EL PENSAMIENTO DE PAUL TILLICH

POR

THOMAS MERMALL

Heidegger, cuya ontología fenomenológica ha influido tanto en el pensamiento contemporáneo, nunca elaboró una ética; tampoco ha tratado a profundidad el problema religioso de nuestro tiempo. Existe, sin embargo, una importante rama del pensamiento protestante que ha heredado de Lutero y Kierkegaard la idea de la desesperación ante Dios y la radical autonomía del individuo, orientación que no sólo la emparenta con el pensamiento de Heidegger —como ha demostrado José Luis Aranguren (1)—, sino que también pretende reintegrar el mensaje cristiano a la luz de la metafísica del filósofo de Friburgo. Tal ha sido la empresa de Paul Tillich. Tillich reconstruye una antropología que considera la radical desesperanza histórica de nuestro tiempo junto a una interpretación agónica del misterio de la cruz, ajustando la ontología heideggeriana a su propia medida teológica. El pensamiento de Tillich es en último término una extensión ética y religiosa de los supuestos de *Sein und Zeit* y *Was ist Metaphysik?* Antes de analizar las ideas más importantes del filósofo protestante es preciso introducirlas mediante tres conceptos heideggerianos: el ser, la nada y la angustia.

La relación primaria del hombre con el mundo *(Dassein)* se establece a través de la pregunta. Esta es el modo de ser de un ente que en virtud de su finitud necesita interrogar para realizarse. El ámbito metafísico dentro del cual le es posible al hombre inquirir por su propio ser y por el ente en general es la nada: «La nada es la posibilitación de la patencia del ente, como tal ente para la existencia humana» (2). La nada no es ni un contraconcepto del ente ni una negación lógica; es decir, la nada no se patentiza porque yo diga «no»; al contrario, es posible negar porque ya había nada. Esta nada se nos revela de una manera singular. Una actitud lógica o científica queda impotente frente a la nada porque está completamente supeditada al ente; o sea la ciencia puede mostrar lo que hay, pero no lo que no hay. Lo que nos pone en contacto con la nada no es la ciencia sino el temple de ánimo que

(1) José Luis Aranguren: *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, (Madrid, Revista de Occidente, 1963), pp. 90-92.

(2) Martin Heidegger: *¿Qué es metafísica?* (Madrid, Cruz y Raya, 1963), traducción al español de Xavier Zubiri, p. 41.

Heidegger llama angustia. La angustia surge cuando la existencia —que siempre implica una trascendencia del ente— no puede disimular su radical dependencia de la muerte —el horizonte de todas sus posibilidades— y perderse en la vivencia inauténtica del *das Man,* la imagen pública. Vivir auténticamente equivale a un angustioso contacto con la nada, sosteniéndose en ella. En fin, la nada pertenece originariamente a la esencia del ser mismo y no es una creación del entendimiento. Su actuación consiste en rechazar, repeler o «anonadar» la existencia y por virtud de esta actividad anonadante remitirnos al ente en total (3). La nada pues —y aquí enlazamos con Tillich— fundamenta el ente.

Paul Tillich: «The Courage to Be» (4)

La tácita aceptación de nuestra radical finitud constituye un dato ontológico que luego puede dar ocasión a formulaciones éticas y finalmente dirigirnos hacia la construcción antropológica. En Aristóteles y en la Escolástica la ética estaba subordinada a la metafísica. Pero en la filosofía moderna, la moral o deja de ser subordinada a la metafísica (Kant), o bien se identifica con ella (Heidegger, Ortega) (5). En Tillich la idea de la fortaleza, que tradicionalmente sería considerada como una propiedad del ser, reposa sobre sí misma como principio ontológico por el cual es posible acercarse al ser. Es decir, Tillich no considera la idea de la fortaleza como copartícipe de otras virtudes en tanto que éstas asimilen su primacía; más bien se piensa en mantener el sentido prístino y amplio de la palabra y luego deducir de su actuación el sentido del ser, de la fe y de la desesperanza. En fin, la fortaleza del espíritu no es un contenido del ser exclusivamente, sino que es la estructura del ser mismo.

Tillich acepta en gran parte la ontología heideggeriana: la primacía de la angustia, la originaria patencia de la nada y algunas de sus implicaciones éticas. Pero además, reelaborando una idea del cristianismo tradicional (Dios) y sirviéndose generosamente de la filosofía estoica, Tillich robustece y ensancha el concepto del ser frente al no-ser —siempre dentro del ámbito metafísico de la «fe absoluta» luterana. Como veremos luego, la idea de la fortaleza es una respuesta al *amor fati* de

---

(3) *Ibíd.*, pp. 38-40.

(4) La obra de Tillich fue escrita en inglés, ya que el autor residía en los Estados Unidos desde 1933 hasta su fallecimiento en 1966. El término *courage to be* equivaldría, según el autor, al *Mut zum Sein.* Términos castellanos como la fortaleza o la voluntad de ser, y aun la magnanimidad abarcan el sentido inglés. En este estudio hemos optado por la fortaleza como la expresión más idónea.

(5) José Luis Aranguren: *Etica* (Madrid, Revista de Occidente, 1965), páginas 86 y 114.

Heidegger, ya que para Tillich la nada, más que un dato ineluctable de la existencia, consiste en una poderosa amenaza contra la cual se debe luchar denodadamente.

Como su maestro Heidegger, Tillich insiste en que el ser contiene al no-ser como parte de su esencia —idea ya expuesta por Hegel en *La ciencia de la lógica*—. El ser se afirma continuamente conquistando creadoramente a la nada dentro de sí mismo (6). También está Tillich con el autor de *¿Qué es la metafísica?* cuando hace hincapié en el concepto de la angustia como el temple de ánimo que hace patente la posibilidad de no-ser y nos remite al ente en total. Junto a las estructuras del ser que son la angustia y la nada, Tillich introduce la ontología de la fortaleza. Esta se expresa en el acto de autoafirmación *(self-affirmation)* a pesar de *(in spite of)* la amenaza de la nada *(CB,* 66, 155). La angustia, al chocar con la nada y remitirnos al ente en total, también nos remite a la fortaleza de ser. Esta no elimina la angustia, sino que la asume junto a la posibilidad de no-ser. La fortaleza para dicho acto proviene del ser en-sí *(the power of being-itself)* en el sentido espinoziano en que la autoafirmación individual es participación en la afirmación del ser universal.

Antes de proseguir con nuestra indagación sobre la idea de fortaleza es conveniente recordar las actitudes que la suscitan. Ya nos lo ha dicho Tillich: la amenaza de la nada. Pero sobre la nada, ya lo sabemos por Heidegger, no se puede afirmar nada empíricamente y sólo nos es posible conocerla a través de las estructuras del ser mismo; o como dice Tillich, «la índole de la negación del ser está determinada por la estructura ontológica que se encuentra negada» *(CB,* 40). La angustia de la nada se manifiesta de tres formas: 1) la angustia de la muerte; 2) la angustia del vacío y de la duda radical *(doubt, emptiness, meaninglessness),* y 3) la angustia de la culpabilidad y de la condenación. Para nuestros propósitos nos limitaremos a discutir las dos primeras, que para Tillich son las más importantes.

La angustia de la muerte es la amenaza más directa contra la autoafirmación óntica y es al mismo tiempo la más básica, universal e inevitable. «La angustia de la muerte —dice Tillich— es el horizonte de la temporalidad y contingencia humanas» *(CB,* 43). La angustia del vacío espiritual y de la duda radical es cuando el hombre, amenazado por la pérdida del sentido primordial y último de su vida *(ultimate concern)* * se siente desgajado de un centro espiritual, ya sea la participación creadora en la esfera cultural o un ideal vehementemente afirmado. En tal caso se busca un ancla firme en la tradición o en una creencia;

---

(6) PAUL TILLICH: *The Courage to Be* (New Haven, 1952), p. 34. En adelante se emplearán las siglas *CB*.

* Término clave de Tillich que es uno de sus sucedáneos de Dios.

pero son éstas mismas las que flaquean y conducen al individuo hacia la desesperación *(CB,* 48). Aquí el hombre o incorpora la duda manteniendo alguna creencia o renuncia al privilegio de dudar (su libertad), entregándose espiritualmente a una autoridad suprema. La vida vuelve a tener sentido, pero el individuo sacrifica su libertad. La relación entre la afirmación óntica y la espiritual es muy estrecha porque el ser está siempre unido a los valores, y una amenaza contra la segunda lo es también contra la primera. La prueba de ello está en que el hombre está dispuesto a aniquilar su realidad óntica antes de sufrir la desesperación y la duda *(CB,* 51).

La angustia encuentra su punto culminante en la desesperación *(CB,* 54). La desesperación es el sentimiento que surge cuando *se siente* (subraya Tillich) que el no-ser ha triunfado sobre el ser. Sin embargo, queda en el ser suficiente fortaleza para reaccionar contra esta terrible amenaza y de ello brota «la desesperación de la desesperación» *(despair within despair* (*) *CB,* 55), que es el querer afirmar el ser sin poder. La persona afligida trata de desprenderse de la desesperación reduplicándola.

Hay evidentemente una gran influencia luterana en el análisis existencial de Tillich. Como ya ha notado J. L. Aranguren, el temple de ánimo fundamental de Lutero consistía en la angustia y en la desesperación (7). Pero el parentesco no se limita a Lutero, sino que pasa por Kierkegaard hasta Heidegger. La nada como la trama de la existencia, la desesperación como «enfermedad suprema y también el supremo remedio» (Kierkegaard), y la noción del ser «puesto de manifiesto como carga» (Heidegger) son, según Aranguren, de talante protestante (8).

Tillich y Spinoza

La fortaleza, habíamos dicho, es la afirmación del ser a pesar de la presencia y amenaza del no-ser. La voluntad de esta afirmación ínsita en todo acto de *courage to be* es lo que Tillich llama *the power of being.* Ahora bien, Tillich amplía la idea de la fortaleza como dato ontológico con algunas consideraciones éticas de raíz estoica, cuyos rasgos deterministas no admite. Conjunto a la resignación estoica, Tillich es influido no poco por el existencialismo ateo.

Tillich considera la elaboración ontológico-ética de Spinoza como la expresión más concreta de la fortaleza de ser. Ambos ven en la

(*) Término clave de Tillich, que es uno de sus sucedáneos de Dios.

(7) José Luis Aranguren: *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* (Madrid, Revista de Occidente, 1963), p. 50.

(8) *Ibid.,* pp. 66, 68 y 90.

fortaleza la manifestación esencial de todo lo que participa en el Ser. El *conatus* espinoziano, que consiste en el esfuerzo del ser en permanecer en lo que es, no es un aspecto contingente del ser, sino que es su *essentia actualis (CB,* 20). Es decir, el *conatus* es la fuerza por la cual el ser persiste en lo que es afirmándose; esencia, fortaleza y autoafirmación se identifican. Pero la autoafirmación es también para Spinoza virtud suprema por la cual el hombre actúa según su propia naturaleza *(CB,* 21), lo que excluye la posibilidad de que la autoafirmación implique el egoísmo. Este es el sentido ético del *courage to be:* la autoafirmación es la estructura ontológica esencial del ser y al mismo tiempo su bien supremo.

El existencialismo

Tillich considera que el existencialismo tiene valores muy positivos. En un sentido muestra que el hombre moderno puede sobrellevar la desesperación y resistir la nada. No hay que confundir —nos advierte el autor— la desesperación neurótica con la desesperación sana y resuelta. Los que se cobijan exclusivamente bajo un sistema autoritario y expresan su voluntad de ser exclusivamente en forma conformista o colectivista, no entienden el existencialismo. La desesperación —escribe Tillich— no es necesariamente un estado morboso, sino la superación decidida de lo negativo *(CB* 14, 41). Los cristianos, asevera Tillich, no deben ignorar los profetas de un nuevo estilo de vida, sino que deben considerar seriamente su aportación cuando ésta se les presenta junto a la seguridad. La deficiencia del intelectual cristiano es precisamente ese temor de desprenderse de una voluntad de ser colectiva y nutrir la fortaleza de ser individualista. El existencialismo, en fin, es para el teólogo protestante un correctivo a las excesivas formas de la voluntad de ser que se manifiestan en el conformismo.

Pero Tillich es también un cristiano y no acepta el existencialismo sin reparos. Admira a Sartre y a Camus por su fortaleza en asumir la angustia contemporánea, pero igual que el pensador católico Laín Entralgo, también Tillich no toma en serio el nihilismo existencialista. ¿No sería que en Sartre la voluntad de acción y fe en la historia implican una creencia en la permanencia del ser frente al absurdo y la nada? (9). Además, le reprocha Tillich a la antropología del humanismo ateo el endiosamiento, opinión compartida no sólo por Laín, sino por el filósofo español que más ha desarrollado esta idea: Xavier Zubiri (10).

(9) Pedro Laín Entralgo: *La espera y la esperanza* (Madrid, Revista de Occidente, 1962), p. 596.

(10) Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, Editora Nacional, 1963), pp. 387 y ss.

La autoafirmación existencialista, pues, es la afirmación de una libertad absoluta que es prerrogativa sólo de un dios *(CB* 152). Pero el hombre es finito y su libertad limitada; por tanto, el intento de traspasarla desemboca en un total desgajamiento y enajenación del mundo, como el caso de Mathieu, el héroe sartriano de *L'âge de raison.* El hombre nunca podrá comunicarse con el otro a menos que esté dispuesto a admitir la estructura finita de su ser. La limitación de la fortaleza de ser colectivista está en que el individuo sacrifica su libertad; la limitación de la fortaleza de ser existencialista es la de un individualismo a ultranza que no reconoce su propia finitud y, por ende, fracasa en todo intento de realizarse en un ámbito que admite la realidad del otro *(CB* 152).

La originalidad de Tillich en su obra *The Courage to Be* consiste en ofrecer la idea de una fortaleza de ser que une estas dos entregas, la colectivista y la individualista, y al mismo tiempo las trasciende. Esta forma trascendente de la fortaleza nos pondrá de relieve el sentido fundamental del término, su relación al ser y la estructura del mismo.

Tres ideas principales constituyen lo más original del pensamiento de Tillich: 1) la interpretación de la «fe absoluta» y su conexión con la fortaleza de ser; 2) la reinterpretación de la noción de Dios, y 3) la íntima relación entre la teología y la ontología.

La fe absoluta.—La fortaleza que sea capaz de asumir las tres formas de angustia, sobre todo la del vacío y la de la duda estaría incardinado en el poder del ser en sí *(the power of being-itself),* que trasciende la fortaleza de ánimo individual igual que la de una entidad colectiva *(CB* 155). Todo acto de fortaleza es de raíz religiosa, aunque muchos no quieran admitirlo, porque la religión es el estado de ánimo que emana del ser en sí *(CB* 156). He aquí la base de la relación personal de Lutero con Dios; la voluntad de confianza, a pesar de la negatividad, de la angustia y la desesperación que abunda en la experiencia de la vida y a pesar de sentirse inaceptable. La Reforma ha obligado al hombre a sumir la angustia, según Tillich, pero sin dejarlo en un individualismo de autoafirmación existencialista. La confianza no es confianza en sí mismo, sino en Dios y sólo en Dios *(CB* 163).

«La confianza no borra la inseguridad» (11), ha interpretado Aranguren a Lutero, y Tillich lo remata *(CB* 155). Pero nuestro autor no estaría conforme con el pensador católico cuando éste apunta que la esperanza luterana es un «refugio» (12). La confianza luterana trasciende la voluntad de ser colectiva, asevera Tillich, porque rechaza la

(11) *Op. cit.,* p. 54.
(12) *Ibíd.*

mediación de una iglesia visible, y trasciende un individualismo exarcerbado, porque su confianza última es Dios.

Pero la prueba máxima de la fortaleza de ser es el asumir la angustia del vacío y de la duda por la fe. La fe no resulta ni de la unión mística ni del encuentro personal con Dios *(CB* 172). La fe es, ya lo dijimos, el temple de ánimo que surge del ser en sí, la experiencia del poder que brota del ser para un acto de fortaleza. La fe no es una creencia, sino «un estado de ánimo avasallado por el ser en sí *(a state grasped by the power of being)* que trasciende todo lo que "hay" y en que todo participa. El que está asido por este poder es capaz de afirmarse (a pesar de) porque sabe que está apoyado por el ser en sí» *(CB* 173).

¿Puede esta fe asumir la duda, el absurdo, la desesperación, las expresiones más nefastas del no ser? El protestante cree que sí.

Como Heidegger, Tillich sostiene que la nada nos remite al ente, pero cree también que el ser en sí es la fuente de la fortaleza de ser. Este ser en sí es Dios, símbolo de nuestra primera y última preocupación *(ultimate concern)*, idea que Heidegger nunca hubiera admitido. Muy cerca está Tillich de Kierkegaard y sus paradojas existenciales. La idea de que ni se podría pensar en el ser sin la doble negación de que el ser es la negación de la negación del ser *(CB* 179); la noción que la nada despierta al ser y lo impulsa a la fe dinámicamente, y que el no-ser nos remite al verdadero Dios, es de estirpe kierkegaardiana. En todo acto de fortaleza el poder del ser obra en nosotros y es una manifestación del ser en-sí.

La idea de Dios

La fortaleza de asumir la duda radical, el vacío y la desorientación espiritual presupone la relación con el ser en-sí y es un acto de fe absoluta. El significado de la fe absoluta es «El Dios más allá de Dios» *(CB* 182).

Para Tillich Dios no puede ser un ente ni puede ser sometido a la *analogia entis* de la teología natural. Si Dios fuera un ente, razona Tillich, estaría sujeto a las categorías de la finitud, del espacio y del tiempo. Tampoco se le pueden atribuir a Dios superlativos porque... «cuando a un ser supremo se le atribuyen categorías de poder infinito e incondicional, ese ser ha dejado de ser un ente; más bien ha llegado a ser el ser en-sí» (13). Como resultado, el ser no es análogo en el

(13) *Sistematic Theology*, I, p. 235. Citado por Lewis S. Ford en «Tillich and Thomas: The Analogy of Being», *The Journal of Religion*, vol. XLVI, abril 1966, página 231.

sentido que quiso Santo Tomás. Con ello Tillich rompe la continuidad ontológica entre criatura y Creador. El único tipo de analogía que se permite Tillich es la que admita un fundamento ontológico en la relación hombre-ser en-sí y que nos proporciona símbolos para la descripción de la naturaleza divina de dicha relación. Estos símbolos brotan de la vida comunitaria, nacen y mueren, y no tienen sentido fuera de ella. Más bien se deben comprender exclusivamente en términos de *ultimate concern* (14).

Las consecuencias de esta interpretación en el teísmo son las siguientes: Sostiene que tres formas de teísmo deben ser superadas. Primero, el teísmo de los políticos, el de los dictadores y el uso sentimental de Dios por el vulgo. Este es un teísmo inconsecuente. Otra expresión de teísmo es el encuentro divino-humano, que abarca, entre otras cosas, el sentido personalista de la Biblia, el sentido ético y social del reino de Dios, etc.; este teísmo, según Tillich, es de carácter parcial. Un tercer sentido del término teísmo —el teológico— es el más erróneo y nocivo y recibe la más contundente censura. Es el teísmo que considera a Dios como un ente entre otros, y por ende, como a un sujeto todopoderoso y tiránico que reduce los seres a un estado sin libertad o subjetividad *(CB* 185). Este Dios que reduce al hombre a un objeto ante él es exactamente la causa principal del ateísmo y de la rebelión existencialista. De él también resultan las angustias de la duda y la desesperación que caracterizan nuestra época *(CB* 185).

La fe absoluta trasciende el teísmo en todas sus formas porque «consiste en el acto de asumir, o aceptar el *ser aceptado (being accepted),* sin que haya alguien o algo que acepte» *(ibidem).* El Dios «más allá de Dios» aparece cuando el Dios del teísmo se ha desvanecido en la angustia y en la duda. Este Dios no es el del místico ni es el Dios del encuentro personal. Al Dios «más allá de Dios», paradójicamente, no se le puede suplicar, ni pedir perdón. Justamente por eso nos obliga a buscar el Dios que brota del fondo del ser en-sí, la fuente de la fortaleza de ser. Los símbolos tradicionales que han facilitado la mitigación de las angustias han perdido su vigencia. Tillich, como Nietzsche y los existencialistas, predica la buena nueva de que Dios ha muerto, sin perder por ello su acusado talante luterano.

Filosofía y religión

Se ha criticado mucho a la teología protestante de antirracionalista, de su desdén por la metafísica y de haber establecido una barrera

(14) *Ibid.*, p. 233.

infranqueable entre las aspiraciones de la razón y el conocimiento del ámbito divino. Valgan los testimonios tan apartados por la historia, como Lutero y Karl Barth. Pero Tillich no desdeña la metafísica; al contrario, la considera función íntegra del anhelo humano de conocer el fondo último de la realidad. Esta postura implica la interrelación entre la experiencia de la fe, que conduce hacia la verdad religiosa, y la ontología, que intenta descubrir la estructura y función del ser. Tillich, no menos que Heidegger y Sartre, insiste en que la pregunta es el modo más básico, fructífero y valeroso de ser hombre (15).

Si la pregunta es el punto de partida de toda filosofía, la ontología es, según Tillich, la filosofía primera o el núcleo de todo filosofar (16). La ontología se ocupa de las cosas que «hay» y busca algo permanente y decisivo en lo transitorio de la realidad. La pasión, el anhelo de encontrar lo esencial, la fuerza motriz de las cosas que «hay», es la faena del filósofo. Esta es la noble labor que Platón llamó «eros» la pasión por la verdad. El hombre, siendo finito, se ve obligado a preguntar y buscar algo firme cuando se encuentra rodeado por una realidad perecedera e inestable. Por otra parte, el personalismo bíblico (comunicación entre Dios y hombre) lleva en su seno la verdad revelada a través del *Logos* que se hizo carne. Esto sugiere que puede haber dos senderos hacia la verdad, la ontología y la religión. Pero éstas, nos advierte Tillich, no son mutuamente exclusivas. La palabra de Dios, cuyo significado y eficacia está ligada a un sujeto que recibe el mensaje divino, lleva implícitamente la pregunta ontológica. Pero esta postura tiene sus aspectos contradictorios. La revelación de la verdad divina se hace patente en la persona, y es, por ende, individual, mientras que la ontología busca la verdad impersonal e inmutable. Observa el autor: «El *Logos* de la religión bíblica nos hace patente la verdad divina que opera en la vida personal, pero este *Logos* es para la ontología el todo de la realidad. La ontología generaliza, mientras que la religión bíblica individualiza» (17). Esto tendría consecuencias incompatibles con la escatología cristiana, ya que el ser-en-sí, el objeto de la ontología, es a-histórico y excluye la posibilidad de lo nuevo.

Para Tillich el hombre de fe y el filósofo comparten la experiencia de la duda y la búsqueda por el sentido último de las cosas. La teología se sirve generosamente de términos filosóficos, y la metafísica se aproxima, algunas veces de manera sorprendente, a los términos reli-

(15) Este aspecto del pensamiento de Tillich lo explora el crítico norteamericano de filiación católica MICHAEL NOVAK en «The Religion of Paul Tillich», *Commentary*, abril 1967, pp. 60 y ss.

(16) *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago, 1955), página 6.

(17) *Ibid.*, p. 39.

giosos; valga el ejemplo de la alegoría de la cueva de Platón. El filósofo y el creyente sienten su radical finitud y buscan la verdad (18).

Pero el creyente se ve obligado en un sentido a aceptar el determinismo implícito en la relación personal con Dios. Es aquí donde la ontología puede interpretar la palabra divina tomando en cuenta el aspecto subjetivo de la relación. Sin una ontología del *Logos,* la teología no puede interpretar la palabra de Dios. El *Logos* obra en un sujeto que lo hace suyo y que trasciende con ello su condición de mero objeto, o instrumento del designio divino. La ontología, superando la noción de que la verdad se encuentra en un ente particular (Dios), facilita la participación del hombre en el ámbito divino (en el que Dios equivale al Ser en-sí), sin que por ello incurra en la pérdida de la libertad del individuo. El Dios que manda y determina el curso de la historia se desvanece en el todo de la realidad; el Dios personal se convierte en símbolo de *lo personal.* Aquí *ser y persona* no son incompatibles. En fin, Dios mismo está sujeto a la ontología, ya que Él está relacionado con «todo lo que hay». Las dudas que surgen de la confrontación del hombre con el personalismo bíblico tienen que ser resueltas en gran medida por la ontología. Concluye nuestro autor con el siguiente alegato: «Contra Pascal: asevero que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es también el Dios de los filósofos. Él es al mismo tiempo persona, igual que su propia negación» (19).

El contexto histórico

El hombre, según Tillich, debe mantener su autonomía en materia religiosa, asumir la incertidumbre histórica que amenaza la fe y precipita la duda radical. Pero al mismo tiempo esa autonomía ha de enderezarse hacia un sentido último, incondicional de la existencia, evitando siempre la posibilidad de que una consideración penúltima o condicional (relativismo histórico) usurpe lo incondicional. Sin embargo, como hemos visto, Tillich no acepta la autonomía radical (nihilismo, endiosamiento).

La situación histórica que facilita la interrelación entre la autonomía religiosa y la presencia de una verdad inmutable es lo que Tillich llama *teonomía:* situación cultural en la que el sentido último de la existencia emana de las actividades particulares de una realidad histórica, y cuyas creaciones son portadoras de valores espirituales. Hay que recordar que lo trascendental en Tillich no quiere decir sobre-

(18) *Ibid.,* pp. 63-72.
(19) *Ibid.,* p. 85.

natural, sino sobrehistórico. Este valor sobrehistórico es el mensaje de Jesucristo como el «Ser nuevo» *(The New Being)* y «la persona para el otro» *(The Man for others).*

Tillich opina que la vida cobra su sentido último cuando el hombre la vive religiosamente. La conciencia religiosa brota cuando el encuentro del hombre con lo que considera el sumo bien invoca una dedicación incondicional al ideal. Lo incondicional no es un ser, sino el sentido último *(ultimate concern),* sea éste Dios, Ser, o el Sumo Bien. El concepto temporal que nos refiere a lo incondicional es el *kairós* —«oportunidad», «momento propicio» o «singularidad temporal»— de grandes consecuencias para la historia de la Humanidad. En el cristianismo tradicional, la encarnación y muerte de Cristo es el *kairós* supremo y esencial; el acontecimiento histórico que tuvo lugar de manera definitiva. Los *kairoí* posteriores al gran *Kairós* son de importancia secundaria, a pesar de su valor histórico.

Tillich emplea la noción del *kairós* para establecer la relación entre lo condicional (actitud determinada por la realidad histórica) y lo incondicional (el Sumo Bien). Ningún *kairós* histórico puede arrogarse la primacía de lo incondicional, y el único *kairós* suprahistórico es Jesucristo. Ahora bien, el problema estriba en la reconciliación de un *Kairós* incondicional con el *kairós* histórico (actitudes dictadas por las circunstancias), sin la tiranía del uno sobre el otro.

La situación histórica en la cual el hombre se siente suficiente y se rige por el concepto del *logos,* exclusivamente la llama Tillich *situación autónoma.* La *situación heterónoma* constituye la imposición de una ley total absoluta —secular o religiosa— que se opone a la situación autónoma e ignora la circunstancia histórica. Por su parte, Tillich propone la *situación teónoma:* realidad histórica en la que el hombre está abierto al ámbito de la trascendencia *(Kairós* absoluto), sin que éste predomine en la estructura social. Pero aún no está claro lo que Tillich quiere decir por «absoluto» en el sentido cristiano. Términos somo *ultimate concern, the depth and ground of all being, the power of Being-itself* tienen poco en común con la promesa cristiana y, además, se muestran más propicias a la ética y el relativismo histórico que a una metafísica de la salvación. Esto no debe sorprendernos en vista de que Tillich rechaza conceptos claves del cristianismo tradicional. El único valor eterno y viable para todo el curso de la historia es el concepto de *agape,* manifestado en la exhortación de Jesucristo de amar al prójimo. Tillich encuentra en este mandamiento que pide al hombre la liberal donación de sí mismo un aspecto ambiguo, ya que siendo un mandamiento incondicional facilita al mismo tiempo la liberación de la ley. El amor es una regla incon-

dicional compatible con cualquier *kairós* histórico. Tillich lo ve de la siguiente manera:

> El amor *(agape)* es capaz de transformarse según las concretas exigencias de cada individuo y según la situación social sin perder su valor eterno y su esencial dignidad (20).

Cualquier revelación histórica o *kairós* que pretenda implantar una ética absoluta debe ser rechazada. Jesucristo es «el hombre para el otro» eternamente, y es la persona que es lo *personal* eternamente. He aquí el ideal transhistórico para Tillich que al mismo tiempo asume la historia. *Agape* es el mandamiento opuesto a toda ley. La ley no puede ser eterna. El sentido ético del Evangelio constituye la norma universal intransferible para la crisis de nuestro tiempo.

Crítica de filosofía de Tillich

Algunos críticos han culpado a Tillich de haber empleado términos vagos e imprecisos y de que su posición no es discernible en la mayoría de los casos de la posición atea. Su concepto de Dios, por ejemplo, es redundante y ambiguo. Redundante porque decir que Dios es el Ser en-sí es aplicar una palabra nueva para lo que ya tiene definición. Ambigua, porque es difícil acertar exactamente lo que Tillich quiere decir con el término Dios (21). Otros se preguntan si Tillich se considera seriamente cristiano después de haber reducido a Dios al Ser en-sí, y enfocado el cristianismo parcialmente. ¿Por qué debe ser la fortaleza característicamente cristiana? ¿Qué de los ingredientes como la abnegación, la dependencia y la humildad? Tillich —nos dice un crítico— propugna un cristianismo exclusivamente viril porque recalca la fortaleza, la independencia y la autonomía (22). Esta aseveración no es completamente cierta, porque, como hemos visto, el *agape* cristiano es esencial en el pensamiento de Tillich.

Como procedimiento filosófico también es válido impugnar el uso que Tillich hace de los símbolos como sustitución del tradicional uso de la analogía. La ontología de Tillich de los seres finitos es independiente del uso de la *analogia entis,* la que para la teología natural católica establece la relación entre criatura y Dios. Tillich cree que el símbolo religioso, que es históricamente variable, abarca necesariamente el sentido último de la vida *(ultimate concern).* Mientras que el

---

(20) *Ibid.*, p. 153.

(21) Walter Kaufmann: *Critique of Religion and Philosophy* (New York, Anchor Books, 1958), p. 79.

(22) James Edie: *Christianity and Existentialism* (Chicago, 1963), pp. 146-47.

filósofo católico mantiene una noción clara sobre el sentido y la eficacia del ser (la predicación de *esse* analógicamente), Tillich, con su noción de *power of being* (en vez de Dios), no puede definir precisamente al ser en cuanto participación en el ser en-sí (23). En fin, la ontología de Tillich en cuanto al *esse* y *essentia* es imprecisa y formalmente inferior a la católica.

A pesar de algunas deficiencias, la filosofía de Tillich tiene valores positivos. Ha sabido integrar la radical inquietud kierkegardiana del cristiano en el mundo moderno, con el denuedo intelectual e iconoclasta de un Nietzsche. Ha revestido algunos términos de la analítica de Heidegger y se ha servido de los descubrimientos de la psicología profunda y experimental y les ha dado un sentido religioso. Tillich ha ampliado el sentido de la pregunta; preguntar por el ser es un acto de *courage*. Dios no es la respuesta a nuestra pregunta por el ser, sino que es el resultado de las incesantes preguntas que surgen a causa de nuestra finitud y por querer saber «¿por qué hay ente y no más bien nada?» (24).

Más verdadera es la pregunta que la respuesta. Soldando la filosofía a la teología y sometiendo a ésta a la más penetrante crítica, Tillich ha querido librar la palabra «religión» de su desafortunada implicación en el mundo secular en los útimos siglos: del oscurantismo imperante en los círculos teológicos de la cristiandad. En fin, para que haya religión hay que impugnar la religión.

Influencia de Tillich en el protestantismo actual

Tillich ha pronosticado que si la época protestante alcanza su fin en nuestro tiempo, no por ello perderá vigencia el espíritu del protestantismo. En los últimos años este espíritu ha tomado la forma de autonomía, más radical desmitologización del Nuevo Testamento, y la traducción del dogma y de la revelación a categorías seculares. Esta dirección del protestantismo ha cobrado su primer gran ímpetu en la teología de Rudolph Bultmann, con los escritos de Dietrich Bonhoeffer —pastor protestante muerto en los campos de concentración nazis—, descubiertos después de la guerra, y con los escritos de Tillich. La reciente popularidad de los teólogos ateos, como T. J. Altizer, de la Universidad de Stony Brook en los Estados Unidos, dan prueba fehaciente del dinamismo protestante.

En 1962, el obispo anglicano de Woolwich publicó un librito de 140 páginas, titulado *Honest to God,* que en un año tuvo nueve ediciones.

---

(23) John S. Ford: *Op. cit.,* p. 246.
(24) Novak: *Op. cit.,* p. 60.

El obispo, que en términos tradicionales es un ateo, ha llevado la llamada desmitologización a sus últimas consecuencias. Todo el libro es una explicación de la ontología de Tillich, abigarrado con los apuntes de Bonhoeffer y los apologistas de un cristianismo secular. El obispo parte de la sugestión de Bonhoeffer que el cristiano del siglo XX tiene que aprender a vivir sin Dios, y agrega que el término religión tendría el sentido de que el hombre se siente religado al poder creador de la Naturaleza *(natura naturans)* (25). Cita a Bonhoeffer cuando éste dice que ya no hay necesidad de Dios, porque el hombre ha alcanzado su madurez y puede regir su vida en todas las esferas de la existencia. Y si los problemas del pecado y de la muerte no se ven claros todavía, se verán claros pronto. La creencia en Dios para un hombre culto del siglo XX es, según Robinson, un acto retrógrado (26).

El autor de *Honest to God* transcribe páginas enteras de Tillich e intercala observaciones del biólogo Julián Huxley. En su totalidad, el libro lleva una enjuta tesis que reduce al cristianismo a una colección de reglas éticas, a Jesús como el hombre más entregado al amor al prójimo y como símbolo eterno del amor; la Encarnación, la Cruz y la Resurrección, pierden todo su valor sobrenatural. La oración y la misa se reducen a actos de fe en el prójimo, en el Tú Absoluto y en el amor comunitario. En los últimos años el protestantismo ha cambiado radicalmente, y es difícil de pronosticar dónde acabará su afán de renovación. En todo caso, el pensamiento de Tillich ha querido que sea así, que el cristianismo moderno forje nuevos rumbos en la experiencia religiosa.

Protestantismo y cultura

La faena del teólogo protestante, nos dice Tillich, es mantener la sutil tensión entre lo condicional y lo incondicional. El ejemplo del protestantismo en la historia es la tradición de una tenaz crítica de toda ideología —secular o eclesiástica— que se arroga autoridad divina. Reconociendo que la protesta en sí misma no constituye una base viable para la acción social o religiosa cuando se la considera exclusivamente, es, sin embargo, un ingrediente indispensable si la civilización no ha de acabar en total desintegración (27). El mensaje protestante para nuestro tiempo es, según Tillich, el *sustine* estoico frente a las catástrofes históricas. La exhortación hacia la fortaleza de no

(25) John A. T. Robinson: *Honest to God* (Philadelphia, 1963), pp. 32, 36 y 37.
(26) *Ibid.*, pp. 74 y 87.
(27) *The Protestant Era* (Chicago, University of Chicago Press, abridged edition, 1963), pp. 226 y ss.

abdicar la inteligencia en la continua búsqueda del sentido último de la existencia.

La actitud de Tillich frente a los que son de signo ideológico radicalmente opuesto al suyo es de respeto y admiración. El ateo, el marxista o el cristiano está religado a la fontanal fuerza del ser en-sí *(the power of Being)*, en tanto que persigue su sumo bien *(ultimate concern)*. A riesgo de caer en un relativismo de valores, Tillich insiste en que el amor, la caridad y la magnanimidad expresadas creadoramente son preferibles al odio, a la pusilanimidad y a la destrucción. Nuestro autor afirmaría que el ateo que opta por la creación en vez del nihilismo es testigo de su fe en el poder del ser sobre la nada. Es lo mismo el llamarse ateo o agnóstico o teísta con tal que se obre con dignidad, respetando la vida humana y enderezando la propia creación hacia el ennoblecimiento del hombre. Ahora bien, el problema de si la capacidad para el bien proviene de un poder sobrenatural o exclusivamente del hombre, es ociosa. Lo importante en Tillich —apunta un destacado comentarista— es que el hombre es capaz de obrar bien, y esto quiere decir que la vida no es absurda (28). Mientras hombres como Sartre, Camus y Beckett se empeñen en crear y promover una vida más justa y rehúyan el nihilismo total, son testigos de la esencial dignidad humana, quieran admitirlo o no.

THOMAS MERMALL
State University of New York
at Stony Brook
Stony Brook, NEW YORK (U. S. A.)

(28) NOVAK: *Op. cit.*, p. 57.