

LA TEOLOGIA SISTEMATICA DE PAUL TILLICH

JOSE LUIS ILLANES MAESTRE

Paul Tillich inició la publicación de su *Systematic Theology* en 1951, fecha en que, editado en Chicago, aparecía el primer volumen; en 1957, veía la luz el segundo; finalmente, en 1963 —dos años antes de su muerte, acaecida en octubre de 1965—, se publicaba el tercero y último. La obra, precedida de una amplia introducción en la que Tillich expone su punto de vista sobre la naturaleza y el método de la labor teológica, se estructura en cinco partes: 1.^a, la razón y la revelación; 2.^a, el Ser y Dios (la introducción y estas dos partes componen el volumen primero); 3.^a, la Existencia y Cristo (volumen segundo); 4.^a, la vida y el Espíritu; y 5.^a, la Historia y el reino de Dios (volumen tercero). Los "Libros del Nopal", de Ediciones Ariel (Barcelona), están ofreciendo ahora la traducción castellana, siguiendo la misma división en volúmenes que la edición original norteamericana: el primer volumen se publicó en 1972, el segundo en 1973, el tercero se prevé que aparecerá antes de terminar 1974 (1).

(1) La traducción a partir del original inglés es de Damián Sánchez Bustamante Páez, y ha sido revisada, desde una perspectiva teológica, por F. Manresa S. J., que ha tenido presente además la versión alemana de esta obra. Citaremos a continuación por esta edición, excepto las veces que nos refiramos al volumen tercero: no estando aún publicado en castellano, remitiremos en este caso a la edición original norteamericana. Al citar esta obra o al remitir a

Nos encontramos ante la obra de madurez de Tillich, en la que se condensa su doble experiencia intelectual, alemana y norteamericana, y su programa teológico, cuya aspiración declarada es mostrar que la fe cristiana, o, más concretamente, el pensamiento teológico protestante, puede y debe ser considerado como un fermento culturalmente operante. Todo ello hace que un análisis de esta obra implique a la vez esbozar —aunque sea someramente— una caracterización y una valoración del total intento tillichiano.

Paul Tillich en el contexto de la teología protestante

En líneas generales y con cierta aproximación, cabe resumir la historia de la teología protestante distinguiendo en ella cuatro líneas fundamentales: la llamada “ortodoxia protestante”, que predomina desde el siglo xvi y hasta mediados del xviii, caracterizada por exponer los contenidos dogmáticos de las diversas confesiones con un método especulativo análogo en bastantes puntos al de la escolástica; la reacción frente al intelectualismo en que cayó esa ortodoxia por parte de diversos movimientos espirituales del siglo xviii, en especial el pietismo; el impacto producido por el racionalismo y las corrientes filosóficas que de él derivan, que ya en el siglo xix, desemboca en la teología liberal y su presentación del cristianismo como la forma culminante de la religiosidad humana, la reacción frente a la disolución de la peculiaridad del cristianismo que la teología liberal implicaba por parte de la teología dialéctica o neo-ortodoxia de Karl Barth, mediante una vuelta radical al principio luterano de la “sola Biblia”.

Paul Tillich presupone todo ese contexto histórico, con relación al cual adopta una postura personal, sin que pueda ser adscrito con precisión a escuela alguna. Cabe definir su postura diciendo que intenta abrir una vía que

ella en el texto lo haremos sin repetir el título, es decir, indicando directamente el volumen y las páginas; en las notas, para evitar confusiones, mencionaremos de ordinario el título.

medie entre la teología liberal y la teología dialéctica. Tillich pertenece en efecto a esa generación de teólogos protestantes, que procediendo —como Barth, Gogarten, Brunner, etc.—, de la teología liberal, advierten que esa empresa teológica se cierra en una bancarrota, y reaccionan intentando buscar un nuevo camino. Ciertamente su reacción frente a la teología liberal es mucho menos radical que la de Barth; más aún, propiamente hablando, Tillich reacciona sólo frente a los teólogos liberales que inciden en un humanitarismo ético, mientras que, por el contrario es —y lo proclama abiertamente— continuador de las tendencias de tipo místico-vitalista presentes en Schleiermacher y en Ritschl. En cualquier caso, un punto comparte con Barth: la preocupación por evitar que el cristianismo se disuelva en la experiencia genérica de la religiosidad. De ahí su crítica al método de Schleiermacher consistente en pretender deducir los contenidos de la fe cristiana a partir de la conciencia religiosa o experiencia del cristiano regenerado. Actuar así —argumenta Tillich— es desconocer la realidad: Cristo —y luego el *kérigma* o predicación sobre él— son acontecimientos históricos que no proceden de la experiencia, sino que la preceden y la hacen posible (vol. I, p. 64). Por eso, la labor teológica —declara repetidas veces— no se realiza desde una posición neutra o en el vacío, sino que parte de la aceptación del mensaje cristiano; todas las afirmaciones de un teólogo se sitúan en el interior del “círculo teológico”, es decir, implican un previo compromiso con una comunidad eclesial cuya reivindicación de unicidad y validez universal se acepta (cfr. vol. I, p. 22-25). La posición de Schleiermacher debe ser criticada pues es naturalista, ya que presenta al cristianismo como una creación de la autorrealización religiosa del hombre; e implica una pretensión indebida de autonomía, ya que intenta crear formas de vida humana siguiendo únicamente las exigencias de la racionalidad, y sin ninguna referencia a algo fundamental e incondicionado (2).

(2) Tomamos esta definición de autonomía de otra obra de Tillich: *The protestant era*, Chicago 1957, 57.

Tillich no vacila por eso en alabar a Barth, reconociendo que fue necesaria su protesta frente a la teología: a él —dice— se le debe la reafirmación de la soberanía de Dios como trascendente a cualquier forma de existencia humana. Pero inmediatamente se distancia de él, acusándole de haber, en su reacción, desconocido lo positivo que está subyacente a lo negativo, es decir de no valorar la experiencia humana y de no ser verdaderamente dialéctico (3). Tillich es consciente de la insuficiencia de un positivismo de la fe y un biblicismo puros, tal y como Barth, sobre todo en sus inicios, los propugnaba. El hombre —arguye Tillich— no puede evitar plantearse el problema del ser. No pueden pues presentarse fe y cultura, teología y filosofía como dos mundos ajenos y extraños el uno al otro. La posición de Barth, que afirma no ya la trascendencia de la Palabra divina, sino su heterogeneidad absoluta con lo humano, es pues criticada por Tillich como supranaturalista (4), ya que —dice— presenta las verdades humanas como cuerpos extraños que pretenden incidir en la situación humana sin presuponer en ella ningún punto de entronque; y como implicante una heteronomía, ya que somete al hombre a una ley que le es extraña. Por lo demás —y esta observación la reitera con frecuencia— en la práctica Barth contradice inevitablemente a su propio método, puesto que no puede por menos de emplear —como hace ya la Biblia misma— términos como libertad, vida, historia, etc. cargados de un hondo contenido ontológico y acuñados como fruto de largas y complejas experiencias humanas (cfr. vol. I, p. 17-18, 21, 37-38, etc.).

(3) Tillich ha formulado su posición frente a Barth en dos ocasiones: en una discusión con Barth y Gogarten publicada en las "Theologische Blätter" de 1923 (recogida en las *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1962, 216, ss.) y en un artículo *What is wrong with the "Dialectic Theology?"* publicado en "The Journal of Religion", 15 (1935) 127-145.

(4) Aún sin entrar de momento en más precisiones, pero advirtiendo que en la terminología de Tillich late una fuerte ambigüedad, señalemos que no puede identificarse la significación que el vocablo supranaturalismo tiene en Tillich con la que la voz sobrenatural tiene en la teología católica.

La posición que busca Tillich es una posición que evite la disolución del cristianismo en la racionalidad, propia de la teología liberal, pero que no vuelva la espalda a la cultura y la experiencia humana, como hace la teología dialéctica. Un teologizar que afirme su peculiaridad, y no se reduzca a filosofía, pero que se desarrolle apologéticamente, es decir en diálogo con lo humano. Si es propio del cristiano en cuanto creyente afirmar la centralidad de "Jesús como el Cristo" —tal es la expresión típica de Tillich, sobre cuyo alcance luego volveremos—, es propio del cristiano en cuanto teólogo intentar mostrar lo fundamentado de esa pretensión de centralidad y universalidad, poniendo de relieve que el "logos particular" de la fe y el "logos universal" de la razón humana no se contradicen, sino que se integran (cfr. vol. I. p. 31-46). La vieja pregunta de Lessing, "¿cómo es posible que algo de validez universal provenga de acontecimientos particulares?", constituye el trasfondo de gran parte de la obra de Tillich. De esa forma, excluyendo el supranaturalismo y el naturalismo, la heteronomía y la autonomía, Tillich intenta esbozar un camino que esté más allá de esos dos extremos, y al que designa con el nombre de teonomía (5).

Para comprender la fisonomía concreta que adquiere en Tillich esta búsqueda de una solución teónoma, es necesario referirse a una tercera opción histórico-teorética: su rechazo de la ortodoxia clásica, y, más radicalmente, de toda teología natural, es decir de toda mediación de orden intelectual-cognoscitivo entre razón y revelación, filosofía y teología. Tillich reconoce que la posición teológica que se edifica afirmando la realidad de una teología natural es más consciente que la teología liberal o la teología dialéctica de los datos reales del problema (vol. I,

(5) Una confrontación sintética de esas tres posiciones, por lo que se refiere al método teológico, la hace Tillich en la *Teología sistemática*, vol. 1, p. 92-93. La importancia que esas tres nociones tienen en la estructuración del sistema de Tillich ha sido acertadamente subrayada por C. J. Armbruster, *El pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1968 (en general esta obra es buena como resumen expositivo de las ideas tillichianas, aunque muy endeble —más aún, confusa— en el análisis crítico).

p. 93). Sin embargo, su rechazo de tal posición es neto, constante y reiterado. En ello influyen varias razones.

a) En primer lugar, su deseo de un radicalismo protestante, ya que Tillich —y en este aspecto se aproxima a Barth y a la teología dialéctica— a partir de la crisis de la teología liberal intenta realizar una vuelta a lo que se considera como lo genuinamente luterano, que identifica con lo que llama “principio protestante” o actitud de no conformismo o rechazo de toda presencia de lo absoluto en lo finito (6).

b) En segundo lugar, su desconocimiento de la gran tradición teológica patristica y escolástica. Formado en el ambiente de las facultades de teología alemanas de principio de siglo —en las que, como él mismo dice en un escrito en gran parte autobiográfico (7), se pensaba que la historia de la teología de los últimos cuatro siglos se identificaba con la historia de la teología en Alemania—, limita sus estudios a ese sólo ámbito y, más concretamente, a la historia de la teología protestante. Después de su marcha a América a raíz de la subida de Hitler al poder, amplía su horizonte al ambiente anglosajón, pero su información sobre la teología precedente, y sobre la católica en general, sigue siendo rudimentaria y, fundamentalmente, de segunda mano. De ahí que su crítica a la teología natural, sea, la mayor parte de las veces, una crítica a la forma de entenderla propia de la escuela de Christian Wolff; de ahí también que se haya visto privado de algunas luces que podrían tal vez haberle orientado en otra dirección en su búsqueda de una teonomía (8).

(6) El tema del principio protestante lo desarrolla Tillich sobre todo en *The protestant era*, ya citada.

(7) *The conquest of intellectual provincialism: Europe and América*, en *Theology of culture*, New York 1959, 159-176.

(8) Pienso concretamente en la reflexión teológica sobre la creación, la doctrina sobre la trascendencia e inmanencia de Dios en las cosas, la distinción y armonía entre natural y sobrenatural, tal y como fueron desarrolladas por los grandes Padres de la Iglesia y los grandes teólogos escolásticos, que Tillich da claras muestras de no conocer más que muy superficialmente.

c) En tercer lugar y sobre todo —ya que lo precedente tiene un valor más bien dispositivo—, su dependencia de la crítica kantiana a la metafísica. Desde una perspectiva teórica de fondo, Tillich entronca en efecto, con aquellos autores que, aceptando la crítica kantiana del conocimiento, pero queriendo evitar la caída de un formalismo —y reaccionando a la vez frente a un idealismo del espíritu absoluto de tipo hegeliano— intentan salvar el hiato entre sujeto y realidad por la vía de la experiencia vital. Más concretamente la inspiración de su pensamiento deriva, ante todo y fundamentalmente, del Schelling de la filosofía positiva⁽⁹⁾ y, a continuación, de Schleiermacher y Rischtl, en el sentido ya mencionado, y del misticismo de Jakob Böhme.

Todo el sistema teológico de Tillich se construye así en dependencia del principio schellingiano de la identidad. Es ello lo que le lleva a ver amenazas de heteronomía o de supranaturalismo en todo intento de someter al hombre a una realidad que no proceda del interior de la propia conciencia. Colocado en esa encrucijada cree encontrar una salida, para evitar la caída de la autonomía y el naturalismo, en el concepto de profundidad de la razón, expresión que evoca la imagen de una razón que no puede estar satisfecha de sí misma, y que, en ese sentido, resulta trascendida, pero no por algo distinto de ella, sino por la profundidad que late en su fondo. Por teonomía viene así a entender Tillich el rechazo de toda pretensión de la razón a la propia autosuficiencia, pero no porque se sepa vinculada a una realidad que aún siendo distinta de ella misma no la violenta (en última instancia, la de Dios creador, que es más íntimo a cada ser que él mismo), sino porque se advierte unida a algo que

(9) El influjo de Schelling es absolutamente determinante en Tillich: de él toma nuestro autor su inspiración de fondo que gira en torno al principio schellingiano de identidad, la forma de entender la distinción entre esencia y existencia, la importancia que concede a la experiencia extática, etc. Ese influjo se ejerce, por lo demás, desde el principio: tanto la tesis doctoral de filosofía como la de teología (1910 y 1912, respectivamente) fueron dedicadas por Tillich a aspectos del pensamiento schellingiano.

a la vez la trasciende y se identifica con ella: lo incondicionado e infinito que se revela en su propia profundidad.

La fragilidad de la vía que Tillich emprende, y los equívocos a que está abocada, son fácilmente intuibles. De hecho, la teonomía, tal y como él la entiende, no consigue evitar el naturalismo y tiende de manera clara al panteísmo, y así ha sido señalado repetidas veces por quienes han estudiado su obra. Ante esa crítica, Tillich se ha defendido, pero su defensa no resulta convincente, ya que, si evita —a veces de modo meramente verbal— un panteísmo declarado, es gracias sólo a mantenerse en la ambigüedad, y a detener mediante una escapatoria de tipo agnóstico la cadencia panteísta de sus postulados básicos. El sistema que nos ofrece es por eso un sistema que resulta tarado, en lo gnoseológico, por el desconocimiento de la noción de analogía; en lo metafísico, por el obscurecimiento de la distinción entre Creador y criatura; y en lo más específicamente teológico, por la incapacidad de salvar la historicidad y la gratuidad de los acontecimientos salvadores.

Las líneas estructurales del sistema teológico de Tillich

Como ocurre con todo pensador que se sitúa en la tradición kantiana, para comprender a Tillich hay que partir de su gnoseología. La pregunta clave en esa escuela de pensamiento es inevitablemente la siguiente: una vez que se ha afirmado que la razón se mueve en el interior del círculo de la comprensión, es decir en el universo o mundo mental producido por ella, ¿es posible sostener que el hombre entra en contacto con la realidad?; o, en un plano teológico, que es en el que Tillich se sitúa, ¿qué valor conceder a la revelación y a la fe?, ¿de qué forma y de qué manera pueden trascender el círculo de la comprensión y establecer una relación vital entre Dios y el hombre?

La solución que se dé al problema que surge del planteamiento kantiano, depende de la posición que se adopte con respecto al valor de la razón, y, en ese sentido, de las raíces racionalistas del kantismo. Es, efectivamente, a

partir de la visión racionalista, según la cual no hay más conocimiento que aquel que agota la realidad conocida, como procede Kant, que concluye limitando nuestro conocimiento al conocimiento del fenómeno, es decir al conocimiento de lo que aparece a la mente y en cuanto estructurado por ésta, y separando por tanto mundo mental y mundo real. Llegados a esa encrucijada se ofrecen dos posibilidades. Es posible que, intentando evitar el riesgo de excepticismo implícito en Kant, se opere una reafirmación de los postulados racionalistas que identifiquen conocimiento y conocimiento perfecto en forma de una reducción del ser a idea; nos encontramos así en el idealismo hegeliano con su aforismo "todo lo racional es real", su afirmación de la infinitud de la razón y su consideración de la mente humana como un momento del proceso dialéctico a través del cual el espíritu absoluto se autodetermina. La solución hegeliana implica de una parte la negación de toda trascendencia y, por tanto, el panteísmo y, más radicalmente, el ateísmo; de otra, la preterición del individuo que resulta disuelto en el género, y consiguientemente el desconocimiento del valor de lo personal, de lo irrepetible, etc. No es, pues, extraño que frente a ella se levantaran numerosos pensadores subrayando el carácter finito de la razón humana. Eso puede llevar, y ha llevado de hecho, en ocasiones, a una superación de los planteamientos kantianos y racionalistas; en los casos en que no sucede así, no queda más salida que decretar la separación entre conocer y ser. Lo que a su vez puede realizarse en dos líneas diversas. O bien por la vía de una resignación con el aislamiento al que resulta condenado el ser humano encerrado en su propio mundo mental, lo que equivale a caer en un escepticismo, más o menos coloreado de acentos culturales como sucede con el historicismo, éticos, como ocurre en Heidegger y en su descripción del hombre como el existente que se mantiene firme frente a la nada, etc. O por la vía de un vitalismo, es decir, a través de intento desesperado de salvar el contacto entre el hombre y la realidad postulando un acceso a ella por medio de una expe-

riencia de orden transracional, arracional o irracional, que decir se quiera. Es el camino intentado por Jacobi, por Bergson, por el Schelling de la filosofía positiva y, consiguientemente, por Tillich; camino que testimonia en quien lo intenta una preocupación por salvar a la vez la singularidad individual y la plenitud del ser, es decir, una cierta hondura metafísica, pero que es incapaz de llegar a puerto, como hemos ya apuntado y tendremos ocasión de documentar en lo que sigue.

1. *La razón y su profundidad.*

Tillich, con términos de clara filiación kantiana, define a la razón (10) como "la estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y modelar la realidad" (vol. I, p. 104). Las explicaciones que añade poco después confirman y desarrollan el carácter kantiano de su punto de partida: el hombre —nos dice— es un ser situado en un entorno con el que se relaciona en términos de "recibir" y "reaccionar"; al recibir, aprehende el mundo, penetrando en la naturaleza esencial de una cosa o acontecimiento; al reaccionar, lo modela, transformando un material dado en una *Gestalt*, o estructura viva que tiene el poder de ser; ambos momentos se implican y condicionan mutuamente: transformamos la realidad según sea nuestra manera de verla, y la vemos según sea nuestra manera de transformarla (vol. I, p. 105-106).

La razón humana procede en su desarrollo mediante la elaboración de construcciones racionales, regidas por un *logos* que les da unidad; es, pues, una razón activa, creadora de su propio mundo mental. Pero, si las cosas son así, ¿no queda a la vez encerrada en ese mundo que ella misma crea? La solución que Tillich ofrece a este problema clásico del kantismo se mueve en dos direcciones:

(10) Usando su terminología precisa habría que decir la razón ontológica, ya que distingue entre razón ontológica o capacidad de aprehender, y razón técnica o simple capacidad de raciocinio. Es la primera la que nos interesa aquí.

a) Afirma, por una parte, que se da una correspondencia entre mundo mental y mundo real, o, más exactamente, entre el *logos* de la razón y el *logos* de la realidad, entre razón subjetiva y razón objetiva: es eso lo que hace viables las diversas ciencias orientadas a conocer, desde una u otra perspectiva, las estructuras del ser. Esa correspondencia —añade— ha sido explicada históricamente de diversas maneras, que cabe reducir a cuatro tipos fundamentales: realismo, idealismo, dualismo y monismo. El teólogo —concluye— no está obligado a tomar una decisión acerca del grado de verdad que pueda implicar cada una de esas cuatro posiciones: le basta con afirmar genéricamente que se da una correspondencia de algún tipo (vol. 1, p. 104-105).

b) Esa declaración puede parecer sorprendente, tratándose como se trata de unas de las cuestiones clave de la gnoseología. Es no obstante coherente con el sistema, y signo claro de que nos encontramos en un ambiente kantiano-idealista. No olvidemos, en efecto, que la correspondencia de que habla Tillich es una correspondencia entre *logos* o razones, es decir, entre elementos esenciales y estructurales: el ser singular concreto, en lo que tiene de realmente existente, no es tenido en cuenta. El conocer no es para Tillich un unirse intencionalmente con las cosas mismas conocidas, sino un elaborar cuadros mentales en los que termina el conocimiento. Percibe pues con claridad que, partiendo de esa concepción, todo intento de subrayar la correspondencia entre razón y realidad conduce de manera directa a la posición hegeliana, es decir a afirmar que todo lo racional es real y a negar lo singular-individual que resulta subsumido en el género. Siendo su preocupación precisamente la contraria, no es extraño que deje de lado el problema de la correspondencia entre razón y realidad, a fin de —y este es el segundo momento de su solución del problema kantiano— intentar poner de relieve el carácter finito de la razón, dejando así un resquicio para poder introducir lo individual, lo concreto, lo vital. El resultado será un sistema en el que lo genérico y lo concreto, lo esencial y lo existen-

cial, lo estructural y lo vital, lo formal y lo dinámico, van a ser no ya distinguidos, sino contrapuestos como perspectivas y universos mentales no sólo irreductibles, sino irreconciliables.

¿Cuál es la vía a la que Tillich acude para mostrar la finitud de la razón? El concepto, ya mencionado, de profundidad. “La profundidad de la razón es la expresión de algo que no es la razón sino que la precede y se manifiesta a través de ella” (vol. I, p. 109). La razón en su proceder —dice— apunta hacia algo que trasciende en poder y significación a las estructuras racionales que ella misma formula. Así, en el orden cognoscitivo, a través de las verdades relativas de los diversos ámbitos del conocimiento, apunta a la verdad en sí y al poder infinito de ser; en el dominio estético, a través de todas las creaciones en los variados campos de la intuición estética, señala hacia una significación infinita y un sentido último, etc. En cualquier plano en que nos situemos se advierte que la razón se encuentra sometida a una dialéctica entre sus propias construcciones y el más allá que a través de todas ellas gravita, es decir, entre ella y un fondo o profundidad que en ella late. De esa manera el existente humano se siente impulsado a interrogarse sobre ese fondo, en busca de la plena identificación con él. “La razón —concluye Tillich— suscita la cuestión de la revelación” (vol. I, p. 111).

Conviene no olvidar para captar el sentido exacto de esta analítica tillichiana de la razón, que estamos en presencia de una razón kantianamente entendida, es decir, una razón que modela su propio mundo mental, y que por tanto queda encerrada en él. Cuando Tillich dice que la razón descubre el más allá o fondo ante el que se encuentra situada, no quiere decir en modo alguno —y así lo señala y advierte repetidas veces— que la razón descubra y aprehenda de algún modo un nuevo ámbito o una nueva realidad, trascendente a la precedentemente percibida, sino que advierte que todas sus funciones racionales son inagotables y susceptibles de ser trascendidas. La razón, en suma, no sale de sí misma, sino que se

percibe como suspendida sobre un abismo y como amenazada por la nada, ya que ninguna de sus realizaciones la agota ni la pone en contacto con lo absoluto. Y, en ese sentido, pregunta e interroga. Esa pregunta apunta, pues, a un más allá, pero a un más allá del que la razón nada sabe, al que puede sólo referirse con expresiones indicativas de valor simbólico y metafórico designándolo como en “en sí”, la “plenitud”, la “substancia”, el “abismo”, el “fondo”, etc., y que, en última instancia, podría identificarse tanto con la plenitud del ser como con la nada. El preguntar de la razón es, de esa forma, un preguntar hondo y preocupado —ya que nace de la conmoción que produce al advertirse situado ante el abismo de la nada—, y a la vez un preguntar puro, es decir un preguntar que no tiene atisbo alguno sobre la respuesta —y, en cierto sentido, ni siquiera sobre si hay o no una respuesta—, ya que, repitámoslo, no nace de un entrever, aunque fuera germinal y confusamente, una realidad trascendente hacia la que se ordena, sino de la pura toma de conciencia de la finitud de sus realizaciones. Tillich sostiene que esa respuesta no falta, más aún que se produce cada vez que el hombre, advirtiendo la incumbencia del no-ser, se vuelve preocupado hacia las cosas, pero a la vez —como es lógico, dado todo lo precedente— que esa respuesta proviene de un registro absolutamente distinto de la razón misma. Y es a ese registro al que denomina revelación.

2. *La revelación.*

¿Qué entiende exactamente Tillich por revelación? Un acontecimiento, y un acontecimiento que se encuentra en la línea de la experiencia vital, situación concreta en la que el hombre se siente dominado, embargado, poseído por el fondo del ser, y en la que la razón humana es llevada más allá de sí misma.

Una referencia a los presupuestos antropológicos de Tillich nos podrá ayudar a entender esas afirmaciones. El hombre —afirma nuestro autor— es un ser que se advierte alienado, no reconciliado, separado de aquello que

le sería propio; un ser cuya razón no consigue realizar una integración, sino que se debate en tensiones y conflictos autodestructores (11); un ser que, al tomar conciencia de su finitud, al advertirse como ser que está fuera del no-ser, pero en el que a la vez el no-ser tiene parte, y, consiguientemente, al reconocerse como problemático, siente surgir en él la congoja (*anxiety*) (12), que es precisamente esa conciencia de la finitud de la que deriva la conmoción del espíritu. Frente a la congoja el hombre responde con la decisión o coraje del ser (*courage to be*), con un acto por el que afirma su propio ser (cfr. vol. 1, p. 246-261, 269-271; vol. 2, p. 54-57, 95, 97, etc.). Pero —no perdamos de vista que estamos situados ante un hombre encerrado en el círculo de una razón que le habla sólo de las relaciones finitas de su propio conocer— el coraje no puede superar por sí solo la amenaza de la congoja y la radicalidad de la incumbencia de la nada. De ahí que el hombre se vea llevado a interrogarse sobre la posibilidad y el fundamento de su propio coraje, volviéndose con preocupación extremada, con pasión infinita, hacia ese fondo o abismo del ser ante el que la razón gravita, ansiando y buscando la unión con él. Lo que el hombre busca ahora no es una mera comprensión de las estructuras del ser (como cuando actúa llevado de la curiosidad científica), sino algo que le concierna incondicionalmente, algo que le afecte por entero, es decir una preocupación última (*ultimate concern*) (vol. 1, p. 26-27). Y entonces, cuando se vuelve comprometida y existencialmente hacia sí mismo y lo que le rodea, el hombre experimenta que el fondo del ser no está separado de él, sino que, al contrario, lo

(11) A tres tensiones dedica especial interés, estudiándolas con cierto detalle: las tensiones entre autonomía y heteronomía, entre relativismo y absolutismo, entre formalismo y emocionalismo (cfr. *Teología sistemática*, vol. 1, p. 112-127).

(12) Por razones predominantemente filológicas, Tillich mantiene una cierta distinción entre *anxiety* y *anguish* (que a veces expresa con el alemán *Angst*), usando predominantemente el primero de esos términos. Para respetar ese matiz terminológico, el traductor ha vertido el primero por congoja, el segundo por angustia. Lo seguimos en nuestra exposición.

posee y embarga, situándolo en un Nuevo Ser que domina y vence definitivamente a la nada. Y eso es la revelación.

Completemos la exposición siguiendo a Tillich en la explicación de tres conceptos clásicos, que, sometidos a una fuerte reinterpretación, le sirven para expresar sus ideas sobre el proceso de la revelación: los de misterio, milagro y éxtasis (vol. 1, p. 143-157). Con la palabra misterio designa lo que se revela; acude a ella para subrayar precisamente su trascendencia sobre la razón y su inexpresabilidad: el misterio es lo que no puede ser expresado en el lenguaje ordinario, lo que está más allá; algo que, en su aspecto negativo, se nos presenta como abismo, que pone de relieve la finitud de todas las funciones de la razón, y, en su aspecto positivo, como fondo, que se comunica en la revelación concreta, y que, al comunicarse, embarga y domina al hombre haciéndole experimentar el poder de ser que conquista y domina al no-ser, pero que siempre permanece fuera del ámbito de la razón misma. Esa revelación del misterio se produce en el éxtasis, entendiendo por tal aquel estado extraordinario del espíritu en el que la mente excede su situación habitual, en el que la razón es situada más allá de sí misma, es decir más allá de su estructura sujeto-objeto, para ser llevada a la unión con su fondo. La situación estática de la mente —aclara Tillich— no se identifica con el entusiasmo, ni con la sobreexcitación religiosa, aunque tenga componentes emocionales: no es, en suma, un puro estado subjetivo, sino un estado de orden ontológico: un sentirse la mente humana embargada y conmovida al advertir su unión con el poder del ser, con él en sí, con lo profundo, con el —en palabras de Rudolf Otto— *mysterium tremendum et fascinans* (13), que le permite su-

(13) Tillich leyó *Das Heilige* de Otto, apenas publicado, en 1917, cuando estaba en el frente como capellán luterano del ejército. El influjo que este libro tuvo sobre él, fue el de determinar su metodología, como él mismo ha escrito: "Determinó mi método en la filosofía de la religión, que comencé con las experiencias de lo santo para llegar a la idea de Dios, y no al contrario" (*Autobiographical Reflections*, en C. W. Kegley y R. W. Bretall, eds., *The Theology of Paul Tillich*, New York 1961, p. 6).

perar la amenaza de la nada, del no-ser. El éxtasis, como situación subjetiva, presupone el milagro, entendiendo por tal —advierte— no una interferencia supranatural en los procesos naturales, sino un acontecimiento-signo, es decir, un acontecimiento insólito y trastornador, que no contradice la estructura racional de la realidad, pero que remite al misterio del ser. Detallando a continuación los medios de la revelación (vol. 1, p. 157-168). Tillich se refiere a la naturaleza, en cuanto que cualquier objeto puede entrar en una constelación reveladora que, conmoviendo al hombre, le hace ir más allá de lo racional y lo sitúa existencialmente ante la profundidad; los acontecimientos históricos y las personas, ya que también a través de ellos puede transparentarse la hondura o fondo del ser desde el que cabe afrontar la vida con coraje total; y, finalmente, la palabra que informa y transforma un contenido nocional, sino la palabra que evoca y pone en relación con los acontecimientos, hechos o personas que son capaces de conmocionar y embargar.

Podríamos extendernos señalando otros aspectos de la idea tillichiana de revelación, pero no parece necesario: lo expuesto es suficiente para dar a conocer la substancia del planteamiento. Importa, en cambio, detenernos a subrayar el agnosticismo que domina todo el sistema. Señalemos, en primer lugar, que la revelación es para Tillich sólo, única y exclusivamente revelación concreta, es decir, revelación que se produce en un momento concreto de la historia, cuando un conjunto de hechos o personas entran en una constelación que embarga al hombre, haciéndole advertir experimental y vitalmente la profundidad del ser. En esa experiencia los hechos o personas que la provocan resultan trascendidos, hasta el punto de que, siendo condición indispensable para la experiencia de la revelación, son sin embargo externos a ella: lo que se revela es un más allá, un fondo, que trasciende a todo lo inmediatamente dado a la conciencia racional, que es por definición finita y limitada. Este punto es central en Tillich, que ve precisamente en la tendencia a quedarse en esa constela-

ción concreta que ha dado lugar a la experiencia de revelación la tentación más grave que acecha a la vida religiosa: ceder a ella implica a su juicio, que el espíritu se cierre en sus aprehensiones en lugar de abrirse a lo incondicionado, y por tanto equivale a pasar de lo divino a lo demoníaco (14).

Carente de una comprensión del conocimiento como adecuación de la mente al ser extramental, y, consiguientemente de la comprensión de nuestros conceptos como medios cognoscitivos que nos abren a la realidad sin agotarla y de la noción de analogía (15); Tillich a fin de evitar que la idea absorba la realidad, y que lo infinito quede reducido a lo finito, se pierda el sentido del misterio y de la profundidad, y se caiga en una visión superficial y meramente pragmatista o tecnocrática (16), no tiene otro camino que excluir a la realidad de la idea, situándola en el campo de lo trasracional. Desde ese mismo

(14) Al tema de lo demoníaco le dedica Tillich uno de sus primeros ensayos; *Das Dämonische*, de 1926; las alusiones en *Teología sistemática* son innumerables, cfr. por ejemplo, vol. 1, p. 51, 76, 118-119, 174, 176-178, 194-195, etc.

La centralidad que este tema tiene en Tillich se comprende fácilmente, ya que en él engarzan el agnosticismo que ha heredado de la filosofía kantiana, con la actitud religiosa que deriva de su interpretación del "Principio protestante" (es decir de su identificación de la substancia de la reforma luterana con el rechazo de todo intento de conceder un valor absoluto, aunque sea participado, a la realidad creada), dando así coherencia subjetiva a su pensamiento. Hay que reconocer, no obstante, que, a juzgar por sus escritos, el "principio protestante", aunque se refiera a él reiteradamente, no constituye la inspiración de fondo de su sistema, sino más bien una pieza que, supuesto ya el agnosticismo kantiano, permite cerrar el círculo.

(15) Las pocas veces que en *Teología sistemática* se refiere a la *analogía entis* la identifica sin más con el lenguaje simbólico (cfr. por ej. vol. 1, p. 174 y 308). Ello es coherente con su punto de partida, la rapidez con que lo da por adquirido, evidencia por otra parte que, como ya apuntábamos, le traiciona su desconocimiento de la metafísica no racionalista.

(16) La crítica a las posiciones que conciben la razón como una fuerza exclusiva o predominantemente técnica y controladora, así como la advertencia de la responsabilidad que a la ilusión idealista cabe en el descrédito en que ha caído la razón filosófica, es constante a Tillich (cfr. p. ej. *Teología sistemática*, vol. 1, p. 101-102, 113, 134-136, etc.).

momento la realidad que pretende afirmar va a escapársele de las manos como veremos con detalle al considerar los pasos sucesivos de su sistema, pero como aparece ya claramente en lo dicho.

En efecto, si en la revelación la realidad dada a la conciencia —los acontecimientos que la provocan— se desvanece, el misterio no se hace por ello transparente, o de algún modo cognoscible, sino que permanece en una absoluta inexpresabilidad. La revelación es vivencia que, situada a un nivel transracional no trasmite al que la vive ningún conocimiento nocional sobre la realidad que la provoca. Se da ciertamente, según Tillich, en la experiencia de revelación la percepción de la realidad del fondo del ser: ese fondo que antes —es decir, en el ejercicio de la pura razón— aparecía de una manera negativa, como abismo ante el que la razón, al percibir la finitud de sus realizaciones, se encontraba suspendida, y que por tanto podía identificarse con la nada, se advierte ahora en la experiencia estática, como real, como plenitud, como misterio tremendo y fascinante, en el que el hombre puede apoyarse (17). Hay en ese sentido un “conocimiento de revelación” (vol. 1, p. 171-174), pero un conocimiento que —se apresura a aclarar Tillich— “no acrecienta nuestro conocimiento de las estructuras de la naturaleza, de la historia y del hombre”, y que “no puede introducirse en el contexto del conocimiento ordinario como si se le añadiera” (p. 171-172); de modo que, en frase sintética, cabe decir que hay sí “conocimiento de revelación” pero no “conocimiento revelado” (vol. 1, p. 171, nota). El conocimiento de que Tillich habla es, en suma, un conocimiento que no consiste en la captación de un contenido de verdad que sea expresable y transmisible, sino en la percepción de un estado, y, en ese sentido, de algo que es más un sentir que un conocer y que deja en

(17) Lo que en la experiencia de revelación se capta sobre el misterio es resumido por Tillich en las dos proposiciones siguientes: “En primer lugar, su realidad (la del misterio) se ha convertido en un hecho de experiencia. En segundo lugar, nuestra relación con él se ha convertido asimismo en un hecho de experiencia” (*Teología sistemática*, vol. 1, p. 147).

la oscuridad total sobre aquello mismo que se siente. En la experiencia de revelación, tal y como Tillich la concibe, el hombre se advierte embargado y conmovido, capaz de un coraje absoluto de ser, pero el misterio o fondo que lo embarga y hace posible esa decisión y ese coraje, permanece oculto en la más absoluta inexpresabilidad.

Precisamente por eso Tillich, como ya veíamos, excluye toda palabra informativa en la revelación. El que ha experimentado la revelación habla de ello, y al hacerlo emplea un lenguaje rico e incluso abigarrado. Pero ese lenguaje, en lo que tiene de referencia al misterio, no es informativo sino simbólico (18); no nos dice nada sobre el en sí del misterio —aparte de su realidad bruta— sino que apunta o señala hacia él. Todo lo que cabe hacer, en el campo de la difusión del vivir religioso, es eso: situarse frente a los demás evocando ante ellos los acontecimientos que han sido ocasión de la propia vivencia religiosa, con la esperanza de que los otros confiando en nuestra palabra, adopten una actitud existencial, se vuelvan hacia esos acontecimientos con preocupación última y realicen también ellos una experiencia de revelación.

3. *Consecuencias del planteamiento tillichiano.*

Las consecuencias del planteamiento tillichiano son múltiples y diversas; en líneas generales, todas las derivadas de una filosofía de cuño kantiano: desde el agnosticismo hasta el nihilismo existencial y el aislamiento e incomunicabilidad a que resulta condenado el hombre. Vamos a centrarnos en la consideración de dos, íntimamente ligados entre sí, y especialmente importantes para comprender el proceder de su sistema: reduccionismo teológico y relativismo religioso.

El creyente, el hombre religioso en general, se expresa con un lenguaje que implica una serie de enunciados sobre

(18) Sobre el símbolo como naturaleza del lenguaje religioso, trata en *Teología sistemática*, vol. 1, p. 163-166, 307-311, etc.; más detenidamente en *Theology of Culture*, New York 1959, p. 53-67 (donde recoge un artículo titulado *The nature of religious language*).

el contenido de su fe, es decir encaminados a mostrar de algún modo la realidad de Dios de la que él vive. Ese lenguaje, afirma Tillich, tiene un valor de orden simbólico, es decir no da a conocer la realidad a la que se refiere, sino que apunta hacia ella. El hombre religioso —añade— está expuesto a olvidarlo y a concederle un valor nocional, es decir a interpretar de manera literal y no simbólica las afirmaciones de la fe. Eso manifiesta —continúa Tillich— el carácter ambiguo de la experiencia religiosa, que está siempre expuesta a caer en lo demoníaco, y la necesidad por tanto de una instancia crítica que, protegiendo a la vida religiosa de ese riesgo, la purifique. Y esa instancia crítica es la teología.

Por teología entiende Tillich la reflexión metódica sobre los contenidos en que se expresa la experiencia religiosa (19), a fin de llegar a “una interpretación racional de la sustancia religiosa de los ritos, símbolos y mitos” (vol. 1, p. 31). Las actitudes del creyente y del filósofo (o teólogo, en el sentido tillichiano) son pues presentadas como antitéticas, ya que mientras el primero se adhiere a las expresiones de su fe concediéndoles un valor absoluto, el segundo se erige en instancia crítica de la vida creyente pretendiendo elevarla a un grado superior de verdad y de nocionalidad. Nos encontramos, en suma, en plena continuidad con la actitud ilustrada y su programa acerca de “la religión dentro de los límites de la razón”.

Esa reducción se orienta en el sentido de un claro predominio de lo antropológico sobre lo teológico, como es lógico dadas las premisas ya examinadas. Aunque Tillich no niegue, sino que, al contrario, afirme decididamente, la realidad de lo que se revela —el misterio que se hace patente en el milagro, según su terminología—, al sostener que no hay un verdadero conocimiento del

(19) Tillich aplica la palabra teología tanto a la reflexión sobre el dato cristiano como sobre cualquier experiencia religiosa. Ello se explica en parte porque se atiene a una definición nominal de la teología (*logos* o discurso racional sobre Dios), pero también por su planteamiento de base que, como veremos, le conduce a reducir el cristianismo a una manifestación más, aunque relativamente última y definitiva, del fenómeno religioso.

misterio, convierte al hombre y a sus actitudes vitales en la única realidad perceptible y, por tanto, la única de la que cabe hablar. La teología de Tillich tiene por tema fundamentalmente al hombre, de modo que el misterio constituye constantemente presupuesto, pero sobre el cual cae el discurso sólo de manera indirecta (20).

Glosando con un poco más de detalle las implicaciones de este planteamiento, podemos decir que, en primer lugar, conduce a una casi total desaparición del discurso racional sobre Dios, ya que todo lo que cabe decir al respecto se reduce a una sola proposición: se da un en sí, una plenitud, a la que designamos con el vocablo Dios, y que es inexpresable por nuestros conceptos; el resto del lenguaje sobre Dios tiene un valor no significativo, sino simbólico, no nos dice nada sobre la constitución misma de ese en sí al que llamamos Dios, sino que nos lo señala orientando hacia él nuestra atención (21). Todo intento de ir más allá, de decir algo positivo sobre esa realidad a la que designamos con el nombre de Dios es criticado por Tillich, denunciándolo como un literalismo de la peor especie. Su teologizar desemboca así en una desmitologización de signo diverso a la bultmaniana —y que no termina en una reducción de lo religioso a lo ético y existencial, sino en una afirmación de la inaferrabilidad de lo absoluto— pero no menos radical que ella (22), como tendremos ocasión de comprobar al describir su cristología.

(20) Esta reducción antropológica es expresada por Tillich con toda nitidez al formular los que llama "criterios formales de la teología": "El objeto de la teología es aquello que nos preocupa últimamente. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en objeto de preocupación última"; "Nuestra preocupación última es aquello que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en una cuestión de ser o no ser" (*Teología sistemática*, vol. 1, p. 27 y 29).

(21) "La afirmación de que Dios es el ser en sí no es una afirmación simbólica. No apunta más allá de sí misma. Significa lo que dice directa y limpiamente... Sin embargo, después de esta afirmación, nada se puede decir ya acerca de Dios como Dios que no sea simbólico" (*Teología sistemática*, vol. 1, p. 307).

(22) Sobre el concepto tillichiano de desmitologización: *Teología sistemática*, vol. 2, p. 201-202.

Habiendo prácticamente desaparecido la tarea dogmática, teórica o especulativa de la teología (o mejor dicho, su aspecto positivo, ya que subsiste su aspecto crítico y desmitologizador), ésta, en lo que tiene de positivo, tiende a subsumirse en apologética, y en una apologética agnósticamente concebida. De ahí la acuñación por Tillich de un método teológico, el de correlación (vol. 1, p. 86-93), en virtud del cual la teología asume como criterio expositivo de la fe no el contenido de la propia fe, sino las preguntas que en cada época histórica el hombre se formula sobre sí mismo, para, en dependencia de ellas, presentar apologéticamente aquellos aspectos de la fe que pueden interpretarse como posible respuesta.

Paralela a ese reduccionismo teológico, corre la tendencia a un relativismo religioso. Según el planteamiento de Tillich, lo que cuenta es en efecto la actitud de preocupación última (*ultimate concern*) que adopta por el hombre y no los acontecimientos, personas o palabras que la han provocado, ya que —como decíamos— todo ello es en realidad extrínseco a la experiencia religiosa misma. Por lo demás el propio Tillich ha formulado esta consecuencia de su sistema con palabras que no dejan lugar a dudas por su claridad: “La fe es el estado de encontrarse fundamentalmente preocupado. El contenido de esa preocupación tiene una importancia infinita para la vida del creyente, pero no nos interesa para la definición formal de la fe” (23). No menos claras son las palabras que dedica a explicar el significado de la palabra Dios: es —dice— “el nombre de aquello que preocupa últimamente al hombre”; forma de hablar ya de por sí suficientemente explícita, pero reforzada por cuanto añade a continuación: “eso no significa —advierte— que primero haya un ser llamado Dios y luego la exigencia de que el hombre esté últimamente preocupado por este ser. Significa que todo cuanto preocupa últimamente al hombre se convierte en dios para él y, al revés, que un hombre sólo puede

(23) Tomamos esta cita de *Dynamics of Faith*, New York 1958, p. 4.

preocuparse últimamente por aquello que, para él, es dios" (vol. 1, p. 273).

Todo intento de juzgar sobre la verdad o error de las religiones, doctrinas o sistemas viene así a ser considerado a la vez como imposible —el agnosticismo lo impide— y como irrelevante, ya que lo único que tiene importancia es la actitud subjetiva y no los acontecimientos y signos con ocasión de los cuales surge. De esa forma, no sólo se difuminan las diferencias entre religiones, sino que se oscurece y se niega la especificidad de la religión misma, ya que habiendo declarado religiosa toda actitud existencialmente comprometida resulta indiferente que el objeto que la provoque sea temáticamente religioso, o político, social, cultural, etc. En última instancia las diferencias entre teísmo y ateísmo terminan borrándose; más aún se llega a la conclusión de la imposibilidad del ateísmo, como Tillich hace efectivamente. No siendo la palabra Dios otra cosa que el símbolo fundamental de lo que nos preocupa últimamente, resulta imposible negarlo, ya que quien niega a Dios lo hace inevitablemente en nombre de una preocupación última, es decir en nombre de Dios mismo. Sólo cabría —señala— pensar en una forma de ateísmo: la indiferencia total ante el sentido de la vida; pero —responde— eso no es posible ya que todo hombre percibe necesariamente la llamada de lo fundamental y de lo incondicionado (24).

Tillich, sin embargo, no quiere renunciar a todo juicio sobre los hombres y sobre la historia, e intenta buscar un criterio en la única dirección en que le resulta posible: la de las actitudes humanas. Así, como ya veíamos, la contraposición entre lo divino y lo demoníaco, entre el hombre que se abre ante el misterio y el hombre que se cierra en las realizaciones de su razón finita, juega un papel central en su sistema. La contraposición entre apertura y cerrazón del espíritu es, ciertamente, una contraposición

(24) Esta posición tillichiana aflora en múltiples páginas de su *Teología sistemática* (textos muy significativos en vol. 2, p. 43 y vol. 3, p. 130-131). Un desarrollo más explícito puede encontrarse en *Dynamics of Faith*, o. c. p. 45-46.

real, sólo que es consecuencia de la previa distinción entre el yo y el mundo extramental y de la percepción por parte de la conciencia de esa realidad. En el sistema de Tillich, y a pesar de la frecuencia con que recurre a ella, es en realidad una distinción que no encuentra fundamento y que las propias premisas de su pensamiento llevarían a negar: la argumentación que él ha empleado para arrinconar la distinción entre teísmo y ateísmo podría, con leves retoques, aplicarse también aquí. Las únicas soluciones coherentes de un agnosticismo como el tillichiano son o un nihilismo y un voluntarismo absolutos, o bien la afirmación de una presencia universal de lo divino entendida de modo panteísta. Es a esto último a lo que el sistema tillichiano tiende. Pero, para mostrar este punto, es necesario decir algunas palabras, aunque breves, sobre su ontología.

4. *Una ontología entre la ambigüedad y el panteísmo.*

Un planteamiento filosófico agnóstico puede acompañarse —más o menos coherentemente— de un fideísmo o de un positivismo de la fe, como sucede en los tradicionalistas del s. XIX y en Barth. Tillich, sin embargo, es demasiado filósofo como para contentarse con esa solución, ya que advierte con claridad la inevitabilidad del problema del ser. Fiel a la herencia kantiana, acaba situándose en continuidad con ese intento de recuperar el ser desde el kantismo que caracterizó a todo el movimiento idealista, pero lo hace desde la perspectiva que con respecto al idealismo de la posterior historia del pensamiento. En este sentido cabe decir que —como él mismo lo hace en una importante página del volumen segundo de *Teología sistemática*— la metafísica u ontología (25) de Tillich aspira a edificarse en polémica superadora de lo que califica de esencialismo hegeliano: es decir, aquella actitud filosófica, iniciada por la Ilustración y culminada en Hegel, para la cual la historia, la existencia, no es sino el des-

(25) Usa ambos términos, dando clara preferencia al segundo: nos atendremos a su terminología.

pliegue de las posibilidades esenciales, la actualización lógicamente necesaria de la esencia. En un sistema así —advierte— se puede hablar de alienación y de historia, pero, en realidad, se ha eliminado toda posibilidad de tragedia y de dramaticidad, ya que todo queda subsumido en un proceso esencial y necesario, y la reconciliación del hombre con el ser resulta obtenida en el puro acto de conocer la estructura racional del acontecer (vol. 2, p. 40-41). El existencialismo, tal y como fue desarrollado por diversos pensadores de los siglos XIX y XX, hizo saltar todo eso, y derribó el naturalismo hegeliano, poniendo el acento en la especificidad del existir; es por eso —concluye— el aliado natural del cristianismo (vol. 2, p. 42-47).

El existencialismo ha conducido a diversos autores —Kierkegaard, Wust, Marcel, etc.— a una reafirmación del individuo singular concreto, que constituye el punto de partida de una auténtica metafísica del ser. Tillich —aunque incorpora a su sistema diversos análisis claramente inspirados en esa corriente de pensamiento: términos como libertad, angustia, congoja, etc. son constantes en sus páginas—, se mueve sin embargo en una dirección distinta. El influjo de Schelling y Böhme le lleva a colocarlo todo bajo el signo de la identidad, de modo que intenta explicar la libertad y la historia no mediante la aparición de una novedad de ser, sino mediante el recurso a las ideas de caídas y reintegración. La ontología en la que desemboca se asemeja así en muchos puntos a la del antiguo gnosticismo. La cadencia panteísta de todo ello es, por lo demás, bien clara. Tillich lo advierte, pero, al no elevarse hasta la raíz de donde ese panteísmo proviene, es incapaz de superarlo. De hecho, la única forma que tiene de evitar un panteísmo declarado es, como ya apuntábamos al principio, refugiarse en el agnosticismo. El resultado es un lenguaje obscuro y confuso, reflejo de un pensamiento ambigüo, que se manifiesta incapaz de pronunciarse con claridad ante las cuestiones cruciales, y en el que constantemente reaflore la influencia panteísta. Intentar exponer la ontología tillichiana es por eso tarea improba. Por lo demás aquí no es necesario. Nos

limitaremos a hacer referencia a algunas de esas cuestiones cruciales, a fin de documentar lo que acabamos de decir y mostrar, a través de esos ejemplos, el espíritu del sistema.

Comencemos por un tema fundamental: la distinción entre Dios y el mundo, o —en términos tillichianos— entre la razón y el misterio que, a la analítica racional, se ha presentado como abismo, y que, en la revelación, se ha manifestado como fondo del ser. En esta cuestión Tillich declara querer evitar tanto una identificación naturalista entre Dios y el mundo, como una visión supranaturalista que establezca un “supermundo de objetos divinos”, idea esta última que —tal y como él la interpreta— le lleva a rechazar toda presentación de Dios como *un* ser, aunque sea el Ser Supremo. Afirma así, de una parte, que Dios, el ser en sí, no se fusiona con los seres finitos; que hay un “salto”, una “ruptura” entre lo infinito y lo finito. Pero, a la vez, incide constantemente en expresiones que parecen negar toda realidad a Dios con independencia de los seres finitos, como son aquellas en las que nos presenta a Dios como “el poder del ser” o como “el fondo abismal del ser”, o en los que nos habla de una unidad esencial entre Dios y el hombre. Y, finalmente, vacía de contenido a todas esas afirmaciones declarando que tienen un alcance exclusivamente simbólico, con lo que acaba dejándonos sin nada entre las manos (cfr. vol. 1, p. 307-309; vol. 2, p. 18-24).

La cadencia panteísta vuelve a reaparecer, y cada vez con más fuerza, en otros dos puntos capitales: la consideración de la personalidad de Dios y la de su libertad creadora. Con respecto a lo primero, Tillich comienza reconociendo que la experiencia religiosa no puede prescindir del símbolo Dios personal, ya que una relación existencial es necesariamente una relación de persona a persona; pero a nivel teológico —añade— hay que afirmar que se trata de un símbolo desorientador pues produce la impresión de convertir a Dios en un ser entre los seres. Hay pues —concluye— que reinterpretarlo y decir que hablar de Dios personal “no significa que Dios sea *una*

persona, significa que Dios es el fondo de todo lo personal y que entraña el poder ontológico de la personalidad" (vol. 1, p. 314-315).

En cuanto al tema de la libertad divina en la creación, el texto tillichiano afirma claramente que Dios no está sometido a ninguna necesidad superior a El mismo, pero niega también explícitamente una libertad intrínseca a Dios. Dios es libre —dice— pero "no en la arbitrariedad, sino en una identidad absoluta e incondicional con su destino" (vol. 1, p. 313); "ni siquiera la creación es contingente. La creación no "le acaece" a Dios, ya que es idéntica a su vida. La creación no sólo es la libertad de Dios, sino también su destino" (vol. 1, p. 324). Consiguientemente habla no tanto de creación cuanto de creatividad divina (cfr. vol. 1, p. 323-347).

Concibe, además, el proceso creacional según el mito de la caída, en virtud de la cual la criatura se precipita en la alienación —el "fin de la creación" y el "principio de la caída" coinciden— (cfr. vol. 1, p. 327-329), para ser luego reintegrada en el ser. De modo que si Dios es y puede ser tratado en la experiencia religiosa como el Dios vivo, lo es porque es "el proceso eterno en cuya virtud se cumple la separación y ésta se supera por la reunión" (vol. 1, p. 311).

El mismo gnosticismo panteísta que impregna su teología (su discurso sobre Dios), late a lo largo de toda su antropología (discurso sobre el hombre). El existente humano es descrito como aquel ser que, dándose en estado de "inocencia soñadora", es decir de potencialidad indecisa, experimenta la tentación al advertir a la vez el deseo de actualizar su libertad y la exigencia de preservar su inocencia. En esa situación el hombre en uso del poder de su libertad finita, se decide, libre pero inevitable y universalmente, por lo primero. Se produce así el tránsito de la esencia a la existencia (26), de la inocencia ambigua a la situación de conflicto y desgarramiento de la que el

(26) Tillich niega la realidad histórica del pecado original, para "reinterpretarlo" como "símbolo de la situación humana en todos los tiempos" (*Teología sistemática*, vol. 2, p. 48).

hombre sale cuando, por la revelación, hace la experiencia del Nuevo Ser, es decir, reconoce que está y ha estado siempre unido al fondo del ser (vol. 2, p. 46-57, etc.) (27).

Todo el sistema parece implicar la identidad substancial entre el existente humano y el fondo del ser, la libertad finita y Dios, que se distinguirían sólo como momentos de un proceso de eterna creatividad. No debe, pues, sorprendernos que, al describir el Nuevo Ser, Tillich insista en que ese ser es el "ser esencial", cuya novedad no es la de una nueva realidad, sino la de un nuevo estado de conciencia (28). Ni que, al llegar el momento de ocuparse de la pervivencia de la conciencia individual en la eternidad, vacile y se limite a decir que, al respecto, no cabe hacer más que dos afirmaciones negativas: el yo autoconsciente no puede ser excluido de la vida eterna porque el carácter de yo es esencial a la participación; el yo autoconsciente no es la continuación sin fin de una corriente concreta de conciencia en la memoria y en la previsión (vol. 3, p. 414). En otras palabras, en la eternidad no se dá una conciencia de orden temporal; ahora

(27) Tillich insiste —tanto aquí, como precedentemente al hablar de la creatividad divina y de la unión entre creaturabilidad y creaturabilidad caída (*Teología sistemática*, vol. 1, p. 327-329)— en que el tránsito de la esencia a la existencia no es deducible a partir de la esencia, ya que no pertenece a las estructuras esenciales, sino que es un salto; no es, por tanto, añade, cuestión de necesidad, aunque tampoco —advierte— es asunto de simple contingencia y libertad individuales, sino de destino universal. Se advierte ahí el deseo de evitar el logicismo hegeliano, pero no se ve en ningún momento qué sentido real poder atribuir a sus palabras, que no van en realidad más allá de un verbalismo, y que no consiguen ocultar que —como ya le objetó Reinhold Niebuhr (*Biblical Thought and Ontological Speculation*, en *The Theology of Paul Tillich*, obra colectiva, New York, 1961, 216-227)— en su sistema la necesidad absorbe la libertad.

(28) Sobre este punto volveremos en el apartado siguiente, al describir sus ideas sobre Cristo. Limitémonos ahora a citar un párrafo tomado de otra obra suya (la colección de sermones publicados en 1955, con el título (*The New Being*), en la que resume así el mensaje que el cristiano —tal y como él lo interpreta— dirige a los demás hombres: "Queremos comunicaros una experiencia que hemos tenido y que es ésta: en todos los lugares del mundo y en todos los momentos del tiempo, en nosotros existe una nueva creación, habitualmente oculta, pero a veces manifiesta, y realmente manifestada en Jesús, aquel a quien llamaron el Cristo" (*El nuevo Ser*, Barcelona 1973, p. 28).

bien, ¿esa nueva situación de la conciencia es la conciencia de la identidad con el absoluto o la conciencia de la permanencia del yo individual en la presencia de Dios en virtud de la comunicación que, supuesta la distinción, Dios hace de sí mismo? En vano se buscaría una respuesta en la obra de Tillich, que considera a todo intento de ir más allá de las dos afirmaciones antes mencionadas como fruto de la "imaginación poética". Panteísmo y creacionismo resultan así colocados en pie de igualdad. El silencio que Tillich guarda en toda su escatología en torno al tema de la muerte es, por lo demás, signo bien claro del esencialismo que mina su pensamiento.

Hegel es, realmente, el gran enemigo-amigo de Tillich, del que intenta constantemente librarse, pero que reaparece, con igual constancia, en cada una de las encrucijadas de su proceder intelectual. Lo que pone de relieve que la instancia hegeliana frente al racionalismo y al kantismo toca al fondo de ambos sistemas ya que si el ser no puede fecundar la conciencia, no queda más salida, para evitar un escepticismo nihilista, que hacer de la conciencia la fuente del ser. Intentar superar a Hegel sin superar a la vez los momentos precedentes de la historia del pensamiento frente a los que Hegel se sitúa, y de los que quiere ser la resolución o culminación teórica, equivale a condenarse —y la obra de Tillich lo confirma— a un verbalismo que recae constantemente en lo que aspiraría a superar.

5. *El cristianismo.*

Hemos expuesto hasta aquí las ideas de Tillich en filosofía de la religión, aunque haciendo referencias a su posición teológica en sentido estricto, es decir, a su visión de la fe cristiana. Ambas son, en verdad, inseparables, ya que, a pesar de algunas declaraciones formales en contra, el cristianismo es, para Tillich, simplemente una manifestación más, aunque privilegiada, de lo religioso. Lo dicho hasta ahora hace prever fácilmente los resultados a que va a conducir su método cuando sea aplicado al cristia-

nismo: la disolución de su historicidad, especificidad, gratuitad, etc. Detengámonos, no obstante, a presentar, esquemáticamente, su modo de proceder.

Una es fundamentalmente la noción merced a la cual Tillich da entrada en su sistema a la temática específicamente cristiana: la de revelación final. Para entender esta noción conviene recordar que la revelación, según el planteamiento de Tillich, se extiende a lo largo de toda la historia humana: cada vez que el hombre ha adoptado una actitud de preocupación existencial —y es imposible que, situado bajo el signo de la alienación, no acabe adoptándola— se ha producido una experiencia de revelación. Pues bien, en ese sucederse incesante de revelaciones, la revelación cristiana es la final, es decir la “revelación decisiva, culminante, insuperable, aquella que es el criterio de todas las demás revelaciones” (vol. 1, p. 176).

Inmediatamente después de haber sentado esa afirmación —y este paso es extremadamente significativo de su modo de proceder y de la substancia de su pensamiento— Tillich se pregunta: ¿cómo podemos justificar esa pretensión?, o —en palabras que él no emplea pero que ponen de manifiesto el fondo de su teologizar— ¿cuáles son las condiciones *a priori* que debe reunir una revelación para poder ser la revelación final? (29). Fundamentalmente una: “poder negarse a sí misma sin por ello perderse”

(29) Puede parecer que Tillich rechaza explícitamente esa interpretación que hacemos de su metodología ya que dice netamente que los criterios que determinan la revelación final “no pueden deducirse de nada que esté fuera de la situación reveladora” (*Teología sistemática*, vol. 1, p. 176). La verdad es, sin embargo, que su punto de partida no es el dato evangélico, sino el concepto de revelación elaborado en la filosofía de la religión antes expuesta. Por eso, a pesar de la afirmación que acabamos de citar, comienza no por un examen del testimonio neotestamentario, sino por unas afirmaciones de orden teórico, y sólo en un segundo momento introduce la referencia a Cristo, y con estas palabras: “la descripción de Jesús como el Cristo nos ofrece la imagen de un hombre que posee estas cualidades; de un hombre, pues, al que podemos llamar el medio de la revelación final” (p. 177). El carácter *a priori* del método no puede ser más claro. El proceder de Tillich —ya lo decíamos antes, e importa recordarlo ahora— es un proceder racionalista, que atribuye a la razón la tarea de juzgar a la fe para reducirla a sus límites.

(vol. 1, p. 176). Toda revelación, según Tillich, es —no lo olvidemos— revelación concreta, experiencia que se da en una situación determinada, y consiguientemente condicionada por el medio en que tiene lugar. Una revelación podrá ser, pues, final si el medio en que acontece sobrepasa sus propias condiciones finitas, sacrificándolas y sacrificándose a sí mismo con ellas. Lo que —añade— sólo es posible en un ser que esté unido por entero con el fondo del ser, ya que sólo un ser así se posee por entero y puede, por consiguiente, negarse por entero, haciendo de esa forma transparente el misterio que, a través de él, se revela (vol. 1, p. 176-177).

Pues bien —afirma— esas condiciones se cumplen en las descripciones bíblicas de Jesús, que nos lo presentan como aquel que llegó a ser el Cristo por su victoria sobre las fuerzas demoníacas que intentaban someterlo a la tentación de reivindicar la ultimidad para su naturaleza finita. La cruz es el momento culminante de esa victoria, ya que en ella Jesús, entregándose a la muerte, renunció a la vida, es decir sacrificó aquel medio de revelación que se había manifestado a sus seguidores como mesiánico en poder y en significación, Jesús de Nazareth —concluye— fue sacrificado a Jesús como el Cristo. Los discípulos fueron así liberados de todo lo que en Jesús era finito, particular e individual, para ser situados sola y exclusivamente frente a lo que en El se revelaba. De esa forma —termina— la revelación final es universal sin ser heterónoma, ya que nada finito es impuesto en nombre de Dios a los hombres. Ni Jesús ni el cristianismo son finales, sino que en ellos se da testimonio de la revelación final. Es a través de la negación, del sacrificio de la figura histórico-concreta, tanto de Cristo como de la Iglesia, como el cristianismo puede y debe justificar su pretensión de ser la revelación final (vol. 1, p. 177-178).

Las consecuencias que este planteamiento general tiene cuando Tillich, en la tercera parte de su Teología sistemática ("la existencia y Cristo"), desarrolla su cristología son claras: la desaparición prácticamente total de la

realidad histórica de Jesús y la negación igualmente total del dogma cristológico.

a) Partiendo del prejuicio, heredado de la exégesis racionalista, según el cual la generación apostólica habría transfigurado, idealizado y deformado la figura histórica de Jesús (30), Tillich sostiene que es inútil todo intento de reconstruir la fisonomía que, real e históricamente, tuvo Jesús de Nazareth. A lo único que por ese camino podemos llegar es —dice— a una probabilidad (31). Podría sostenerse —añade— que la fe nos garantiza la figura humana de Jesús, pero —responde— eso no es cierto: la fe no termina en la persona de Cristo sino en el Nuevo Ser que en El se revela, por eso “sólo garantiza la transformación fáctica de la realidad en aquella vida personal que el Nuevo Testamento expresa con su descripción de Jesús como el Cristo”. Por lo que se refiere a su fisonomía histórico-concreta “ni siquiera puede garantizarnos que se llamara Jesús el hombre que fue el Cristo” (vol. 2, p. 145; cfr. p. 154). En otras palabras, lo único que presupone la fe es que hubo un ser en quien el desespero y la ansiedad fueron vencidas de manera definitiva, en

(30) En todo este tema, Tillich, aparte de las influencias ya mencionadas, depende de Martín Kähler, que fue su profesor en Halle y del que recibió el juicio sobre la investigación histórico-crítica del siglo XIX y la distinción entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”.

(31) La conclusión es perfectamente lógica si se admite el punto de partida, es decir si se afirma *a priori* que el testimonio apostólico sobre Jesús ha deformado la realidad histórica, ya que siendo los escritos de la generación apostólica nuestra principal fuente de información sobre Jesús es ilusoria toda pretensión de encontrar en ellos una información que, por hipótesis, se presupone deformada. Sólo que es esa deformación lo que se debe negar, tanto por razones dogmáticas como de crítica histórica. Y, en cualquier caso, desde la simple perspectiva de la seriedad y honradez científica, es algo que no puede presuponerse *a priori*, sino que habría que documentar y demostrar. Tillich expone sus ideas sobre la investigación histórica acerca de Cristo en *Teología sistemática*, vol. 2, p. 138-158; el carácter apriorístico de su modo de proceder queda especialmente claro en p. 147 ss. donde propone un esquema de reinterpretación de los títulos cristológicos, basado en una supuesta evolución histórica que, sin alegar prueba alguna, atribuye por igual a todos ellos.

quien el Nuevo Ser se manifestó, pero aparte de ese hecho bruto nada más interesa.

Tillich es extremadamente coherente con este punto de partida como lo demuestra la aplicación que de él hace a los dos acontecimientos cristológicos cruciales: la muerte en la cruz y la resurrección. Con respecto a la muerte de Cristo sostiene que el que Jesús muriera precisamente en una cruz es algo "altamente probable", pero no seguro, ya que lo único que la fe presupone es que Jesús llevó su disponibilidad hasta la muerte, dejando en la oscuridad sobre todo los detalles de esa muerte en sí misma; la cruz puede pues considerarse no como un hecho, sino como un símbolo que expresa un hecho (vol. 2, p. 203). Con respecto a la resurrección, la niega como acontecimiento que ocurriera al cuerpo de Cristo, y la "reinterpreta" como una experiencia de los apóstoles que luego se expresó retrospectivamente mediante la idea de resurrección, tomada —dice—, a través del judaísmo, de la mitología mística; de modo que —concluye—, en este caso nos encontramos no ya —como en la cruz— con un símbolo que expresa un hecho, sino como un símbolo que se expresa a sí mismo en forma de hecho (vol. 2, p. 203-208).

b) En cuanto al dogma cristológico, admite que la realidad de Cristo no puede resolverse en lo ético, como hizo la teología liberal, pero rechaza tanto la definición dogmática de Calcedonia como la misma idea bíblica sobre el "hacerse carne" del Verbo, si —dice— son interpretadas de un modo literal y no simbólico (cfr. vol. 2, p. 129-131, 149-151, 185-199). En suma, frente al dogma cristiano según el cual Cristo es *en* dos naturalezas realmente distintas unidas en unidad de persona, Tillich presenta una cristología centrada en la descripción de la vida de Jesús como aquella vida en la que "la unidad eterna de Dios y el hombre se hizo realidad histórica" (vol. 2, p. 196). Una cristología pues en la que reaparecen los rasgos fundamentales de su agnosticismo-panteísmo antes señalados (32).

(32) Obviamente la negación del dogma cristológico arrastra consigo la negación del dogma trinitario que es "reinterpretado" de ma-

¿Quién es, pues, Cristo para Tillich?, o —empleando exactamente sus términos— ¿qué se quiere decir cuando se habla de Jesús de Nazareth como el Cristo? Sencillamente esto: que ha habido un hombre en quien el poder del ser se ha manifestado de manera plena y que ese hombre ha sido aceptado como tal —es decir como el Cristo— por los hombres.

a) Jesús fue un hombre que “representa ante quienes viven bajo las condiciones de la existencia lo que es esencialmente el hombre” (vol. 2, p. 129); o, en otras palabras, “la unidad esencial de Dios y el hombre” (vol. 2, p. 149). Recordemos, para captar el sentido de esas fórmulas, que, para Tillich, el hombre se encuentra en estado caído en cuanto que su razón no se da en unidad con su fondo, sino sometida a las contradicciones y tensiones de la existencia. De ahí la tentación de la angustia, de la ansiedad, del desespero. Jesús —dice— fue un hombre que venció esa ruptura: su vida estuvo sometida a la tensión, pero la tentación no pudo en ningún momento dominarle, de modo que no hubo en él la menor huella de alienación. Y es precisamente eso —concluye— lo que lo constituye en revelador del Nuevo Ser. Tillich desemboca así en una descripción de la figura de Jesús como aquel hombre que conoció la finitud y el carácter dramático del existir, ser que experimentó la tentación, pero que asumió todo eso en unidad inquebrantada con el fondo incondicionado del ser, reprobando tanto el fanatismo como la desesperación y manifestando su trascendencia en el superar, sin eliminarlas, todas las consecuencias de la alienación existencial (vol. 2, p. 170-180). Por eso en Jesús se manifiesta el Nuevo Ser, es decir “el ser esencial que, bajo las condiciones de la existencia, colma el abismo que media entre la esencia y la existencia” (vol. 2, p. 160), y permite superar la ansiedad en el coraje de ser. Jesús es el hombre “cuyo ser era el Nuevo Ser y que por ello fue capaz de vencer la alienación existencial (vol. 2, p. 194).

nera modalista: cfr. *Teología sistemática*, vol. 1, p. 81-82, 205, 294-296, 320-323, 367-370; vol. 2, p. 125, 190-191.

b) Los discípulos, que habían seguido a Jesús y habían presenciado su triunfo sobre toda alienación, al ser testigos de su muerte se ven sometidos a una fuerte tensión. De una parte, la forma serena en que Cristo se enfrentó con la muerte les permitió experimentar una vez más el poder del ser que en él habitaba; de otra, la muerte, con lo que implica de destrucción y transitoriedad, parecía demostrar que el no podía ser el portador del Nuevo Ser, al que es esencial vencer a lo precario. En esa tensión “sucedio algo único. En una experiencia extática, la imagen concreta de Jesús en Nazareth, quedó indisolublemente unida a la realidad del Nuevo Ser” (vol. 2, p. 207). Es decir, los discípulos percibieron que Jesús era el Espíritu, “la actualización del poder y del sentido en la unidad” (vol. 3, p. 111), el poder que percibe el sentido y que, participando en ese sentido, puede comunicar el poder de vivir según él. Su figura no quedó pues relegada al pasado, sino que, al contrario, está presente dondequiera que está presente el Nuevo Ser. “Este acontecimiento se dio primero en algunos de sus seguidores que habían ido a Galilea a raíz de su ejecución; luego, en muchos otros; más tarde, en Pablo; y, finalmente, en todos aquellos que, en cualquier época, experimentan su presencia viva aquí y ahora” (vol. 2, p. 207). Y de esa forma, Jesús se convierte en el Cristo. Ya que —y este punto es clave en Tillich: recordemos la relación que establecía entre éxtasis y milagro— Jesús no sería el Cristo sin la Iglesia: en Jesús de Nazareth se hizo presente el Nuevo Ser, pero no sería el Cristo, el portador del Nuevo Ser, sin alguien que lo recibiera; sin Cristo no habría Iglesia, pero sin Iglesia, Jesús no sería el Cristo (cfr. vol. 1, p. 181; vol. 2, p. 134-136, 180-181, 204, etc.).

Tales son las líneas estructurales de la cristología de Tillich. La disolución en lo genérico panteísta de una auténtica cristología no podría ser mayor, ya que no sólo es negada la totalidad del dogma cristológico, sino que aquello mismo que Tillich pretende afirmar se revela, si lo examinamos atentamente y yendo más allá del verbalismo, como realmente vacío de contenido. Jesús es, en

efecto, presentado por Tillich como aquel que presenta, de manera final, el Nuevo Ser a los hombres, pero, si atendemos al conjunto de su sistema, ¿eso quiere realmente decir algo? No olvidemos que el adjetivo *nuevo* tiene en Tillich un valor muy limitado ya que, como advertíamos, dada la cadencia panteísta de su sistema, no hay lugar en él para más novedad que una novedad de conciencia. Y el mismo se cuida de señalar, cuando explica el concepto de Nuevo Ser, que ese Nuevo Ser es un ser que “es nuevo en cuanto que es la manifestación no deformada del ser esencial” (vol. 2, p. 160); de modo que lo que en Cristo se manifiesta no es una novedad en sentido histórico-creacionista sino “la relación eterna que media entre Dios y el hombre” (vol. 2, p. 131). Con Cristo, tal y como él lo “reinterpreta”, no se da, pues, ningún salto cualitativo en la historia sino un reencuentro con la humanidad esencial. Más aún, ni siquiera en el orden de la manifestación cabe conceder una auténtica novedad a Cristo, porque el Nuevo Ser ha estado siempre presente y ha sido siempre percibido cada vez que el hombre se ha vuelto con pasión, con preocupación última, hacia las cosas; de modo que, todo lo más, cabe conceder a Cristo una primacía de grado, y aún ésta muy relativa. Y así vemos que Tillich se plantea expresamente el problema de una posible desaparición de Jesús como el Cristo, y lo resuelva con una contestación afirmativa: ya que Jesús es el Cristo en virtud de su aceptación por la Iglesia, la desaparición de la fe de ésta —y, añade, nada puede garantizar que eso no acabe sucediendo— arrastraría consigo que Jesús dejaría de ser el Cristo; se cerraría así —concluye— el *continuum* histórico del que Cristo es el centro, y se daría paso a otras etapas históricas abiertas a otras automanifestaciones de lo divino (vol. 2, p. 136-138) (33).

(33) Paralelamente a esta disolución de Cristo en “la unidad esencial entre Dios y el hombre”, asistimos en la cuarta parte de la *Teología sistemática* (“La vida y el Espíritu”) a una disolución de la Iglesia en la humanidad, ya que la Iglesia es considerada como simple manifestación explícita de una Comunidad Espiritual —o comunión de los hombres con el Espíritu, con el Nuevo Ser—, que nunca ha faltado a la humanidad, puesto que nunca ha estado ausente el

Las causas de una crisis.

El intento de Tillich de encontrar una vía superadora (teonomía) tanto de una presentación heterónoma de la fe como de su disolución naturalista, desemboca en un fracaso total y absoluto, y en una pura y simple caída en la autonomía naturalista (34). Tillich ha querido mantener un diálogo entre el cristianismo y la cultura contemporánea, dirigirse al nombre pragmático, técnico y, en ocasiones, desilusionado de nuestro tiempo, para invitarle a reconocer la hondura del vivir y abrirse a lo religioso. En realidad su sistema oscurece la verdad de la religión y de la fe, y dificulta el camino hacia ellas. De por sí, el teologizar tillichiano es un proceder que más que acercar a la fe, aparta de ella; si de él cabe esperar algo es más la pérdida de la fe que su consecución.

Pero no queremos terminar nuestro estudio con esa constatación negativa, y con la consiguiente advertencia de la necesidad de seguir otro camino (35). Intentemos orientarnos positivamente sobre ese caminar, y, para eso,

Nuevo Ser de la historia (cfr. vol. 3, p. 138-141, 150-165). Y en la parte quinta ("La historia y el Reino de Dios"), a la resolución panteísta de la escatología a la que antes hemos aludido.

(34) Tal vez obedezca a otras razones, pero no deja de ser significativo el hecho siguiente: la enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, que en su segunda edición (Tubinga 1931) había incluido la voz Teonomía, con un artículo firmado precisamente por Tillich; la suprimió en la tercera, sustituyéndola por una simple remisión a la voz Autonomía.

(35) ¿Cabe apuntar que el fracaso de Tillich, tal y como se nos revela en esa construcción de síntesis que es la *Teología sistemática*, puede tener tal vez un valor de ejemplo? Pienso, concretamente, en el programa de Rahner, que presenta analogías con el de Tillich en más de un punto. Ciertamente Rahner, como católico, tiene un sentido de la verdad del dogma y de la tradición que a Tillich le faltan; pero ¿resistiría la obra rahneriana, formada en su casi totalidad por artículos y conferencias sueltas, la prueba de una sistematización? Sobre el programa y la obra de Rahner he tenido ya ocasión de expresar mi parecer en la voz *Rahner* (en colaboración con Pedro Rodríguez) de la *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 19, y en el estudio que dedico a la obra de su discípulo J. B. Metz en *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, p. 101-150.

adentrémonos un momento en la consideración de las raíces de la crisis tillichiana.

Al acabar de exponer en el segundo volumen de la *Teología sistemática* uno de los capítulos de su cristología, Tillich hace notar la analogía que su presentación de Cristo como aquel ser en quien se manifiesta "la unidad esencial entre Dios y el hombre" guarda con la concepción de Schleiermacher sobre Cristo como "la imagen original" (*Urbild*) de la humanidad; y concluye diciendo que la cristología no parece tener otro camino que la identificación de Cristo con la humanidad esencial si toma el sendero que pasa entre la cristología clásica y la cristología liberal de tipo ético-humanista (vol. 2, p. 198-199). La advertencia por parte del propio Tillich de esa necesidad lógica nos devuelve a las consideraciones que hacíamos al principio al situar su posición con respecto a la teología protestante y a la filosofía postkantiana que le preceden. Tillich —decíamos— advierte la crisis en que desemboca la teología liberal y la necesidad de un cambio; su *eros* filosófico le impide aceptar la solución que propone la teología dialéctica; la crítica kantiana y el influjo de Schelling le impiden advertir el valor de teología clásica; de ahí que coloque la raíz de la crisis de la teología liberal no en su racionalismo, sino en su reduccionismo ético, e intente buscar una solución en una línea vitalista, postulando una experiencia vital de orden transracional y haciendo de ella el eje de su sistema. Los resultados de ese intento son los que acabamos de exponer. La lección que se desprende de ese fracaso: la necesidad de ir más a fondo en el análisis de la crisis de la teología liberal hasta encontrar un verdadero fundamento.

En 1908 un joven francés, recién regresado de los estudios de filosofía en La Sorbona y convertido al catolicismo apenas dos años antes, disfrutaba en Alemania de una beca que le permitía dedicarse a una reflexión serena y pausada. Su nombre era Jacques Maritain, y el tema de sus meditaciones la compatibilidad o incompatibilidad entre la idea bergsoniana de la intuición y el valor que el cristianismo reconoce a sus dogmas de fe. Algunos de

los resultados de esas reflexiones los expuso pocos años más tarde en los estudios que recogió en su obra *La philosophie bergsonienne*. En uno de sus capítulos, plantea el problema que acucia a la filosofía postkantiana en los siguientes términos: El punto de partida de las metafísicas postkantianas es la oposición *a priori* del sujeto y del objeto, poniendo en cuestión, desde el principio, la relación de la facultad de conocer con la realidad, para, en un segundo momento, determinar la naturaleza de esa relación. Problema absurdo —comenta— ya que se pide que lo resuelva a una facultad que, por hipótesis, ha sido declarada incapaz de dar nada, ya que no se sabe si es verdadera, y que, además, ha sido colocada en la incapacidad de decir lo verdadero, puesto que no se le ha dejado aún conocer nada. Es, pues, inevitable que las soluciones que se presenten provengan de la imaginación más que de la ciencia, sea que el filósofo desemboque en el absoluto postulando lo que desee, sea que emprenda la tarea de reconstruir a su manera el universo y espíritu. Pero el vacío de esas construcciones no tarda en manifestarse, y entonces el escepticismo más radical se cierne sobre el espíritu.

Cabría —añade Maritain— “un último recurso” para la filosofía postkantiana: pensar en que exista, por encima de nuestra inteligencia, una facultad más intuitiva y más cercana al absoluto, ya que, entonces, sería posible romper el círculo del que se acaba de hablar, y se habría encontrado un nuevo fundamento al vivir humano. Es esa la vía que han intentado recorrer diversos autores del siglo XIX y finalmente Bergson. Si esa vía se demostrara fallida, habría que reconocer que “la última alternativa” de la filosofía postkantiana había fracasado, y consiguientemente no quedaría más solución que proclamar que el camino emprendido por esa filosofía era equivocado y volver al realismo y a la firme adhesión a la evidencia propias de la filosofía prerracionalista. Tal es la solución hacia la que Maritain se encamina después de haber advertido que la filosofía bergsoniana de la intuición no consigue dar razón del dogma cristiano, sino que, al contra-

rio, desemboca en su disolución y, por tanto, se revela falsa (36).

El intento teológico de Tillich es una confirmación de esas afirmaciones maritenianas. Una conclusión —obvia, por lo demás— se impone: no se puede ser a la vez cristiano y agnóstico o idealista; o más exactamente —porque la fe es don que Dios puede conceder también a una inteligencia enferma— no se puede desarrollar un pensamiento coherente pretendiendo ser fiel a la vez a la fe cristiana y a una filosofía agnóstica o idealista. Si se intenta seguir ese camino el resultado será la incoherencia y la ambigüedad: esa incapacidad para enfrentarse con las cuestiones cruciales, ese refugiarse en soluciones verbalistas, ese lenguaje obscuro y enrevesado, ese vacilar de un pensamiento que no acaba de encontrar su norte, de lo que las páginas de Tillich nos ofrecen innumerables ejemplos. El sistema tillichiano se nos presenta como una de esas teologías en equilibrio inestable, de las que la historia, sobre todo la del último siglo, nos ofrece más de un ejemplo: sistemas de pensamiento que, pretendiendo conciliar lo inconciliable, se mantienen en pie dosificando afirmaciones contradictorias que se compensan las unas a las otras, gracias a la falta de radicalidad, al no ir nunca al fondo hasta encontrar un auténtico fundamento. Actitud que —aparte de otras cosas— aherroja a la inteligencia, mata en ella el afán de la verdad, la esclaviza a la búsqueda del compromiso y la condena a la esterilidad. De ahí el carácter efímero de esas realizaciones, como la propia parábola del influjo de la obra de Tillich confirma. Sus escritos tuvieron una gran audiencia, sobre todo en el ambiente protestante anglosajón, en el momento en que una generación de jóvenes profesores y estudiosos, formados en la neo-ortodoxia barthiana, advirtieron que la condena dialéctica de la cultura los aislaba de la realidad. Tillich se les apareció entonces como una vía hacia una teología entroncada en el ser, pero no tardaron en percibir que el sistema tillichiano les quitaba con una

(36) JACQUES MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, París 1914, 315-319.

mano lo que les ofrecía con la otra, dejándolos en el más absoluto vacío. La consecuencia fue el caos o el silencio (37). El itinerario de John A. T. Robinson, que, en 1963, con *Honest to God*, intenta realizar una síntesis de las ideas que los tres autores postbarthianos más significativos —Tillich, Bonhoeffer, Bultmann—, para, en 1969, renunciar al obispado y a la publicística y refugiarse en la Universidad de Cambridge, es, en este sentido, paradigmática (38).

Si se quiere pensar coherentemente es necesario claridad y radicalidad en el punto de partida, en ese momento en que el hombre, situándose ante su conocer y su vivir, intenta llegar a un pensamiento reflejo. Toda actitud de compromiso, toda ambigüedad en ese momento se paga luego con creces. De hecho, los aspectos válidos en la actitud de Tillich —la advertencia de la inevitabilidad de la metafísica, con todo lo que de ahí deriva; la preocupación por mantener un diálogo entre teología y cultura y situación humana; el deseo de superar la estrechez de la concepción protestante de la religiosidad pura como religiosidad de la sola palabra, dando cabida a una valorización del rito y del culto; la crítica a ese radicalismo protestante, de cuño más o menos kierkegaardiano, que niega todo valor a la historia presente y el intento de mostrar como en todo momento se da una epifanía del ser, etc.—, resultan literalmente pulverizados por su subordinación a

(37) Cfr. nuestro ensayo, *Hablar de Dios*, 2.^a ed. Madrid 1974, especialmente, p. 84-94.

(38) Tal vez sea también ilustrativo recordar que cuando, en 1841 en unas conferencias en Berlín, el anciano Schelling expuso su filosofía positiva, sus palabras fueron acogidas con exaltación: parecía que la ontología de Hegel había sido superada, mediante una referencia inmediata a la existencia real. Apenas dos años más tarde no quedaba de ellas casi eso, y el pensamiento se encaminaba por caminos mucho más radicales: el ateísmo revolucionario de la izquierda hegeliana, culminando en Marx, y la protesta cristiana de Kierkegaard, (cfr. KARL LÖWETH, *De Hegel a Nietzsche, La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX: Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires 1968, p. 165-173).

una posición filosófica en la que se entrecruzan una gno-seología agnóstica y una metafísica monista, y que acaba sometiendo la fe a un proceso de racionalización de signo distinto al ético-humanista de Harnack o al ético-existencial de Bultmann (frente a los que Tillich quiere reaccionar) pero no menos reductivo y destructor.

Cuando decimos que es imposible ser a la vez cristiano en religión y agnóstico o idealista en filosofía, no hacemos una advertencia de orden meramente negativo, como si se tratara de yuxtaponer teología y filosofía, escogiendo, en este segundo plano, un modo de pensar que no contradiga a la fe. Si las cosas fueran así la acusación tili-chiana de heteronomía no carecería del todo de fundamento. De lo que se trata es de algo mucho más hondo y vital: de aceptar plenamente la fe, con todo lo que implica de conocer intelectual, dejando que fecunde el pensamiento, desarrollándolo a su luz y bajo su impulso. No se trata de filosofar sin contradecir a la fe, sino de filosofar en la fe. Desde esta perspectiva hay que decir que Tillich no ha hecho jamás teología. Lo que en su obra encontramos es algo muy distinto: un juicio sobre la fe hecho desde una filosofía. Digámoslo de nuevo: su postura es netamente racionalista, ya que subordina la fe a la filosofía y la juzga y valora desde ésta. Siendo la filosofía desde la que juzga a la fe una filosofía que oscila entre agnosticismo y panteísmo, su sistema desemboca en una destrucción radical de la fe. Pero las cosas no se corregirían —o, al menos, no se corregirían hasta la raíz— sustituyendo simplemente esa filosofía por otra más conforme con la verdad. El racionalismo sólo queda superado cuando se afirma la primacía de la fe, colocándola en el centro de nuestro pensar.

Volvamos a la comparación entre Tillich y Barth, a que ya hemos repetidamente recurrido para situar a nuestro autor en el lugar que ocupa en la historia del pensamiento protestante, para decir ahora que, en última instancia, y por lo que se refiere a la forma de plantear las

relaciones entre la fe y razón, es Barth más que Tillich quien está en lo cierto; sólo que es necesario ser más radical que Barth en la afirmación de la primacía de la fe y colocarla no sólo en el centro del vivir sino también en el centro del pensar. Las afirmaciones luteranas sobre la corrupción de la naturaleza humana por el pecado y sobre la consiguiente incapacidad de la inteligencia en el orden religioso, así como el aforismo calvinista “*finitum non est capax infiniti*”, aunque, en la intención de quienes los formularon, se encaminaran a poner de relieve la soberanía y transcendencia de Dios, equivalen en realidad a dejar un orden de cosas —el humano y racional— sin vincular con Dios, y a impedir que la fe manifieste todas sus virtualidades, concretamente aquellas que consisten en vivificar la inteligencia. Al no realizar una crítica teológica de la razón humana, el pensamiento protestante oscila inevitablemente entre una negación de la razón en nombre de la fe (como sucede en Barth) o una subordinación de la fe a la razón (como ocurre en Tillich), sin conseguir alcanzar una afirmación de la razón en la fe (39). Es sólo cuando, yendo más allá de Barth, se reconoce el valor de la inteligencia bajo la fe, cuando se está en condiciones de acoger lo que hay de válido en la instancia tillichiana —su insistencia en la necesidad de un diálogo de la fe con la cultura— no ya en perjuicio de la fe, sino en su servicio y, por tanto, en servicio de la persona humana en su integridad y de su ordenación a Dios en quien está toda plenitud.

Ciertamente cuando Tillich, afirmando que la razón nada conoce, confina a la fe en el ámbito de la experiencia vital y somete los contenidos del *kérigma* cristiano a una crítica reduccionista, se sirve de la negación luterana de la razón estando pegado a la letra y no a su espíritu. Pero no es menos cierto que esa negación luterana, al impedir una vivificación de la razón por la fe, está constantemente abriendo las puertas a una involución natu-

(39) Esa oscilación ha sido acertadamente descrita por Heinz Zahrnt *A vueltas con Dios*, Zaragoza 1972; desgraciadamente el autor no consigue superar el problema que él mismo advierte y señala.

ralista. Tal es, en última instancia, la lección que de la lectura de Tillich se desprende: la necesidad de un radicalismo de la fe que desemboque en un verdadero y auténtico teologizar, lo que implica un filosofar en la fe y en servicio de ella, contribuyendo de esa forma al irradiar de la Palabra de Dios sobre el hombre y sobre el mundo.