un ser sino 'el que es por sí mismo' o 'el fundamento del ser'. Niega que Dios exista y afirma por el contrario que Dios es, señalando que existir significa quedarse fuera del fundamento de la existencia como un ser separado. Las cosas, como piedras, estrellas, gente y lo demás, existen porque son cosas separadas. Dios no existe en este sentido; sino que Dios es. Tillich está en contra del dios teológico (teísmo supranatural) como una mala teología. Esta visión de Dios es errónea porque considera a Dios como un ser más. Pero Dios no es parte de la realidad sino la 'realidad última'. Por tanto, si alguien piensa que Dios es parte de la realidad es un ateo. Así pues, Dios es 'el Dios por encima de Dios', el Dios que queda cuando desaparece el Dios supranatural de los teístas.

Unificación en el amor del concepto de Dios y ética

Cuando Robinson se pregunta ¿Dónde podemos encontrar lo más genuinamente humano, lo que podríamos considerar el fundamento de nuestro ser? Responde que en el amor. Lo más específico de cualquier cristiano es afirmar que la definición última de esta realidad, de la que nadie podrá separarnos, porque es el auténtico fundamento de nuestro ser, es el amor de Dios en Cristo Jesús Señor nuestro (p. 49). Decir que Dios es amor es afirmar la supremacía de las relaciones personales.



Robinson está de acuerdo con Julian Huxley (1957) en que hay que rechazar el marco supranaturalista, pero no puede aceptar su humanismo evolutivo, y expresa su rechazo de esta idea al distinguir entre 'Dios es amor' y 'el amor es Dios'. Para los humanistas, creer en una 'religión del amor' es afirmar la convicción de que el amor debe ser la última palabra sobre la vida.

Piensa Robinson, que si aceptamos la afirmación 'el amor es Dios' estaríamos empobreciendo la genuina intención del autor del cuarto evangelio. Por el contrario, al aceptar que Dios es amor, estamos afirmando nuestra convicción de que el amor humano no se proyecta para formar en el infinito la idea de Dios, sino que lo fundamental del amor procede del hecho de que en nuestra relación amorosa, como en ninguna otra, se revela el fondo divino de nuestro ser. El que entra en la contemplación del profundo significado del amor descubre que la verdad final y la realidad más profunda es amor. Dios y amor se funden a través de la profundidad de nuestro existir como seres humanos.

Dios en un mundo secular

El problema fundamental con el que se encuentra el hombre actual es que su fe en la ciencia ha hecho que su vida sea trivial y superficial. El hombre moderno vive instalado en la laicidad y en la provisionalidad. Nada perdura, todo tiene fecha de caducidad, todo cambia demasiado deprisa y no nos da tiempo a detenernos serenamente a analizarlo. Hemos excluido, como decía Tillich, el sentido del misterio insondable de la vida, la comprensión de la significación última de la existencia y el poder invencible de una dedicación incondicional. Con los cambios tan acelerados no tenemos tiempo de encontrarnos a nosotros mismos y lo más fundante de nuestra existencia. Estamos neurotizados y narcotizados por la gran presión de imágenes que llegan a nuestros sentidos. Nos sucede como a los autistas, que no tenemos tiempo de organizar y estructurar nuestras percepciones, lo que provoca una profunda desorganización de nuestro yo.

Pero, como afirma Tillich, no podemos prescindir de lo más humano, la profundidad de nuestro ser. Si intentamos eliminarlo, surge de nuevo en imágenes demoníacas. En la senectud de nuestro mundo secular hemos contemplado el misterio del mal a una profundidad mayor que la alcanzada por la mayor parte de las generaciones anteriores, y estamos sintiendo hasta la muerte la enfermedad de nuestra época.

Por tanto, es imprescindible que le encontremos sentido a nuestra vida y a nuestra actividad, que descubramos la serenidad del espíritu y la profundidad de nuestra existencia. La forma única de darle profundidad a nuestras experiencias es a través del amor. De esta manera recuperamos a Dios pero sin Dios, recuperamos al Dios que nos respeta como personas adultas y maduras y se retira prudentemente para dejarnos a nosotros tomar nuestras propias decisiones. Su ausencia hace posible que nosotros maduremos y que su presencia sea cada vez más fuerte.

Algunas reflexiones sobre la deconstrucción de Dios y su reconstrucción

En primer lugar tenemos que decir que es loable el intento de Robinson de desmontar el tinglado obsoleto sobre el que estaba entronizada la figura de Dios.

También es importante que la concepción que sustituyó al localizacionismo, el Dios trascendente, el Dios fuera, se desmontara de manera definitiva. Como dice Zubiri: "las cosas reales, sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios; es decir, su realidad es Dios ad extra. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosas". También S. Agustín había afirmado la inmanencia de Dios en el hombre cuando afirmaba que Dios es "*intimius intimo meo*" (más íntimo a mí que yo mismo).

Respecto a la nueva concepción de Dios como profundidad, es importante señalar que es una posición mucho más radical que las anteriores. Su consistencia reside en que, al buscar la profundidad de las cosas, estamos buscando el sentido de la existencia. No nos contentamos con vivir de imágenes, sean estas internas o externas, sino que nos adentramos en el difícil mundo de la semántica, del significado. Además, no nos contentamos con descubrir el significado superficial de lo afirmado, sino que queremos encontrar el significado profundo que no está dicho explícitamente, aunque sí implícitamente. El lenguaje se enriquece con nuevos descubrimientos de sentido y nos hace ahondar en el misterio oculto del hombre y sus relaciones múltiples consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y, posiblemente, con Dios.

Existe una dificultad importante: no podemos encontrar a Dios directamente. Dios no se nos revela como una propiedad física inherente a lo

percibido inmediatamente por los sentidos. Dios queda oculto en lo recóndito del misterio porque no se sabe lo que es. Es posible que lo busquemos a tientas, como dice S. Pablo, y que nunca lleguemos a encontrarlo porque, en definitiva, no sabemos lo que estamos buscando. Nos puede pasar como al físico que estuvo indagando una propiedad fundamental del agua, su humedad, a través de la observación de las moléculas del agua, y no fue capaz de descubrirla. Hay propiedades de las cosas que no están en sus moléculas.

La unificación de Dios y el amor también tiene sus dificultades. Dios es un ser infinito, una palabra que expresa algo indeterminado, indefinido, absoluto. Por otra parte, también la palabra

Amor es un universal. No se refiere a nada concreto, amor se aplica a una gran variedad de manifestaciones: el regalo que hace un chico a una chica se interpreta como amor; el sacrificio de la madre que se desprende de un riñón para que su hijo enfermo pueda ser trasplantado, también se dice que es un acto de amor; dar la vida por un amigo, dice Jesús de Nazaret, es el acto supremo de amor... Pero el amor no tiene un referente concreto, sino que se manifiesta como las burbujas de aire de una cascada; cada burbuja apenas si dura unos segundos, pero la gran espuma que levanta el agua al caer de la altura perdura siempre.



Robinson se olvida que en la Sagrada Escritura se dice que Dios es inefable. Es inefable porque no se puede transmitir en palabras el conocimiento que se tiene de él. No existe un lenguaje que podamos utilizar para expresar la

sensación que tenemos al bucear en el océano, ni para expresar el gozo de ser correspondidos por la persona de la que estamos enamorados. San Pablo dice que al subir al tercer cielo le hablaron en un lenguaje que no podía reproducir con el griego o el arameo que él utilizaba para comunicarse con sus contemporáneos. San Juan de la Cruz lo expresa así: “un no sé qué que queda balbuciendo”.

‘Dentro’, ‘fuera’, ‘arriba’, ‘en lo profundo’, son expresiones del lenguaje vulgar que utilizamos para referirnos a algo que no sabemos qué es ni cómo es. Algunas de estas palabras explican la realidad mejor que otras, algunas se adaptan mejor a un tiempo que a otro, pero todas son

metáforas, ninguna de ellas es propiamente denotativa o connotativa de Dios. El lenguaje tiene muchas limitaciones y, desde luego, una de las mayores limitaciones se descubre cuando todo lo que se nos ocurre decir de Dios es que **no es** 'finito', 'limitado', 'material', 'temporal'.

¿Cómo deberíamos hablar hoy de Dios? Posiblemente esto no sea importante, lo que realmente tenemos que tener en cuenta es:

a) Recurrir una y otra vez a la fuente original que nos habla de Dios, la Sagrada Escritura.

b) Cada época tiene que reinventar su propio lenguaje, utilizar sus propias metáforas, adaptar sus imágenes internas y externas a las exigencias del paradigma científico predominante, y

c) tener en cuenta que no estamos hablando de los límites del conocimiento humano, sino de los límites del lenguaje humano. Cuando nos empeñamos en hablar de los límites del conocimiento humano estamos abocados al escepticismo o el psicologismo (ya que las imágenes externas de Dios no nos sirven, ni las imágenes mentales tampoco). La Sagrada Escritura es lenguaje escrito, por tanto, debemos analizar su capacidad para transmitir el mensaje a través de mitos, metáforas, parábolas, etc. y, posiblemente, sólo nos servirá esa esencia eidética de la que hablaba Husserl.

Bibliografía

BONHOEFFER, D. (2003): *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme.

BULTMANN, R. (1958): *Jesus Christ and Mythology*. N. Y. Scribner's.

HUXLEY, Julian (1957): *Religion without Revelation*. 2ª ed., New York: Harper & Brothers.

NIETZSCHE, F. (2000): *El gay saber (La Gaya ciencia)*. Buenos Aires: Colección Austral.

ROBINSON, J. A. T. (1967): *Sincero para con Dios. Honest to God*. Barcelona: Ariel.

TILLICH, P. (1982): *Teología sistemática*. Tomo I, II, y III. Salamanca: Ediciones Sígueme.

TILLICH, P. (1955): *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons.

TILLICH, Paul (1970): *La dimensión perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer.



Chema Rodríguez