

# Filosofía del Derecho:

## su fundamentación ontológica según P. Tillich

### I. INTRODUCCIÓN

PAUL TILlich moría en octubre de 1965 en la clínica universitaria de la ciudad de Chicago (USA). Meses antes, más de siete mil estudiantes se habían dado cita para escuchar al viejo maestro en la universidad de Berkeley (California). El secreto de su atractivo, el misterio de su llamada y su fuerza de convocación consistían solamente en aquello que Rollo May, el gran psicoanalista y amigo íntimo de Tillich describió así en el homenaje que los psicoanalistas americanos le dedicaron con ocasión del traslado de sus restos a New Harmony (Indiana): «Estamos aquí porque le amamos, y le amamos porque él nos amó»<sup>1</sup>.

En las últimas décadas de su vida, estuvo considerado como el pensador de América, enormemente amado en los ambientes universitarios, sembrador de inquietudes y eterno buscador del drama y del misterio del hombre en sus diversas manifestaciones culturales: filosofía, pintura, sociología, psicoanálisis, religión, ética, política, etc... Su mente debió ser privilegiada. Mircea Eliade, que compartió con él la dirección de un Seminario sobre Historia de las Religiones en el último semestre académico inmediatamente anterior, nos dice: «No era solamente el espectáculo maravilloso de un viejo maestro de setenta y ocho años que, después de tres horas de discusión, mantenía la atención

---

1. Rollo MAY, *Paulus. A personal portrait of Paul Tillich*, London 1974, 112. New-Harmony es un pequeño poblado en el estado de Indiana. Los restos descansan en el *Paul Tillich-Park*, fundación y recuerdo de una discípula de Tillich, Jane Owen. Este poblado fue el refugio de unos emigrados centroeuropeos que ensayaron un modo de vida socializada, poniendo en práctica el «trabajar todos para todos». Cfr. R. REITZ, *Paul Tillich und New-Harmony*, Stuttgart, 1970.

más fresca y viva que muchos miembros del Seminario, incluido yo mismo; era sobre todo la experiencia casi carismática de estar ante una mente creadora de un auténtico proceso de creación»<sup>2</sup>. El mismo Adorno, quien convivió con Tillich cinco años en la Universidad de Frankfurt, nos dice: «Todo lo que hoy puedo hacer como pedagogo universitario se lo debo, fundamentalmente, a Tillich. En eso aprendí de él más que de nadie; sobre todo durante la época de mi licenciatura, cuando de hecho, —y no formalmente— asistí a sus seminarios... Había en él una instancia que le llamaba a hacer total justicia»<sup>3</sup>.

Su éxito final, al igual que el de todos los grandes hombres, no era fruto de la casualidad o de la imaginación engañosa. Era fruto de una larga vida de trabajo infatigable, vida madurada en el esfuerzo, en la lucha, en las incomprendiones sociales y políticas.

No es nuestra finalidad aquí el exponer la vida de Tillich. Ya lo hemos hecho en otra ocasión<sup>4</sup>. La finalidad de estas páginas introductorias es sencilla: reseñar algunos rasgos básicos de su existencia con el fin de acercarnos al hombre y poder comprender mejor su esquema de pensamiento. Los que le trataron, y cuyas impresiones conocemos, concuerdan en decir que su misma persona impresionaba más que las posibles especulaciones. Creía en el hombre, a pesar de todo. Y en una época en que la funcionalidad domina en todo lo que decimos y hacemos, Tillich defendió «un quehacer y un lenguaje justificados por sí solos», sencillamente porque son verdad y porque así tiene que ser. Esto es lo que Tillich llamaba *seriedad*. Y él pensaba que el que habla y vive seriamente, prescindiendo de cuáles sean sus ideas sobre el absoluto, es ya en el fondo no sólo religioso, sino, como él decía, «cristiano»<sup>5</sup>.

En una época de ruptura cultural, de diástasis profunda entre religión y cultura, entre filosofía y teología, Tillich ha sido uno de los pocos pensadores que se empeñó en la gran síntesis, que afirmó la unicidad de la verdad y que presentó una visión del hombre por encima de los reduccionismos meramente «racionalistas» y pragmatistas de sus contemporáneos. Pero por encima de to-

2. MIRCEA ELIADE, *Paul Tillich and the history of religions*, en *The future of religions*, New York 1966, 32-33.

3. *Paul Tillich. Su obra y su influencia. Libro homenaje*, Madrid 1971, 26-27. Es traducción de *Werk un Werke Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967. Colaboran M. Horkheimer, Th. W. Adorno, E. Heimann, E. Bloch, O. Haendler. Hoy día contamos con varias introducciones a Tillich: J.L. ADAMS, *Paul Tillich's philosophy of culture, science and religion*, New York 1965, 1-16; G.H. TAVARD, *Paul Tillich and christian message*, New York 1962; J.H. THOMAS, *Paul Tillich: an appraisal*, London 1963, 3-19; J. SCHMITZ, *Die apologetische Theologie Paul Tillichs*, Mainz 1966; E. SCABINI, *Il pensiero di Paul Tillich*, Milano 1967, 7-30, etc...

4. Cfr. A. GARRIDO SANZ, *Presentación de Paul Tillich (1886-1965) en Estudio Agustiniáno*, 11 (1976) 381-421. Una semblanza de Tillich se encuentra también en mi libro *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Salamanca 1979, 13-51.

5. *Paul Tillich. Su obra y su influencia*, 19.

do, fue un hombre íntegro. El mismo Adorno, de quien le separan muchas cosas intelectualmente, escribe: «A pesar de su tendencia conciliadora nunca pactó con el mundo. En eso era mucho más intransigente que los aparentemente tajantes filósofos existencialistas. Tenía cierto matiz de intangibilidad, de limpieza. Eso siempre me impresionó profundamente»<sup>6</sup>.

Había nacido en 1886. Estudió en las universidades de Berlín, Tübingen y Halle (1908-1912) obteniendo el doctorado en filosofía y la licenciatura en teología, con trabajos sobre Schelling. Participa en la primera guerra mundial, acontecimiento que marcó un cambio radical en su modo de enfrentarse con la realidad. Los años de su formación, él mismo nos lo recuerda, «aprovechaba toda hora libre para leer libros de filosofía que por azar caían en mis manos»<sup>7</sup>. «Cuando entré en la universidad, yo tenía ya un buen conocimiento de la historia de la filosofía y una fuerte base sobre Kant y Fichte. Siguiéron Schleiermacher, Hegel y Schelling»<sup>8</sup>.

Su educación estuvo centrada en el liberalismo teológico y el humanismo filosófico, una especie conjunta de filosofía de la religión. Pero descubre a Kierkegaard y posteriormente a Schelling, especialmente al Schelling del segundo período, que abre las puertas al pensamiento existencialista y comienza la ruptura con el pensamiento hegeliano. El esencialismo de Hegel quedaría destruido por la experiencia de la guerra. Después de diversos períodos de docencia universitaria en Halle, Berlín y Marburg (en donde coincide con Heidegger), es llamado a la cátedra de filosofía de la universidad de Frankfurt, sucediendo en 1929 a Max Scheler. En cuanto líder del movimiento del Socialismo Religioso, enfrentado a Hitler y al Nacional-Socialismo, tuvo que emigrar a los Estados Unidos de América en 1933. Fue el primer profesor universitario no judío expulsado de su cátedra, una vez que Hitler conquistó el poder en los primeros días de 1933. Desde 1933 a 1955 fue profesor en el Union Theological Seminary de New York; en 1955 fue nombrado «University Professor» de la universidad de Harvard; y a partir de 1963 marcha a la universidad de Chicago, en donde muere el 22 de octubre de 1965.

---

6. *Ibid.*, 30.

7. *On the voundary. An autobiographical sketch*, New York 1966, 46. Tillich nos ha dejado diversos ensayos autobiográficos, además del anterior. Introducción del autor a *The protestant era*, Chicago 1948; *Autobiographical reflections*, en *The theology of Paul Tillich*, New York 1952, de rico contenido personal sobre su actividad académica en Alemania y en América hasta esa fecha; *Frontieres* (1962) en *The future of religions*, donde estudia la situación de frontera con marcadas resonancias personales.

8. *The theology of Paul Tillich*, New York 1952, 10.

## A) PROLETARIADO. EXPERIENCIA DE LA GUERRA (1914-1918)

Pertenecía a la clase socialmente privilegiada. Y el pertenecer a esa clase social le produjo desde adolescente una cierta consciencia de culpabilidad, que tuvo influencias notables en el correr de su vida <sup>9</sup>. Otro rasgo muy importante fue el encuentro con el mundo del proletariado, con el movimiento obrero, descubriendo en él un elemento de seriedad y de justicia, que le hacen recordar las palabras de los profetas contra la injusticia y las palabras de Jesús contra los ricos. «Todas estas palabras las aprendí de corazón en mi más tierna infancia» <sup>10</sup>.

Su oposición a la burguesía «no se convirtió en burguesa, como sucede en el socialismo». Sus trabajos: *Fundamentos del socialismo religioso* y *La decisión socialista*, dan prueba de ello.

Pero fue la primera guerra mundial la que marcó un hito en su vida y en su trabajo. La guerra fue el acontecimiento definitivo que le liberó por completo de los lazos idealistas, burgueses y aristocráticos que le quedaban, abriéndole paso a la escena social y política, al compromiso por el hombre. Comprende que el idealismo estudiado en las facultades de filosofía no solucionaba los problemas de sus compañeros de campaña, temblorosos de miedo ante el riesgo de muerte. Durante la batalla de la Champagne, en 1915, Tillich sintió la transformación. Y en confidencia a su amigo Rollo May solía decirle: «Aquella noche me transformó. Aquella noche me convertí en existencialista» <sup>11</sup>. El pensamiento burgués, comodón, seguro de sí mismo, que quería olvidarse del elemento trágico de la vida y de la historia, no tenía cabida en aquellos días de desastre y de sangre. La realidad de la existencia y de la historia humana en su análisis concreto, manifestaba abiertamente la contradicción con la esencia. El hombre no es existencialmente lo que debería ser. Tillich enjuicia la historia, y contempla cómo el afán capitalista, la burguesía idealista, el sometimiento de las iglesias a las clases dirigentes, etc. habían traicionado el sentimiento profético y humanitario de la verdadera justicia. Eran fuerzas heterónomas que habían conseguido sacralizar sus estructuras y sus montajes, produciendo la explotación de las masas obreras. Recordando sus sentimientos de aquellos años de guerra e inmediata postguerra, escribe: «Tenía inclinación a la crítica radical política y me sentía más ligado al obrero comunista que al miembro de mi propia clase» <sup>12</sup>.

---

9. *On the boundary*, 19-20.

10. *The theology of Paul Tillich*, 12.

11. R. MAY, *Paulus. A personal portrait of Paul Tillich*, 18.

12. *On the boundary*, 23.

Por eso, saluda con entusiasmo la revolución alemana de 1918:

«Yo estaba de acuerdo, aún antes de 1918, con el aspecto social de la revolución, aquel aspecto que fue inmediatamente destruido por la ingerencia de los vencedores, por la debilidad de los socialistas y por su necesidad de servirse del ejército contra los comunistas»<sup>13</sup>.

Tillich entiende en este período que, si quiere ser fiel a su trabajo de filósofo y de cristiano comprometido, tiene que enfrentarse a esa realidad concreta, tratar de entenderla e intentar ofrecer soluciones. Intuye que se acerca un cambio histórico y un cambio social. Intuye que no puede dar «por bueno» el abismo existente entre religión y cultura, entre pietismo religioso y lucha social. Por eso, aun con el riesgo a equivocarse, se propone ensayar una nueva alternativa. No puede soportar la «amargura que le producía el contemplar la división del mundo en dos grupos omnipotentes».

La guerra tuvo aún un significado más profundo para Tillich: juntamente con el capitalismo hacían crisis todas las otras estructuras, incluida la religiosa. Él mismo diría «el concepto tradicional de Dios ha muerto». El concepto de Dios como patrón providencial fuera del mundo no funcionaba más; es más, esa visión se convertía en un serio obstáculo contra la misma experiencia religiosa, explicándose así el comienzo de una postura de lejanía religiosa en muchas gentes. El mismo hecho de que las masas de obreros manifestasen signos de irreligiosidad, constituía para Tillich un motivo de esperanza, a la vez que un motivo de desesperación. Esperaba un nuevo *kairos*, una situación oportuna que liberara a la sociedad de su dirección unidimensional hacia la objetivación. La amenaza de objetivación, que él intuye, transforma a todo en artículos fabricados, material que puede ser manipulado y utilizado. Se imponía una lucha desesperada del hombre en favor de la dignidad del hombre como hombre. «Dos son los elementos del estilo de nuestra época: el hombre que se está perdiendo dentro de un mundo que él mismo se ha construido, y el hombre que resiste desesperada y apasionadamente a esta pérdida de sí mismo y de la humanidad»<sup>14</sup>.

---

13. *The theology of Paul Tillich*, 12.

14. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*, Torino 1967, 14. Mondin fue durante tres años alumno de Tillich en América. Su tesis doctoral sobre *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, The Hague 1967, contiene un capítulo dedicado al estudio del lenguaje simbólico en los escritos de Tillich. Cfr. también *Il pensiero filosofico de P. Tillich*, en *Rivista de filosofia neo-scolastica*, 61 (1969), 298-307.

## B) SOCIALISMO RELIGIOSO

La incorporación de Tillich al movimiento «Socialista religioso alemán» tuvo lugar en los primeros meses de la postguerra. Sus intuiciones se vieron plasmadas en el movimiento, del cual llegó a ser un líder indiscutible en la década de los veinte y hasta su emigración forzosa a los Estados Unidos. La historia del «Socialismo religioso» es larga y la bibliografía es hoy abundante. No nos importa para nuestro tema. Solamente nos importa recalcar que Tillich encontró en sus amigos de Berlín un cauce propicio de lucha humanitaria y social, política y religiosa, en donde poder expresar su ideal de unidad, superando el transcendentalismo luterano y el utopismo secular de los otros grupos socialistas <sup>15</sup>.

La consciencia de la alienación (muy bien explicada en Freud y Marx), hace al hombre consciente de una preocupación última. Y el hecho de estar últimamente preocupado, por mucho que pueda variar el contenido de la preocupación, le conduce a la dimensión de la *Profundidad*. Reconoce Tillich la influencia de Freud en este punto, pero sobre todo la influencia de Heidegger, para el cual la profundidad es el criterio de la existencia humana. Pero Tillich es realista y admite que las profundidades del hombre son ambivalentes: lo peor es vecino de lo mejor. Lo positivo del método es que a partir de la imagen de la profundidad se entra en otro sistema de pensamiento, descubriendo una postura de búsqueda en toda manifestación cultural humana. Su método consistirá en partir no de principios de textos, sino de cuestiones reales que el hombre moderno se propone sobre su existencia temporal. Reconoce los aciertos de la escuela psicoanalítica de Viena, en especial del Binswanger, para quien el origen de las neurosis es una pasión por el absoluto frustrado por la sociedad materialista. Junto a esto, se siente atraído por el mesianismo marxista quien, a pesar de mostrarle que el Dios de las religiones parece muerto, mantiene la supervivencia de una exigencia esencial llamada «justicia», traducida en clave secular <sup>16</sup>.

Mesianismo, profundidad, humanidad y justicia serán los valores para intentar ofrecer una nueva interpretación de la historia del hombre. El Socialismo religioso era un movimiento, jamás intentó representar papel alguno como partido dentro del juego de la política activa. Lo que intentaba era, me-

---

15. Cfr. *A history of christian thought* (1967-1968), New York 1972, 533. También: *Autor's introduction a The protestant era* (1948), Chicago 1966, xiii-xiv.

16. J. ONIMUS, *Paul Tillich et l'unidimensionel*, introducción a la *Dimension oubliée*, Bruges 1969, 20-22. Es traducción de diversos artículos recogidos en un original alemán bajo el título de *Die verlorene Dimension*, Hamburg, 1962.

diante conferencias, publicaciones, actuaciones, etc. ofrecer una nueva antropología a la sociedad de su tiempo. La doctrina del hombre fue un problema peculiar del Socialismo religioso. Tillich lamenta que los partidos políticos, llamados socialistas, se olviden de esta dimensión. «Una falsa antropología, sobre todo en el suelo alemán, ha quitado al socialismo toda su fuerza combativa. Un político que no sepa «lo que hay en el hombre», no puede ser eficaz»<sup>17</sup>. Lo que pretende Tillich es impedir la resignación de las masas a unas relaciones meramente mecánicas, objetivizadas, olvidando la dimensión de la profundidad.

La alienación que Tillich contempla se traduce en objetivación del hombre, en pragmatismo jurídico, en mecanismo laboral, en empobrecimiento espiritual de las relaciones humanas, en alejamiento del hombre de su verdadero ser. Y todo esto tiene importancia para la vida de las personas y la vida de la sociedad. Por eso grita que hay que comenzar a destruir la muralla que nos aprisiona, para entablar un nuevo modelo de comunicación con nosotros mismos, con los demás y con el Absoluto. Historia y hombre, en su nueva interpretación, era la meta del Socialismo religioso.

Tillich acuñó tres palabras claves para esta reinterpretación: *daimon-kairos-teonomía*.

*Daimon*. Lo distingue de satánico; no se trata de ofrecer la presencia de un mito religioso de los pueblos tribales. Entiende por «demoníaco» no una realidad en sí, sino un aspecto, una cualidad de la existencia, que aparece cuando se confiere a instancias intermedias, humanas (libros, autoridades, política, etc.) un carácter sacral, divinizante, que exige adoración.

El Nacional-Socialismo, el Capitalismo, el Estalinismo, serán así estructuras de destrucción que impiden el desarrollo del poder progresivo del individuo y de la historia. Las mismas religiones pueden convertirse en «demoníacas» cuando objetivizan lo divino, dando lugar a los fundamentalismos históricos y sociales, y con ello al fanatismo religioso y social. El afirmar lo anterior implica que, dentro del campo de la historia, jamás será posible, de manera absoluta, hacer realidad lo absoluto. Cuando el marxismo convertido en sistema político ha querido «temporalizar» y «espaciar» su ideal de justicia material, se ha convertido en dios de sí mismo, creando nuevas formas pseudorreligiosas, impidiendo toda posible crítica y justificando, *a priori*, todas sus actuaciones. Lo mismo pasó con el Nacional-Socialismo de Hitler.

---

17. *On the boundary*, 77-78.

*Kairos*. Se trata del «tiempo oportuno», tiempo cualitativo, en oposición al *Chronos*, tiempo cronológico y cuantitativo. Pretenden indicar que en un tiempo determinado se plantean determinados problemas y se manifiesta el ideal de justicia y de humanidad como exigencia y como espera. Decidirse por el Socialismo religioso era decidirse por esta exigencia última, que en clave cristiana es llamada «reino de Dios». Pero en contra del utopismo secularista, el socialismo religioso reconoce y afirma la posibilidad de logros fragmentarios en la historia, la posibilidad de que una estructura demoníaca pueda ser superada; pero a la vez afirma también que —dentro del espacio y del tiempo histórico— jamás se conseguirá un triunfo definitivo sobre lo demoníaco.

Tillich estaba convencido de que su *tiempo*, los años inmediatos a la primera guerra mundial, era un tiempo oportuno para, a nivel histórico, superar el espíritu mecanicista de la sociedad capitalista, para superar el imperialismo económico y el militarismo subsiguiente, para ofrecer a las masas un nuevo motivo de reintegración personal y social. Y todo ello, mediante la conciencia del elemento último, de la dimensión de la profundidad, del elemento ontológico, de la dimensión trascendente. Por eso desde la célebre conferencia de 1919 *sobre una idea de la teología de la cultura*, seguiría siempre afirmando: «la religión es la substancia de la cultura, y la cultura es la forma de la religión». Política, arte, derecho, vida social, filosofía, tienen necesidad de recibir este «momento oportuno» superando los reduccionismos anteriores. Por desgracia no sucedió así.

*Teonomía*. Tillich intentó siempre desarrollar su pensamiento bajo una perspectiva teónoma y no heterónoma. Pero teonomía no ha de entenderse como sujeción a autoridades extrañas, bien sean personas o libros sagrados, instituciones religiosas y personalidades humanas. El pensamiento teónomo representa para Tillich el ideal de todo conocimiento, pensamiento dirigido sobre la realidad incondicional, pero apoyándose en las estructuras racionales y condicionadas, absteniéndose de hacer intervenir instancias especiales de tipo heterónomo. «La teonomía es la unión de aquello que es verdad en la autonomía y en la heteronomía, la realización de una sociedad con substancia espiritual, a pesar de la libertad del desarrollo autónomo y a pesar de vivir dentro de las grandes tradiciones en que el espíritu se ha encarnado»<sup>18</sup>.

La autonomía que Tillich reclama no es una autonomía cerrada al incon-

---

18. *A history of christian thought*, 534; cfr. *Autor's introduction a The protestant era*, xv-xvi. En mi obra, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, en las notas 60, 63 y 65 de la introducción se encuentran los textos de Tillich que tratan de estos problemas. Cfr. también *La fede dei socialisti religiosi. Antologia di testi* a cura de N. DERESCH, Milano 1974, 30-31.

dicionado, sino una autonomía espiritual y ética, abierta siempre al incondicionado, capaz de criticar el momento histórico presente. Tillich está convencido que detrás de toda actividad cultural humana se esconde un mensaje de profundidad y de infinitud, bien sea de forma consciente o de forma inconsciente. Su interés por la pintura, por el moderno psicoanálisis, por la misma política, parte de este presupuesto. Su visión de la cultura estriba en eso: «que la preocupación de lo último informa todo el cuadro de la vida y del pensamiento»<sup>19</sup>.

Una cultura teónoma significa una creación humana (autónoma) impregnada de sentido último, de finalidad última. Un derecho teónomo será aquel ordenamiento sistemático de leyes que tienden a dirigir la vida de la comunidad, pero cuyas normas concretas están fundamentadas en un ideal de justicia, de dignidad humana, de desarrollo de la persona y del grupo. La postura teónoma no renuncia a la autonomía, más bien la presupone y la exige. Se trata de una autonomía que se trasciende a sí misma (*self-transcending autonomy*) y no una autonomía que se complace y se cierra sobre sí misma (*self-complacent autonomy*)<sup>20</sup>.

«La autonomía es el principio dinámico de la historia. La teonomía por otra parte, es el significado y la substancia de la historia. ¿Cuál es su relación? La teonomía no se opone a la autonomía, como hace la heteronomía. La teonomía es la respuesta al problema implícito en la autonomía, esto es, el problema de una sustancia religiosa (fundante) y de un significado último de la vida y de la cultura...».

«La heteronomía impone a la mente del hombre una ley extraña, ya sea religiosa, ya secular. Ignora la logos-estructura de la mente y del mundo, destruye la honestidad de la verdad y de la dignidad de la personalidad moral, mina la libertad creativa del hombre. Su símbolo es el «terror» ejercitado en las iglesias y en los estados totalitarios»<sup>21</sup>.

Vemos, pues, que Tillich cree en el hombre, en la fuerza de su logos, de su verdad, de su misma estructura racional. Defiende su secularidad. Pero rechaza la postura secularista, el inmanentismo de una razón cerrada sobre ella misma, rechaza la incapacidad de autocrítica, superando los historicismos y los positivimos<sup>22</sup>.

---

19. W. LEIBRECHT, *Religion and culture: essays in honour of Paul Tillich*, New York 1959, 17; 186-187. C.J. AMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1968, dedica el capítulo tercero de la primera parte a este tema: «De la cultura secular a la cultura teónoma», 95-130, en una exposición que nos parece bastante clara y bastante sistemática.

20. *The protestant era*, xvi.

21. *Ibid.*, 45.

22. Cfr. *On the boundary*, 36-45: *Between heteronomy and autonomy*.

Cuando Tillich habla de Incondicionado no lo entiende como objeto o realidad en sí, sino como cualidad última de las cosas, el fundamento del sentido presente en el hombre y en la realidad.

En este sentido, lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo cultural, lo teónimo y lo autónomo, no se oponen entre sí, sino que más bien se presuponen, al igual que la forma presupone el contenido y el contenido exige una forma. «No habrá esferas propiamente religiosas» decía Tillich, en la célebre conferencia de 1919. Solamente habrá una cultura y una ética. Esta cultura y esta ética serán autónomas, en el sentido de que ellas son absolutamente independientes de toda heteronomía religiosa o política, pero al mismo tiempo serán teónomas, ya que en su fundamento último son religiosas. Hay religión donde se plantea la pregunta seria de la ultimidad. Por eso Tillich llamará religioso al agnóstico, si se toma en serio su agnosticismo, y al ateo si su afirmación es seria y racional.

Siempre que el hombre afirme algo con seriedad, o lo niegue (que también es afirmar), hay una postura de seriedad última, de preocupación última, una postura religiosa, por más que se presente bajo fórmulas o matices meramente seculares. Quizás nuestra situación moderna, dirá Tillich, es una situación de «vacío», pero Tillich lo entiende como un «vacío sagrado» en donde lo económico y lo político «ha absorbido las fuerzas religiosas hasta tal extremo, que para grandes masas de Europa coinciden el ideal religioso y el político»<sup>23</sup>.

Aplicando estas reflexiones al tema del derecho, a la ética jurídica y filosófica, el enfoque de tales disciplinas se enriquecen. Es bien cierto que nuestros juristas y filósofos actuales no están acostumbrados (salvo raras excepciones) a esta reflexión unitaria sobre la existencia humana y la historia. Pero el correr de los tiempos nos va demostrando que una cultura (filosofía, derecho, arte, la misma religión) meramente autónoma, es decir, formalmente estructurada conforme a leyes positivas (como podría ser la teoría pura del derecho de Kelsen), concluye en la superficialidad y en el vacío, ya que renuncia a la fundamentación última de su misma problemática. Los socialistas religiosos se interesaron siempre por la vida humana entendida en su totalidad. No parcializaron al hombre. No se centraron, ni mucho menos, en el aspecto económico, distinguiéndose así con claridad de los materialismos económicos y de toda forma de economismo. «No consideran el factor económico como un factor independiente sobre el que se apoya la realidad social, sino que recono-

---

23. *Ibid.*, 70-71. «The myths of the nation and of social justice are widely replacing christian doctrine and have had effects that can be regarded only as religious even though they appear in cultural forms» (*Ibid.*).

cen la dependencia de la economía misma de otro factor: social, intelectual y espiritual»<sup>24</sup>.

### C) FILÓSOFO DE LA CULTURA

Quizás sea éste el título que mejor y más le honra. Su exilio americano, forzado por las amenazas del triunfo Nacional-Socialista en su tierra natural, Alemania, no le apartaron de los problemas de los hombres y la historia.

«Los intereses políticos de mi período postbélico en Alemania continuaron viviendo en América. Ellos encontraron su expresión en la participación en el movimiento del socialismo religioso en este país; en la relación activa que he mantenido durante años con la Facultad de Ciencias Políticas de la *Nueva Escuela de Investigaciones Sociales* de New York; en mi actividad como presidente del Consejo por una Alemania Democrática durante la guerra; y en muchísimos discursos político-religiosos tenidos. A pesar de algunos problemas habidos en el Consejo, la política permanecía y siempre permanecerá un factor importante en mi pensamiento religioso y filosófico»<sup>25</sup>.

Unió teoría y praxis, tratando de hacer realidad su esquema mental. Fue durante quince años el presidente de una Organización de prófugos para la asistencia material y moral de los mismos, la mayoría hebreos que iban a América. Intentó sembrar una inquietud última en la superficial cultura americana. Hizo ver que las manifestaciones culturales (filosofía, arte, derecho, política, etc.) son manifestaciones de una potencialidad actualizada, pero a la vez son deformaciones existenciales de la misma. Hizo ver que la religión (en el sentido amplio ya comentado) es una cualidad permanente del espíritu, presente (de una u otra forma) en las manifestaciones culturales, y no un estamento necesario cuya necesidad haya que probar. Llamó «religión» a esa dimensión de la profundidad del hombre, haciendo ver que una forma cultural meramente secular puede encerrar un contenido de preocupación última. Esta dimensión de la profundidad aparece en las manifestaciones culturales de dos modos: *positivamente*, en cuanto los grupos y las manifestaciones culturales testimonian una búsqueda de la justicia, de la paz y de la felicidad humana; y *negativamente*, en cuanto tales manifestaciones culturales expresan el sentimiento de alienación, la conciencia del absurdo y la experiencia de la finitud. En este sentido, dirá Tillich, toda forma cultural encierra una sustancia última, profunda, totalizante, religiosa.

24. *The protestant era*, xv.

25. *The theology of Paul Tillich*, 19.

El esquema tillichiano quiere abrir nuevas perspectivas al reduccionismo y a la unidimensionalidad de la cultura moderna, confiriendo o devolviendo al ser humano su dignidad perdida, la medida de sus enormes posibilidades. Huye de la heteronomía que opone trascendencia e inmanencia, pero huye también de un naturalismo racionalista empeñado en encerrar todo en la mera racionalidad formalista, y olvidando la función-autotranscendente del espíritu humano. Persigue esta teonomía, como la ley más íntima del hombre, como necesidad imperiosa.

Esta postura dialéctica no es nueva en la historia del pensamiento. Hay una línea de pensamiento que va desde el platonismo hasta las grandes síntesis de talante liberal, en que se ha defendido esta unidad fundamental en el campo de la cultura. La dialéctica implica afirmar la presencia de lo incondicionado en lo condicionado, de lo eterno en el tiempo, de lo infinito en lo finito. Es imposible afirmar algo de manera rotunda, es imposible tomar la vida con seriedad, sin sentir esta «preocupación última», por más que se formula en clave secular. Por eso, la misma dialéctica tiene que aparecer en los diversos campos del saber y de la conducta humana: ética, derecho, teoría del conocimiento, estética; y hasta en ese *vacío sagrado* que, según Tillich, parece ser la situación de muchos de nuestros contemporáneos, o la misma nuestra, en alguna ocasión. «Poco queda en nuestra civilización presente que no indique a una mente sensible la presencia de este «vacío», la falta de esencia última y del poder substancial en el lenguaje y en la educación, en política y en filosofía, en el desarrollo de las personalidades y en la vida de las naciones»<sup>26</sup>. Pero dentro de ese «vacío sagrado», la preocupación última viene expresada en una *cualidad de espera*, que no es indiferencia cínica, ni contrarrevolución absurda, ni postura comprensiva ante el relativismo de la vida. «Es simple trabajo cultural surgido y calificado por la experiencia del 'vacío sagrado'». Solamente tomando en serio este nuestro mundo y esta nuestra cultura, podremos recobrar nuestra dignidad humana y social. Cuando la filosofía del derecho, la política, la ética, afrontan así las cosas, mirando hacia lo *último*, hacia la profundidad, se podrá llegar a una postura filosófico-jurídica que sobrepase las posturas heterónomas del viejo iusnaturalismo de tipo escolástico medieval y las posturas formalmente pragmatistas y relativistas de los neopositivismos modernos. Es un reto, pero merece la pena.

---

26. *The protestant era*, 60.

## D) EL DERECHO EN EL «SISTEMA DE LAS CIENCIAS»

Tillich publicó en 1923 una obra titulada *Das System der Wissenschaften* <sup>27</sup>.

Hace ver que la presentación sistemática de una disciplina concreta debe responder a la exigencia de definir su lugar dentro del «sistema de las ciencias», con relación a su objeto y a su método.

En este sentido, Tillich mete al derecho, la ciencia del derecho, dentro de las llamadas *Ciencias del espíritu (Geistes Wissenschaft)*, en cuanto una ciencia (disciplina) normativa cultural. En tales ciencias normativas-culturales, el objeto y el método están íntimamente relacionados y ambos son más cuestionables que en las ciencias puramente formales (*Denkwissenschaften*) o empíricas (*Seinswissenschaften*).

Ciertamente, que la teoría sistemática de las ciencias depende en su totalidad de la visión sistemática fundamental que se tenga de las cosas, de la realidad. La ordenación sistemática del mundo de las ciencias sólo es concebible partiendo de un punto de vista de las cosas (del mundo, de la realidad) que encauce la reflexión sobre las mismas ciencias.

En un artículo posterior (año 1925), titulado *Filosofía de la religión* <sup>28</sup>, Tillich dirá que la exposición de las ciencias normativas debe contener tres elementos: una filosofía, una historia y una sistemática (Systematik). En la *filosofía* se articula la esfera de significado de la materia estudiada y sus propias categorías; en la *historia cultural*, aparece sistemáticamente el material de las ciencias empíricas; y en la *sistemática*, se hace presente el sistema normativo, partiendo de la concepción filosófica que se tenga de la esencia de los materiales. El derecho, pues, aparecerá como filosofía del derecho, historia cultural del derecho y sistemática normativa del derecho.

Según Tillich, la filosofía es la ciencia de las funciones del significado y sus categorías. Es el primer elemento básico de toda ciencia cultural normativa. Sobre la filosofía se construye la historia cultural y también la teoría sistemática de las normas. Por tanto, la filosofía del derecho es la ciencia de función significativa jurídica y sus categorías. La función significativa de una ciencia aparece cuando se muestra el lugar que ocupa en la estructura de la realidad significativa (*Sinnwirklichkeit*). La filosofía debe usar los dos métodos que se conjugan y se ayudan: el método crítico y el método dialéctico.

---

27. *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923, 167. Ha sido reeditado en *Gesammelte Werke (GW) I*, Stuttgart 1959.

28. *Religionsphilosophie*, en *Lehrbuch der Philosophie II*, Ullstein-Berlin 1925, 765-835. Ha sido reeditado en traducción inglesa por J.L. ADAMS en *What is religion*, New York 1973.

Tillich analiza despacio el método fenomenológico y pragmatista, desechándolos por reduccionistas. Sólo queda el método crítico-dialéctico, que cree, por encima de un subjetivismo dinámico, en un espíritu que trasciende, en la validez del significado. El puro pragmatismo nos aleja totalmente de la esfera de la ciencia o del conocimiento, así como la pura fenomenología <sup>29</sup>.

Dentro del trabajo sobre *El sistema de las ciencias según el objeto y el método*, al estudiar la tercera parte: ciencias del espíritu o ciencias normativas, Tillich distingue un doble objeto: a) objeto teórico, que está compuesto por la metafísica; y b) objeto práctico, que está compuesto por el derecho y la política (ciencia social).

Como insinuábamos antes, el derecho pertenece a la ciencia del espíritu, pero se trata de una ciencia teónoma, superando la autonomía positivista y la heteronomía esclavizante. Se trata de superar el «formalismo jurídico», fundamentando el derecho en dependencia del *ethos*. Si el derecho se basa solamente en la fuerza del poder, el derecho pierde su razón de ser, ya que pierde su substancia fundante. Un derecho que no se fundamente en el *ethos* camina entre el mero formalismo y la arbitrariedad <sup>30</sup>. Tillich quiere ver el derecho como una función constitutiva de sentido y un elemento necesario de cada realidad significativa (*sinnvoller*). Dado que el derecho, como actividad cultural del hombre, tiene eminentemente una función social, debe estar fundamentado en un *ethos*.

El derecho, como disciplina académica, debe discurrir a través de la filosofía del derecho, de la historia del espíritu del derecho y de la doctrina jurídica de las normas (sistemática del derecho).

Analizando la funcionalidad del llamado *Naturrecht* (*derecho natural*), disciplina normal del cuadro académico universitario de su tiempo, Tillich dice que tal disciplina (*Naturrecht Auffassung*) parte de la idea general de derecho-racional y se dirige hacia los derechos reales y concretos, con el fin de criticarlos, para darles el espíritu del *ethos* propio del derecho natural. De este modo, aparece el llamado *Naturrecht* como crítico y como revolucionario, impregnando de espíritu creativo toda la sistemática del derecho <sup>31</sup>.

Tillich desecha desde el principio el llamado positivismo jurídico. En su tiempo venía a tener un cierto carácter romántico, en cuanto ofrecía una interpretación de cada derecho concreto como expresión o emanación del alma popular (*Volkseele*).

---

29. Cfr. *What is religion?*, 32.

30. *Das System der Wissenschaften*, G W I, 259.

31. *Ibid.*, 260.

*Derecho-Estado.* El derecho concreto se lleva a cabo mediante una comunidad jurídica de poder (*Rechtmachtige Gemeinschaft*), que es el Estado. El Estado no crea el derecho, sino que el Estado es Estado por el derecho <sup>32</sup>.

El Estado, en cuanto Estado, no es ningún orden de derecho, sino una comunidad cuya principal función es el desarrollar el derecho. Por eso no puede darse ningún derecho sin Estado. Una doctrina socio-política es una doctrina de las normas de las relaciones de la comunidad.

Dado que el hombre solamente se actualiza a sí mismo, como veremos, en una comunidad, de acuerdo con la polaridad de individualización-participación, el derecho —en cuanto función creativa cultural del hombre—, tiene necesariamente que tener una vertiente doble: personal y comunitaria. Y dado que el hombre en su autorrealización, en el desarrollo de sus funciones espirituales: *auto-integración* (moralidad), *auto-creatividad* (cultura) y *auto-transcendencia* (religión) actúa siempre mediante la libertad, tenemos que le es necesario al hombre el crear un sentido a las cosas, a las realidades culturales. Cualquier actividad cultural requiere necesariamente —de manera consciente o inconsciente— una búsqueda de sentido. Por tanto, toda reflexión sobre la normativa concreta (bien sea personalista, bien colectiva) tiene que estar marcada por la búsqueda de un sentido. Tanto el hombre como la comunidad están fundamentados en un *ethos*. El derecho, como forma cultural creada, se encuentra en la esfera del espíritu (*Geist*). En esta esfera, las creaciones culturales representan las formas condicionadas de sentido (*die bedingten Sinnformen*). El derecho, la economía, la política, la moralidad, la vida personal y social, etc. encierran un «universo de sentido», ya que actualizan las potencias del ser humano. Hagamos notar el sentido amplio que Tillich da al término *Kultur* en su contexto alemán de la época.

Toda creación cultural, y el derecho es una de ellas, comprende tres elementos, según Tillich: 1) el asunto (*Inhalt*), 2) la forma (*Form*), y 3) la substancia (*Gehalt*). La *forma* hace que la creación cultural sea lo que es: poema, pintura, ley. Pero lo importante siempre es la *substancia*, que viene a ser el poder subyacente de sentido, la preocupación última y básica que inspira al espíritu creador y da importancia a la creación cultural. La substancia es lo esencial, el asunto es lo accidental, y la forma será el elemento mediador entre el asunto y la substancia <sup>33</sup>.

Por tanto, la ciencia del derecho no será esa substancia última, pero estará o deberá estar fundamentada en la substancia última, en el *ethos*. Pero,

32. *Ibid.*, 262.

33. *Systematic theology* (ST), 62-68; cfr. C.J. AMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, 97-98.

¿qué entiende Tillich por *ethos* en estos primeros escritos? El *ethos* viene a ser la dirección «hacia lo Incondicionado», la «llamada» de exigencia última. Cuando se pierde esta llamada hacia lo Incondicional, como ha sucedido en la metafísica racionalista o en el pragmatismo jurídico, nos encontramos con un derecho o una ética jurídica sin *ethos*. Tillich dirá que el derecho solamente es posible, en su doctrina y en su sistemática, solamente cumplirá con su función cultural social, si tiene en cuenta esta substancia (*Gehalt*), este *ethos*, que da sentido a las diversas partes del conjunto de un sistema jurídico.

Tillich trata desde el principio de superar el reduccionismo científico en que ha caído tanto el mero formalismo romántico como el más caprichoso pragmatismo jurídico. Ambos han olvidado el elemento crítico-revolucionario, la substancia última, la tendencia hacia lo Incondicionado, que debe estar presente en toda creación cultural humana.

## ÉTICA Y ETHOS

La ética, nos dirá Tillich en este trabajo, viene a ser la ciencia del *ethos*<sup>34</sup>, el desarrollo activo de lo Incondicionado (*handelnden Verwirklichung des Unbedingten*). Y la ética, como ciencia del *ethos*, está en conexión íntima con la metafísica. No hay posible metafísica creativa que no contenga elementos de *ethos*, así como no hay posible postura ética sin que se oriente a una metafísica. Y llama la atención sobre el acierto de Spinoza al denominar su obra *Ética metafísica*.

Las creaciones culturales jurídicas serán, pues, entendidas como formas históricas, expresiones temporales y espaciales de una postura metafísica. Es posible que aparezcan en mitos o cultos, es posible que aparezcan deformadas por la ambigüedad y que lleguen a veces a ocultar su «significado de valor». La lucha entre las posturas meramente autónomas y las posturas meramente teónomas (llenas de significado último) es el gran riesgo dialéctico de la historia. La dirección hacia lo utópico, hacia lo Incondicionado, entra en lucha con las formas pragmatistas, positivizadas. El peligro estriba en que a veces el afán teónimo llega a divinizar o absolutizar las formas concretas, las realizaciones, provocando una heteronomía que conduce a la esclavitud y a la dictadura. Las formas jurídicas heterónomas, deducciones de posturas divinizantes y absolutizantes, hacen nacer dualismos peligrosos que se oponen al afán humano de realizar la gran síntesis antropológica.

Si la teonomía radical apunta siempre hacia la metafísica y la ética, la autonomía radical apunta hacia las ciencias concretas y hacia el derecho. Pero la autonomía radical exige también una teonomía radical, una búsqueda de sentido, de valor. En trabajos posteriores, Tillich ha analizado cómo a partir

de la última etapa de la Edad Media la teonomía se fue haciendo heterónoma, y la autonomía se fue haciendo racionalista. Con ello se fue perdiendo el significado de valor de las creaciones culturales concretas.

La postura ética-racional-humana (*ethos*) tiene una relación necesaria al derecho, ya que éste, en cuanto forma cultural, requiere la búsqueda de un sentido, significado, valor. Las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaft*), tanto en su aspecto creativo como cultural, son siempre expresiones de un sentido de valor. «Siempre que se clama por la verdad en contra del error, por la justicia en contra de la injusticia, por el bien en contra del mal, está el hombre poniendo en funcionamiento las estructuras ónticas fundamentales de su mismo ser». Está actuando como metafísico, como filósofo, está haciendo afirmaciones de carácter incondicionado. La forma concreta de realizar la *utopía* (Bloch nos lo ha recordado últimamente), el *ethos*, la intención teónoma, tiene necesariamente que realizarse en una forma condicionada. Pero lo importante será siempre la Dirección (*Richtung*), la Intencionalidad. Y este *Richtung*, esta Intencionalidad, es siempre hacia lo Incondicionado. La forma, concreta, leyes positivas, son siempre condicionadas, autónomas, pero de algún modo están orientadas, dirigidas, intencionalizadas, por la substancia (*Gehalt*). Esta substancia puede recibir diversos nombres: sentido último, valor absoluto, llamada (Heidegger), utopía (Bloch), o bien Incondicionado, poder ser, seriedad última (Tillich). Tillich lo llamará también religión, llegando a afirmar en la conferencia célebre de 1919: «la cultura es la forma de la religión, y la religión es la substancia de la cultura».

El derecho es una actividad cultural creada por el hombre que manifiesta claramente esta lucha continua: expresión concreta y dimensión de la profundidad. Forma concreta y contenido substancial van juntas. No importa cómo después el filósofo del derecho se plantee las cosas. Tillich dirá que un hombre *amoral* (sin *ethos*) no es un hombre, un hombre sin seriedad última no es un hombre, un filósofo del derecho que no se haga la pregunta última sobre el sentido y por qué de las leyes no merece ese nombre. Tillich alabará siempre la honradez que se encierra en la postura seria del agnóstico o del no-creyente. Su misma afirmación de agnosticismo encierra una seriedad última. Solamente el superficial, el solamente técnico-moderno, el hombre de la dimensión unidimensional marcusiana, será arreligioso.

Las formas concretas culturales: arte, filosofía, ética, derecho, etc., son de por sí autónomas. Pero la teonomía, el *ethos*, están siempre presentes tanto en la ciencia del derecho como en la política. Tendremos un derecho autónomo que proviene de un *ethos teonomo*. Una política autónoma que debe encerrar un sentido último de la comunidad. Cuando no se da, la arbitrariedad, el capricho, las dictaduras, los egoísmos... hacen acto de presencia, terminan destruyendo tales formas autónomas jurídico-culturales.

Fundamentar un derecho con *ethos*, con dirección a un significado último, es el objetivo de nuestras páginas, siguiendo el pensamiento de Paul Tillich.

## II. LA ONTOLOGÍA COMO PRESUPUESTO NORMATIVO

Cualquier reflexión moderna sobre la llamada *Filosofía del Derecho*, así como cualquier intento de búsqueda de una fundamentación racional y filosófica del mismo Derecho (en cuanto orden u ordenamiento jurídico de una sociedad) nos lleva a la pregunta por la *razón última* de la ciencia jurídica. El porqué de la bondad o maldad de ciertas leyes, el porqué decimos que una ley es buena-justa o el porqué decimos que tal otra es mala-injusta. Si no queremos caer en el relativismo cínico (propio de un neopositivismo jurídico), si no queremos caer en el absolutismo del derecho (que justifica cualquier dictadura socio-política), la pregunta por la fundamentación del derecho sigue siendo válida.

Tillich dejó escrito que «todo profesor de ética debe ser un filósofo». Adorno, Heidegger, Russel, Ortega, Zubiri, Bloch... siguen proclamando la necesidad de pensar que tiene el ser humano, la necesidad de enfrentarse con la realidad que tenemos en frente. Si huimos de esta realidad, nos quedaremos a medias, caeremos en un reduccionismo peligroso y daremos paso a los posibles dictadores de turno, o a los cínicos oportunistas.

Toda esta problemática, ¿es propia de la ética filosófica o bien es propia de la llamada filosofía del derecho?... ¿Hay que desechar del campo del derecho esta problemática?

Ningún analista de la filosofía del derecho, ni los mismos neopositivistas lógicos, pueden huir de la pregunta existencial-profunda. Detrás de los postulados neopositivistas, detrás de los análisis del lenguaje, el hombre sigue planteándose la pregunta existencial, la pregunta filosófica, la pregunta ontológica. El tema de los valores, de la axiología, de la ética, de los principios, de los derechos fundamentales, de la crítica política, de la desobediencia a las leyes positivizadas, etc... sigue estando ahí presente. La reducción del saber humano a mera ciencia-técnica-utilitarista no ha conseguido esquivar el problema jurídico. La *inhibición valorativa* y el *neutralismo axiológico* no existen. Siempre se defiende algo, siempre se ampara algo.

Todo esto nos lleva a la necesidad de plantear de raíz la fundamentación

ontológico-ética del Derecho. Y Tillich lo hace de una forma o de otra, con una lógica envidiable y con un afán de servicio a la sociedad que le tocó vivir.

Advirtamos, desde el principio, que en Tillich juega un papel importantísimo su propia experiencia personal. Después de la primera guerra mundial (1914-1918), en donde quedó aniquilado el pensamiento liberal-desarrollista (tanto en filosofía como en política), Tillich se siente llamado a buscar nuevas fórmulas que superen la autonomía racionalista sin substancia y la heteronomía esclavizante:

«La transformación me vino durante la batalla de la Champagne de 1915. Hubo un asalto nocturno. Durante toda la noche no dejé de rondar en torno a los heridos y moribundos; algunos de ellos eran íntimos amigos míos. Durante aquella terrible noche caminé entre filas de gente que moría. En aquella noche, gran parte de mi filosofía clásica se hizo pedazos: la convicción de que el hombre fuera capaz de empadronarse de la esencia de su ser, la doctrina de la identidad de la esencia y la existencia... Recuerdo que me senté bajo los árboles del bosque y leía 'Así habló Zaratustra', de Nietzsche, como hacían otros muchos soldados alemanes, en continuo estado de exaltación. Ésta era la liberación definitiva de la heteronomía»<sup>1</sup>.

Tillich ve con claridad que la pura autonomía termina en *probabilismo* o en *escepticismo práctico*, a la vez que intenta demostrar la incapacidad de la mera autonomía humana para crear por sí misma un mundo substancial. La sola autonomía conduce simplemente a criticar duramente la *heteronomía*. Pero la autonomía, por sí sola, dando al hombre la calidad de Absoluto (Dios), conduce al probabilismo y al escepticismo, conduce a una política, a una ética, a una filosofía sin substancia, favoreciendo las dictaduras y las esclavitudes personales y comunitarias.

Tillich dio unas clases universitarias que «tratan expresamente sobre la catástrofe intrínsecamente necesaria del *puro* pensar autónomo»<sup>2</sup>.

Una crítica parecida hace sobre la heteronomía. Se trata de «sujeción a autoridades divinas y terrenales... Quien ha roto una vez, con toda su pasión, el tabú de las más santas autoridades, no puede someterse a una nueva heteronomía, ni religiosa ni política»<sup>3</sup>, e insiste Tillich en que, si actualmente hay una vuelta a posturas heteronómicas, la causa no es otra que la autonomía se ha vuelto vacía y escéptica. «Una libertad por la que no se ha luchado ni se han consumado sacrificios se desecha fácilmente».

1. En el periódico *Time*, seis de marzo, 1959, 47; citado por B. Mondin, *I grandi teologi del secolo XX*, vol. II, Torino 1969, 87-88.

2. *On the boundary*, 37.

3. *Ibid.*

En este primer período del pensamiento tillichiano, esta tesis es defendida igualmente en su libro *La situación religiosa del presente*, así como un bello artículo *Protestantismus als Kritik und Gestaltung (Protestantismo como crítica y configuración)*.

«La cuestión de heteronomía se ha convertido en el problema del criterio último para la existencia humana. En el debate por esta cuestión se decide actualmente el destino del cristianismo alemán y sobre todo, de los pueblos cristianos»<sup>4</sup>.

Estas primeras reflexiones de nuestro autor nos demuestran ya con claridad su hilo básico de pensamiento. La sociedad, la organización política y el poder establecido están expuestos siempre a esa forma de gobierno heterónomo que, con el tiempo, se convierte en abuso de la autoridad política. Si falta el correctivo contra el abuso de la autoridad por el grupo dominante, la política conduce a la inhabilitación de todo el pueblo y a la misma corrupción de los gobernantes. Este examen sintético sobre la concepción política de Tillich nos lleva a la necesidad de buscar una fundamentación de la sociedad civil (sus leyes, su Derecho), que huya igualmente de la autonomía absoluta (que convierte al hombre en Dios de sí mismo y que conduce al escepticismo y al probabilismo), así como de la heteronomía esclavizante que lleva a la dictadura y al abuso de poder por parte de los elementos directivos de la sociedad.

Si el derecho es organización de la sociedad, de las masas, tanto en su forma privada (civil), como en su forma pública (político, constitucional, económico), hay que buscar una tercera vía que nos libere de los peligros extremos de las posturas anteriores y que ofrezca posibilidades de crear un marco jurídico-social en donde el hombre sea respetado y en donde pueda realizar sus potencialidades en relación comunitaria.

Las reflexiones y el pensamiento de Tillich en torno a este tema, solamente pueden ser comprendidas en su plenitud, si se tiene en cuenta el panorama general de su concepción de la realidad, si se tiene en cuenta el punto de partida filosófico.

En su *Teología sistemática*, lo afronta directamente. Aunque el lenguaje sea aquí esotérico y técnico, la comprensión no se hace difícil<sup>5</sup>. Lo primero que el hombre encuentra ante sí es la realidad. De aquí que en su razonar, se proponga el problema del ser. Éste es el problema de la ontología: la conside-

---

4. *On the boundary*, 43.

5. *Systematic theology* (ST) I, 163-202. Comentando la terminología usada en la ST, dirá Tillich, en la introducción a *The theology of Paul Tillich*, que la terminología usada en la ST es a veces ambigua, y que necesita la explicación aparecida en el conjunto de su obra (Cfr. *The theology of Paul Tillich, Autobiographical reflections*, New York (1952), 1964, 15).

ración del ser en cuanto ser. Pero la ontología no trata de «describir la naturaleza de los entes, ni en sus cualidades universales, genéricas, ni en su manifestación individual histórica... sino que la ontología propone la simple pero infinitamente dificultosa pregunta: ¿qué significa ser? ¿Cuáles son las estructuras comunes a todo lo que es, a toda cosa que participa del ser?»<sup>6</sup> ¿Por qué existe el ser y no simplemente la nada? La respuesta a esta pregunta se da siempre en términos de ser. Lo que Tillich llama el *no-ser* depende del ser; de ahí que no haya posibilidad de salirse del ser. ¿Es esto mera tautología, al afirmar que el ser es el ser? ¿Hay que dar la razón a los neopositivistas lógicos y a los críticos acérrimos de la filosofía? Al defender la posibilidad y la necesidad de la ontología, Tillich intenta defender la racionalidad humana. «Todos somos nominalistas de nacimiento. Y como nominalistas tendemos a reducir nuestro mundo a meras cosas. Pero esta tendencia es un accidente histórico y no una necesidad esencial<sup>7</sup>. No quiere entrar en el juego de los nominalismos y realismos, sino simplemente volver los ojos hacia el elemento más valioso de todas las filosofías, hacia la filosofía que pregunta: ¿qué significa que algo es? ¿Cuáles son las características de todo lo que participa del ser? Esta ontología precede a cualquier otra aproximación cognoscitiva a la realidad. El que quiera conocer algo no puede huir de la ontología<sup>8</sup>.

«Pero la ontología, continúa Tillich, se plantea el problema del ser, de lo que está presente a cada uno de nosotros en todo momento. Nunca es especulativa en el (injustificado) mal sentido de la palabra, sino siempre descriptiva. Y lo que describe son las estructuras que presupone todo encuentro con la realidad. La ontología es, pues, descriptiva, no especulativa. Intenta describir cuáles son las estructuras fundamentales del ser... En este sentido, la ontología es analítica. Analiza la realidad con que tropezamos y trata de hallar los elementos estructurales que hacen posible que un ser participe del ser»<sup>9</sup>.

La ontología tillichiana es ante todo antropológica, ya que solamente el hombre, entre todos los seres, se hace consciente de la estructura del ser. El *Dasein* y el *Mitsein* son propios del hombre, y solamente del hombre. Es el hombre el que es capaz de proponerse el problema ontológico. Y solamente el hombre es el que puede darse una respuesta a tal pregunta mediante la experiencia de las cosas.

6. *Love, power and justice* (1954), New York 1974, 19.

7. *Ibid.*

8. En este librito *Love, power and justice* (hay traducción castellana), Tillich intenta demostrar que esos valores no pueden ser entendidos al margen de la consideración ontológica de los mismos. Repite con insistencia que toda metafísica lleva consigo una ética, y que cualquier teoría ética lleva implícita una metafísica.

9. *Love, power and justice*, 23.

Para hacer más comprensible su discurso, habla de «conceptos ontológicos», a los que se les ha llamado: categorías, principios, nociones últimas, elementos, estructuras, etc... La experiencia plantea enseguida el problema del sujeto-objeto. La naturaleza de esa experiencia sujeto-objeto exige una estructura *a priori* <sup>10</sup>.

Tillich sale al paso, desde el principio, de la ya típica objeción de los positivistas de todos los tiempos: la imposibilidad de hablar de una naturaleza humana universal, lo cual lleva consigo la imposibilidad de una reflexión ontológica. La respuesta es clara: la objeción del positivismo es rechazada en su misma proposición, ya que el simple afirmar que la naturaleza humana reviste el carácter de «histórica» (con lo cual está de acuerdo Tillich), afirma a la vez la esencia misma del hombre: *natura histórica*.

Analiza enseguida los llamados por él «conceptos ontológicos» a los que califica de *a priori* y cuya definición estricta se hace imposible, pero cuya realidad se verifica experiencialmente <sup>11</sup>.

El denominar *a priori* tales conceptos no significa que sean conocidos con anterioridad a la experiencia. Aparecen como producto de un análisis crítico de la experiencia. Y son *a priori* aquellos conceptos que se dan por supuestos en toda experiencia concreta, ya que constituyen la estructura misma de la experiencia <sup>12</sup>.

En su afán clarificador, propone cuatro niveles de «conceptos ontológicos»:

#### A) ESTRUCTURA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL: YO-MUNDO

Como indicábamos anteriormente, la pregunta sobre el ser presupone un sujeto que pregunta y un objeto sobre el que se pregunta. Aparece un *Yo* autoconsciente, con su propia centralidad.

«El hombre se experimenta a sí mismo como poseyendo un mundo al que pertenece. La estructura ontológica fundamental dimana del análisis de esta relación dialéctica compleja. La autorrelación está implicada en toda experiencia. Hay «algo» que posee y «algo» que es poseído. Y los dos son uno. La cuestión no consiste en saber si los *Yo* existen. La cuestión consiste en saber si somos conscientes de nuestra autorrelación. Y esta conciencia solamente puede ser negada en una afirmación en la que la autorrelación esté implícitamente afirmada, ya que experimentamos nuestra autorrelación tanto en los actos de negación como

10. *Systematic theology* (ST) I, 167.

11. ST I, 164; *Love, power and justice*, 24.

12. ST I, 166.

en los actos de afirmación. Un Yo no es una cosa que pueda existir o no existir; es un fenómeno original que precede lógicamente a todas las cuestiones acerca de la existencia»<sup>13</sup>.

Ser un *Yo* significa estar separado de los demás, tener todo lo demás frente a sí mismo, ser capaz de contemplarlo y de actuar frente a ello. Yo-mundo se encuentran en una relación polar, la relación sujeto-objeto: «El yo sin el mundo está vacío, el mundo sin el yo está muerto»<sup>14</sup>. Esta estructura básica ontológica no se deriva de nada, está ahí y hay que aceptarla. La pregunta por el origen de esta estructura coloca a la razón humana al borde de los límites<sup>15</sup>.

Pero el ser humano tiene una particularidad: aprehende y modifica la realidad que le rodea según normas e ideas universales. Y esto tiene su expresión en el lenguaje. «El lenguaje como capacidad de universalidad es la expresión fundamental de la posibilidad del hombre de trascender su ambiente, de tener un mundo».

Esta estructura básica ontológica nos lleva a la consideración del problema del conocimiento: el problema gnoseológico. Tillich ha hablado en diversas partes de su sistema de *razón ontológica* y *razón técnica*. Cuando habla de *razón ontológica* se sitúa en la gran línea de pensamiento que va desde Parménides a Hegel. La razón es la estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y modelar (*shape*) la realidad, y se manifiesta activamente en las funciones cognoscitivas, estéticas, prácticas (jurídicas-sociales) y técnicas de la misma mente. La misma realidad tiene carácter de *logos* (racionalidad), y por eso la razón es capaz de aprehenderla y modelarla. Frente a esta razón ontológica, Tillich habla de la *razón técnica*, que reduce la razón a la capacidad de razonar, manteniendo solamente el aspecto cognoscitivo del concepto clásico de razón, sólo aquel aspecto que se dedica a descubrir los medios aptos para conseguir unos fines. La razón técnica (propia del empirismo inglés), por muy sutil que pueda ser en sus dimensiones lógicas y metodológicas, deshumaniza al hombre si está escindida de la razón ontológica<sup>16</sup>.

Asimismo, se hace necesario distinguir entre *razón objetiva*: estructura del logos de la realidad aprehendido y modelado; y *razón subjetiva*: estructura del Logos del yo que aprehende y modela. Esta razón subjetiva está siempre actualizada en un *Yo* individual, cuya referencia a su entorno se manifiesta en términos de *recibir* y *reaccionar*. *Aprender* es penetrar en la profundidad, en la naturaleza esencial de una cosa o de un acontecimiento; *modelar* entraña

13. ST I, 169.

14. ST I, 175.

15. *The protestant era*, 115-117.

16. ST I, 72; cfr. E. SCABINI, *Il pensiero de Paul Tillich*, Milano 1967, 31ss.

la connotación de transformar un material dado en *Gestalt* (estructura viva que tiene un poder de ser). Tal razón ontológica posee los elementos: cognoscitivos, estéticos, (jurídico-sociales), prácticos y técnicos. Por tanto, hay que huir del puro pragmatismo técnico que reduce el mundo de la razón a la mera faceta de lo cognoscitivo. La razón abarca también la estética, lo práctico, lo jurídico, lo técnico... «El filósofo aprehende la «razón» de la naturaleza. El legislador modela la sociedad según las estructuras de equilibrio social».

Cuando Tillich habla de la «profundidad de la razón» está haciendo referencia a «algo que no es la razón, sino que la precede y se manifiesta a través de ella»<sup>17</sup>. Habla de *sustancia*, de *ser-en-sí*, de *razón estática*, *razón trascendente*, *fondo creador*, o *abismo*, o la *infinita potencialidad del ser y del significado* que se despliega en las estructuras racionales de la mente y la realidad, actuándolas y transformándolas<sup>18</sup>. Tales términos tienen sólo un carácter metafórico y se hacen comprensibles en los diversos dominios de expresión de la razón: en el dominio cognoscitivo se apunta a la verdad en sí, a lo últimamente real; en dominio estético aparece como «cualidad por la que se apunta a la belleza en sí a través de todos los campos de la manifestación estética»; en el terreno jurídico «la profundidad de la razón es la cualidad por la que se apunta a la justicia en sí, es decir, a una seriedad infinita y a una dignidad última, a través de toda estructura de justicia organizada»<sup>19</sup>. Se trata de una cualidad esencial de todas las funciones racionales. El mito y el culto, en cuanto trasciende la ciencia y la moralidad, manifiestan elementos de infinitud, ya que manifiestan una preocupación última, aunque de manera deformada por la ambigüedad de la existencia.

«La naturaleza de la razón finita ha sido descrita en forma clásica por Nicolás de Cusa y Kant. El primero habla de la *docta ignorantia*, que reconoce la finitud de la razón cognoscitiva del hombre y su incapacidad para aprehender su propio fondo infinito. Pero, al reconocer esta situación, es el hombre el consciente, al mismo tiempo, de lo infinito que está presente en toda cosa finita, aunque trascendiéndola infinitamente. A esta presencia del fondo inagotable de todos los seres, Nicolás de Cusa la llama la «coincidencia de los contrarios». A pesar de su

---

17. ST I, 79. «The depth of reason is the expression of something that is not reason but which precedes reason and is manifest through it. Reason in both its objective and its subjective structures points to something which appears in these structures but which transcends them in power and meaning» (*Ibid.*).

18. ST I, *ibid.*

19. ST I, 79: «In the legal realm the depth of reason is its quality of pointing to 'justice-itself', to an infinite seriousness and an ultimate dignity, through every structure of actualized justice... This dimension of reason, the dimension of depth, is an essential quality of all rational functions. It is their own depth making them inexhaustible and giving them greatness».

finitud, la razón es consciente de su infinita profundidad. No la puede expresar en términos de conocimiento racional (*ignorantia*), pero el reconocimiento de esta imposibilidad es un conocimiento real (*docta*)»<sup>20</sup>.

El mismo Kant entiende las categorías del pensamiento como categorías de finitud, incapaces de llegar al fondo. Este fondo se siente como juicio imperativo (volveremos a ello), como seriedad última, como *llamada* (Heidegger), como *búsqueda*... Dentro de este panorama, tiene lugar la lucha entre autonomía-heteronomía; campo de batalla de toda la historia de la humanidad.

#### B) ELEMENTOS ONTOLÓGICOS DEL SER

Tillich encuentra tres elementos constitutivos de la estructura básica ontológica de los seres: individualidad-participación; dinámica-forma; libertad-destino. Se dan en todos los seres, de manera polar, interdependiente. Quiere indicar que cada uno de los elementos es necesario para el otro y para el todo, aunque esté en tensión con el elemento opuesto<sup>21</sup>.

Aunque son elementos que pertenecen a todo ser, sin embargo en el hombre adquieren especial significación. Al hablar de individualidad, Tillich acenúa el carácter de unicidad del individuo, como ser autocentrado, autoindividualizado. Es el individuo el que cuenta:

«A los ojos de la ley el individuo es una persona (persona = prosopon). Persona designa la máscara que daba un carácter definido al actor. Históricamente este valor de *individuo* no siempre ha sido admitido por los sistemas jurídicos. En numerosas culturas, la ley no ha reconocido que cada individuo es una persona. La unidad anatómica no ha sido considerada como una base suficiente para valorar a cada hombre como una persona. El estatuto personal ha sido negado a los esclavos, a los niños, a las mujeres. Éstos, en muchas culturas, no han alcanzado una plena individualidad porque han sido incapaces de plena participación»<sup>22</sup>.

En el hombre, la individualidad alcanza el nivel de personalidad. Pero la personalidad no se alcanza si no hay una relación con la totalidad de los otros seres, con la comunidad, si no hay participación. La participación con otros seres humanos se llama comunión. La participación es esencial para el individuo. No hay persona sin participación. No existe un ser personal sin un ser co-

20. ST I, 81.

21. Cfr. ST I, 174ss; *Christianity and the encounter of the world religions* (1964), New York 1966, 55. Se trata de unas conferencias dadas por Tillich en las Bampton Lectures de la universidad de Columbia.

22. ST I, 175-6.

munitario. La persona, como Yo autocentrado y desarrollado, es incomprendible sin la presencia de otros Yo autocentrados. «Si no encuentra la resistencia de otros Yo desarrollados, cada *yo* intentaría hacerse absoluto. Pero la resistencia de los otros Yo es *incondicional*. Un individuo no puede conquistar a otra persona sin destruirla como persona. El individuo se descubre a sí mismo a través de esta resistencia. Si no quiere destruir a otra persona, debe entrar en comunión con ella. En la resistencia de la otra persona, nace la persona. Por consiguiente, no existe ninguna persona sin un encuentro con otras personas. La persona solamente puede crecer en la comunión del encuentro interpersonal<sup>23</sup>.

Esta polaridad ontológica del hombre es de suma importancia para la fundamentación del derecho, de la ética y de la idea de justicia. Esta polaridad es de suma importancia también para la teoría del conocimiento, en cuanto admite que el conocimiento es unión, comunión que reúne en sí aquellos elementos que se pertenecen. De ese modo explica Tillich cómo el nominalismo, admitiendo como única realidad la realidad individual, encuentra serias dificultades en la explicación del conocimiento.

Este elemento ontológico pertenece a la estructura básica del ser humano, pertenece a la estructura racional. Cualquier postura ética-social que intente olvidar esta polaridad constituyente humana, está llamada al fracaso, o a la terminación en formas absolutistas de pensamiento y de acción.

Tillich volverá a esta polaridad (individualización-participación) en diversos trabajos y conferencias posteriores. Pero lo importante es señalar cómo entiende Tillich esta polaridad. Se trata, según él, de la estructura básica del ser, en especial del ser humano. Es decir, para que el hombre sea hombre, para que se dé una naturaleza humana histórica concreta, ha de darse esta relación Yo/Tú concreta y permanente. Sin un Yo que se enfrente a un Tú, no hay personalidad humana, no hay posibilidad de desarrollo del ser humano, no hay posibilidad de potencializar las innumerables posibilidades que encierra el ser-hombre.

*Dinámica-Forma:* Otro de los elementos constitutivos de la estructura básica ontológica del ser es la polaridad denominada *dinámica-forma*.

Entiende así la palabra forma (*Gestalt*): «El ser es inseparable de la lógica del ser, de la estructura que le hace ser lo que es y que confiere a la razón el po-

---

23. ST I, 176-177: «No individual exists without participation, and no personal being exists without communal being. The person as the fully developed individual self is impossible without other fully developed selves. If he did not meet the resistance of others selves. If he did not meet the resistance of others selves, every self would try to male absolute. But the resistance of the others selves is unconditional» (*ibid.*).

der de aprehenderlo y modelarlo. Ser «algo» significa tener una forma... La forma que hace de una cosa lo que es, es su contenido, su *essentia*, su determinado poder de ser»<sup>24</sup>. Se trata de aquella estructura (*Gestalt*) que hace de un ser tal ser y no otro ser. Pero toda forma informa algo... Ese «algo» es lo que Tillich llama *Dinámica*. La comprensibilidad de la palabra dinámica lleva consigo el considerar que en toda forma existe una *potencialidad* del ser. Se trata de *intencionalidad*, de *vitalidad*, *potencia de vida* y capacidad de relaciones significativas... cuando se habla del ser humano. ¿Qué quiere decir Tillich cuando habla así? Él mismo admite que este concepto es complejo y que tiene una larga historia. Se trata de la *vitalidad* que impele constantemente al hombre más allá de la base natural de su naturaleza biológica. Se trata de una tensión viviente hacia algo más. Viene a ser el «todavía no del ser hombre», es decir, se trata de *dirección hacia*, como capacidad de autotranscenderse, creando nuevas formas culturales. Permanece la forma (ser humano), pero al permanecer sigue viviendo, y esa vida humana crea nuevas formas culturales: filosóficas, estéticas, jurídicas, políticas, prácticas, técnicas, etc... Este dinamismo creativo es propio del ser, está o no está en un momento dado en el hombre, pero forma parte de la estructura ontológica del ser humano. Esta *intencionalidad* coincide con la actualización de la racionalidad y dirige la vitalidad hacia estructuras objetivas y hacia contenidos significativos<sup>25</sup>. Tillich piensa que este concepto, altamente dialéctico, no es invención de los filósofos. Dice que está presente en toda mitología, y que adquiere diversos nombres en la historia del pensamiento: *Ungrund* (Bhome), la *voluntad* (Schopenhauer), *voluntad de poder* (Nietzsche), el *inconsciente* (Freud), el *élan vital* (Bergson), la *lucha* (Scheler, Jung).

Tillich cree que este elemento de *dinámica*, como autotranscendencia, la experimenta el ser humano de un modo inmediato. Es un dato de experiencia, y no especulación meramente filosófica. Es de suma importancia esta comprensión ontológica del ser humano para la explicación de la teoría ética de Tillich, para su intento de fundamentación humano-racional del Derecho. El derecho vendrá a ser una de tantas formas fruto de la racionalidad creativa (Dinámica) del hombre. Su posibilidad de ambigüedad y de extorsión, será explicada como consecuencia de la misma ambigüedad de la vida humana dentro de las coordenadas de tiempo y de espacio. En el hombre la vitalidad contrasta con su intencionalidad, y ésta condiciona a aquélla<sup>26</sup>.

24. ST I, 178.

25. Cf. E. SCABINI, *Il pensiero de P. Tillich*, 79; también Aldo de LUCA, *Antropología teológica in P. Tillich*, Roma 1973, 18.

26. ST I, 180.

«A nivel humano, la forma es la estructura racional de la razón subjetiva actualizada en un proceso vital. Podríamos llamar «racionalidad» a este polo, pero racionalidad significa estar dotado de razón, no actualizar la razón... Proponemos, pues, el uso de la palabra *Intencionalidad* que significa estar relacionado con las estructuras significativas, vivir en los universales, aprehender y modelar la realidad. En este contexto, el término intención no significa voluntad de actuar para el logro de un fin; significa vivir en tensión con (y hacia) algo objetivamente válido»<sup>27</sup>.

La dinámica humana une en sí identidad y diferencia, reposo y movimiento, conservación y cambio, haciendo imposible hablar del ser humano sin hablar a la vez del devenir histórico. Y cuando Tillich nos habla de «ley natural», de la ley de la naturaleza humana, de la forma de ser hombre, hay que tener esto presente: que la naturaleza encierra en sí tanto la identidad como la diferencia, la conservación como el cambio. Con ello se le ofrecen perspectivas nuevas para la comprensión de la misma naturaleza humana. Y por eso se siente con fuerza intelectual para seguir manteniendo la palabra *naturaleza*, aun ante los ataques de los positivimos y neo-positivimos modernos. Ser y devenir no pueden separarse. El devenir se haría imposible si en él no se conservara nada como medida del cambio. En este sentido, da la razón a Bergson cuando combinaba el *élan* vital, la tendencia universal hacia la autotranscendencia, con la duración, la continuidad y la autoconservación en el flujo temporal<sup>28</sup>.

*Libertad-destino*. Se trata, del tercer elemento ontológico de la estructura del ser, especialmente del ser humano. No se trata de «necesidad», ya que Tillich rechaza el mecanicismo determinista. «El hombre es hombre porque tiene libertad, pero sólo tiene libertad en una interdependencia con el destino».

«El hombre reconoce por experiencia la estructura del individuo como portador de la libertad en el seno de las estructuras más amplias a las que pertenece la estructura individual. El destino indica esta situación en la que el hombre se halla, la situación de estar frente al mundo, y al mismo tiempo, formar parte del mundo»<sup>29</sup>.

Como elemento ontológico del hombre se experimenta como deliberación, decisión y responsabilidad: sopesar argumentos y motivos; cortar o ex-

---

27. ST I, 180-1.

28. ST I, 181.

29. ST I, 182.

30. ST I, 185.

cluir posibilidades verdaderamente reales; responder de sus actos y decisiones. El destino, para Tillich, no es la necesidad determinista, no es un poder extraño que me determina, «soy yo mismo configurado por la naturaleza, la historia o por mí mismo. Mi destino es la base de mi libertad, mi libertad participa en la formación de mi destino»<sup>30</sup>. Así, pues, destino es la totalidad de los condicionamientos de la libertad en el hombre. Y sólo el hombre, en cuanto posee un yo centrado y un mundo, es el único ser que es libre en el sentido de deliberación, decisión y responsabilidad.

Con estas polaridades ontológicas, se ha tratado de explicitar la estructura básica del *Yo-mundo*. Ha tratado de penetrar y de enfrentarse a la realidad misma, al ser. Dado que el hombre vive en un universo centrado y consciente (tiene un mundo), Tillich ha visto que estas polaridades, en su primera enumeración (*individuo-dinámica-libertad*) expresan el poder-del-ser relacionado consigo mismo; mientras que *universalidad-forma-destino* explicarían su participación en el universo del ser<sup>31</sup>.

### C) FINITUD COMO CARACTERÍSTICA ONTOLÓGICA: SUS CATEGORÍAS

Se trata del tercer nivel de los conceptos ontológicos: «expresa el poder que tiene el ser de existir y la diferencia entre el ser esencial y el existencial»<sup>32</sup>. El concepto de finitud viene deducido de la misma experiencia psicológica de la vida humana. Tillich es muy lógico en sus planteamientos. Hace partir la conciencia de finitud de la propia experiencia del hombre ante ese «algo» que le marca, le juzga, le condiciona, le envuelve. La individualidad, la dinámica, la misma libertad son estructuras ontológicas básicas del ser humano que le fuerzan a escoger, a delimitar su campo de acción. Esta experiencia cotidiana le hace nacer la conciencia de la propia finitud, limitación. Si a esto añadimos la conciencia de la muerte, la experiencia del absurdo (Sartre), la conciencia de la nada aniquiladora (Heidegger) que le lleva a pensar en el no-ser... se produce en el hombre la conciencia de finitud en relación a algo a lo que se llama *infinito*. Lo infinito viene deducido de la conciencia y experiencia de lo finito. Tillich describe el no-ser en los siguientes términos, para clarificar su diferencia de la *nada*:

«El misterio del no-ser exige que lo tratemos con una actitud dialéctica. El genio de la lengua griega nos ha proporcionado la posibilidad de distinguir el concepto dialéctico y el concepto no dialéctico del non-ser, llamando al primero *me on* y al

31. Cfr. C.J. AMBRUSTER, *El pensamiento de P. Tillich*, 139.

32. ST I, 165.

segundo *ouk on*. El *ouk on* es la «nada», que carece de toda relación con el ser; el *me on*, en cambio, es la «nada» que tiene una relación dialéctica con el ser»<sup>33</sup>.

«El *non-ser* se presenta como el «todavía no» o el «nunca más» del ser. Enfrenta lo que es con un fin determinado del ser (finis). Ser alguna cosa es no ser alguna otra cosa, nos dirá Tillich. Estar aquí y ahora en el proceso del devenir es no estar allí y luego. Las categorías del pensamiento y de la realidad expresan siempre esta misma situación y esta misma experiencia. «Ser alguna cosa es ser finito».

El hombre, para experimentar su finitud, tiene que mirarse a sí mismo desde el punto de vista de una infinitud potencial. La vitalidad humana está unida a una intencionalidad esencialmente ilimitada. El mero hecho de la experiencia auto-transcendente (que luego examinaremos) hace tomar conciencia al hombre de sí mismo como ser finito<sup>34</sup>. ¿Qué es pues lo infinito? Hay que estar atento a la reflexión tillichiana para huir de lugares comunes y de interpretaciones simplistas. Un texto de la ST nos lo hace ver con claridad:

«Como indica el carácter negativo de la palabra *infinitud*, ésta es concebida como la autotranscendencia dinámica y libre del ser finito. La infinitud es un concepto director, no un concepto constitutivo. Dirige la mente para que ésta eche de ver sus propias potencialidades ilimitadas, pero no fundamenta la existencia de un ser infinito. Así es posible entender las antinomias clásicas con respecto al carácter finito e infinito del mundo... Es imposible decir que el mundo es infinito, porque la infinitud nunca se da como un objeto. La infinitud es una *exigencia*, no una cosa... la infinitud es la finitud trascendiéndose a sí misma sin límite alguno *a priori*»<sup>35</sup>.

Esa presencia potencial de lo infinito (como autotranscendencia ilimitada) es la negación del elemento negativo de la finitud. Tillich deduce de esta experiencia personal (no especulativa, sino experiencial), la pertenencia del hombre a aquello que está más allá del non-ser, al ser en sí. El hecho de que el hombre no se sienta nunca satisfecho de ninguna etapa de su desarrollo finito, el hecho de que nada finito le pueda detener, aunque la finitud sea su destino, indica la indisoluble vinculación de todo lo finito al ser-en-sí. Este análisis experiencial tillichiano es básico en su concepción de la antropología y en las consecuencias prácticas que después deducirá en orden al derecho natural, ley natural, naturaleza humana, exigencias primarias, etc. Tillich no da el salto en el vacío hacia una postura totalmente transcendente. Él mismo dice que el *ser-*

33. ST I, 187-188.

34. Cfr. *Biblical religions and the search for ultimate reality* (1955), Chicago 1968, 11-12.

35. ST I, 190.

*en-sí* no es la infinitud; es lo que se halla más allá de la «polaridad de finitud y autotranscendencia infinita». No es éste el lugar de plantear el acceso al mundo de la creencia en un ser supremo. Aquí nos mantenemos simplemente en el campo de la racionalidad y de la experiencia humana. Pero lo que resalta siempre Tillich es que el hombre se hace totalmente incomprensible, si no admitimos estas polaridades existenciales y experimentales íntimas. Lo infinito sería la superación de la finitud en la experiencia humana.

La autoconciencia del propio ser como finito aparece en la *ansiedad*. La ansiedad, en cuanto aspecto interior de la finitud, aparece también como cualidad fundamental del ser. El objeto de la ansiedad es el mismo no-ser que constituye lo finito. Hay una ansiedad, amenaza, enraizada en la misma libertad<sup>36</sup>. De aquí dimana asimismo el concepto de alienación, distanciamiento de algo, separación de algo, en cuanto el hombre es consciente de estar amenazado por el no-ser, es consciente de su misma finitud. Y en esta autoconciencia está el origen de la angustia y de la ansiedad. «La primera afirmación que ha de hacerse en cuanto a la naturaleza de la angustia es esta: la angustia es el estado en el cual un ser es consciente de su poder no-ser»<sup>37</sup>.

La presencia de ese no-ser de la finitud y de la alienación se manifiesta en el hombre de tres maneras: ópticamente, espiritual y moralmente, a la vez que produce tres tipos de angustia: óptica, espiritual y moral<sup>38</sup>.

Tillich sigue hablando de las categorías de la finitud, formas con que la mente aprehende y modela la realidad. Se trata de *categorías* ontológicas, estando, pues, presentes en todas las cosas. La mente humana capta la realidad a través de esas formas categoriales. Tales categorías, como formas de la finitud, son cuatro: *tiempo-espacio-causalidad-substancia*.

Sigue hablando Tillich de la congoja que supone al hombre el no-ser lo que esencialmente está llamado a ser. La finitud se hace presente en los diversos elementos ontológicos ya examinados. Cuando no se mantiene firme la polaridad de individuo-comunidad, dinámica-forma, libertad-destino, surgen alteraciones psicológicas que provocan aislamiento, caos personal, desintegración, la amenaza de lo absurdo, la pérdida del destino, etc...

#### D) ESENCIA-EXISTENCIA

Íntimamente ligado a todo lo anterior, y como punto último de reflexión ontológica que nos abre camino a la exposición de la teoría del derecho natu-

36. Cfr. ST I, 35-36.

37. *The courage to be* (1952), London 1973, 35; ST I, 191-2.

38. *The courage to be*, 48.

ral o a la fundamentación de los valores absolutos, conviene ofrecer aquí un breve resumen de la postura tillichiana en torno a esta polaridad de esencia-existencia.

No se trata, una vez más, de especulación filosófica al margen de la realidad, se trata ante todo de la reflexión experiencial en torno al hombre, su propia autoconsciencia y su experiencia vital. Si usamos los términos esencia-existencia es porque la mejor tradición filosófica y antropológica los ha usado. Determinar su sentido es totalmente necesario para dar el paso decisivo hacia una filosofía del derecho, hacia una fundamentación antropológica-moral del derecho.

Tillich afirma que en toda filosofía se encuentra una indicación, a veces sólo implícita, acerca de la distinción entre esencia y existencia, acerca de la distinción entre el ser esencial y el ser existencial.

«Siempre que se defiende lo *ideal* contra lo *real*, la *verdad* contra el *error*, el *bien* contra el *mal*, se presupone la existencia de una deformación del ser esencial y se la juzga con arreglo a ese ser esencial. No importa cómo se explique en términos de causalidad la aparición de tal deformación. Si se la reconoce como deformación se suscita en términos ontológicos la cuestión de la posibilidad de tal deformación»<sup>39</sup>.

Muy lejos está Tillich del viejo idealismo de sus maestros. A pesar del papel preponderante que para él tiene la ontología, su visión de la naturaleza y de la vida humana es enteramente *histórica*. Su ontología no es estática, sino *existencial* y *dinámica*. La verdad penetra en el tiempo; idea y existencia no se pueden separar una de otra. No se trata de afirmaciones con contenido histórico, sino más bien de afirmaciones experienciales.

«La palabra 'esencia' puede designar la naturaleza de una cosa sin ninguna valoración de la misma; puede significar los universales que caracterizan una cosa; puede significar las ideas en las que participan las cosas existentes; puede significar la norma por la que una cosa debe ser juzgada; puede significar la bondad original de todo lo creado; y puede significar los modelos de todas las cosas en la mente divina»<sup>40</sup>.

El problema para Tillich consiste en la oscilación del significado entre un sentido empírico y un sentido valorativo. La esencia como naturaleza, como cualidad en la que una cosa participa o como universal tiene un carácter muy definido. Por el contrario, «esencia» como aquello de lo que ha «caído» el ser, como naturaleza verdadera y no deformada de las cosas, tiene otro carác-

---

39. ST I, 202.

40. *Ibid.*

ter. En el primer caso, se trataría solamente de un proceso de abstracción sin referencia valorativa alguna; en el segundo caso, como aquello de lo que ha «caído» el ser, como naturaleza verdadera y no deformada, viene deducida del carácter de la existencia que expresa el ser, pero de modo imperfecto, de modo que la esencia aparece como aquello que es (*ousia*), y al mismo tiempo como aquello que juzga lo existente. «Aquí la esencia es el fundamento de los juicios de valor». No se trata de un proceso lógico, sino de una experiencia existencial.

Dentro del hombre, este paso de la esencia a la existencia no tiene sentido temporal. No es un suceso en el espacio y en el tiempo, ni un primer hecho en el sentido temporal. El paso de la esencia a la existencia es más bien: «la cualidad transhistórica de todos los sucesos en el espacio y en el tiempo», «lo que da realidad a todo hecho», «se hace real en cada realidad».

El porqué de tantos significados de la palabra esencia, lo encuentra Tillich en el mismo carácter ambiguo de la existencia, que expresa el ser y al mismo tiempo lo contradice. La esencia posibilita y juzga lo que existe. Le confiere su poder de ser y al mismo tiempo se le opone como ley imperativa. Ley y juicio son exigencias de la distinción entre esencia y existencia.

El resultado del paso del hombre de la esencia a la existencia es la *alienación*. Existencia y alienación vienen a ser sinónimos. El hombre se siente extraño a aquello a lo que pertenece esencialmente. El hombre no es lo que propiamente debería ser. Existencia significa siempre alienación del hombre de su ser verdadero y auténtico y por ello amenaza por parte del no-ser, y en consecuencia angustia y pregunta por el no-ser <sup>41</sup>.

Existencia viene a indicar conciencia de las propias limitaciones del ser, un ser caído, consciente de sus condiciones existenciales, en dependencia, y a la vez en contradicción, con la misma esencia. Intuimos la deformación en la existencia y sacamos la esencia; intuimos el desorden y sacamos el orden. La esencia posibilita el *juicio* sobre aquello que existe. La esencia confiere valor de ser al hombre y a la vez se le aparece como ley imperativa.

Tillich es consciente de que de esta alienación humana, de esta condición humana concreta, saben todas las mitologías, religiones y filosofías existentes en la historia. Platón, Buda y el mismo Carlos Marx no pueden huir de esta experiencia. Por eso, cuando se habla de naturaleza humana, al fundamentar valores o derechos, hay que partir de esta experiencia concreta de alienación. La alienación nos pone en camino hacia la unificación, hacia la cercanía. Y los valores, la ética, el ethos, nos será otra cosa que la dirección hacia esa reunifi-

---

41. H. ZHRNT, *A vueltas con Dios*, Zaragoza 1972, 360.

cación del hombre consigo mismo y con los demás. La experiencia de la existencia concreta, alienada, separada, tensa, lleva al hombre a la búsqueda de la esencia, lo Incondicional, lo Infinito (en el sentido expresado), a la pregunta por el Ser, por la Realidad fundante (que diría Zubiri), a la pregunta por la profundidad.

Si la *filosofía del derecho* no quiere permanecer en la superficialidad y en vacío de muchos de nuestros contemporáneos, tiene que afrontar esta pregunta radical de la profundidad, del por qué se habla de justo-injusto, de buenomalo, del por qué se emiten juicios de valor, del porqué de la verdad y el error. Siempre que el hombre se plantea una «demanda última», una pregunta profunda, un algo absoluto... está buscando la respuesta ontológica. Y la *filosofía del derecho* no puede huir de esta pregunta. De lo contrario, habría que caer, queramos o no, en todos los historicismos, neohistoricismos, positivismos, etc.... que en el mundo han sido. Con otras palabras, Tillich, en este análisis de la existencia humana, intenta hacer ver de manera experiencial que el hombre está «cogido» por un Absoluto, como *llamada, exigencia, valor, profundidad, dirección, juicio*, incondicionado.

El existencialismo moderno, al hablarnos de caída, de alienación, de extrañamiento, nos está poniendo sobre la mesa la base de una verdadera ontología experiencial, una antropología existencial. Tillich analiza todo ello y quiere finalmente poner en claro las cosas, huyendo de esquemas deformados.

«El paso de la esencia a la existencia no hay que entenderlo como deducción de una cosa a la otra, sino de relación entre ambas, relación que ha sido generalmente definida como caída. El motivo por el cual se llega a esta solución es que el hombre es consciente de la negatividad como algo que no debe ser, y de lo cual es responsable»<sup>42</sup>.

En este sentido, el filósofo del derecho se convierte en hombre religioso, en cuanto pregunta por la profundidad de lo absoluto. Y el problema de lo Absoluto no es el resultado de un argumento, sino el presupuesto del mismo. No se trata de demostrar nada, no se trata de hacer teologías, sino simplemente de afirmar lo siguiente: «El reconocimiento del elemento incondicional en la estructura de la razón y de la realidad».

La crisis y la vaciedad del pensamiento filosófico moderno aparece en el hecho de que se había dejado de ver el elemento incondicional de la estructura de la razón y de la realidad. Y en consecuencia, se había pintado un *Ser Incondicional* (Dios) como un cuerpo extraño, impuesto desde fuera de manera heterónoma, al cual la misma razón humana hacía bien en desechar.

---

42. ST II, 30.

### III. AXILOGÍA NORMATIVA: VALOR ABSOLUTO Y CONTENIDO RELATIVOS

#### A) LAS POSIBLES RESPUESTAS

Hemos visto que Tillich no puede concebir un derecho positivo, un sistema normativo, sin fundamentación filosófica. El problema, ahora, es encontrar esas fuentes o esa fundamentación. Es decir, el filósofo del derecho tiene la obligación de preguntarse por el fundamento último de las normas jurídicas. ¿El por qué tales normas y no otras? ¿Qué *ethos* último está detrás de las normas? ¿O no hay nada? Es un reto serio que abarca a la filosofía, a la ética, al derecho, a los sistemas políticos, a los llamados derechos del hombre, etc...

«La ética filosófica o bien comparte el retroceso general de la filosofía analítica a los problemas lógicos o semánticos, o bien continúa la discusión de la teoría del valor (que en sí es un retroceso desde la investigación ontológica) o bien socava la posibilidad de que haya normas éticas, por un pragmatismo puro o un existencialismo puro (aunque dar por sentado esta pureza es un engaño)»<sup>1</sup>.

Tillich constata algo serio: la vuelta de las gentes a la ética secular, e inmediatamente la caída en un relativismo cínico o en un absolutismo totalitario, siendo muchas veces una consecuencia del otro. Él mismo se pregunta si podemos señalar algo que trascienda este relativismo o este pragmatismo. Tillich ha sido testigo de los desastres ocasionados por la primera guerra mundial. Intuyó, con anterioridad, las aberraciones que el mundo nazi llevaría a cabo; y busca un *algo* que ofrezca al hombre la posibilidad de un rearme en profundidad tanto a escala individual como a escala social.

*La respuesta pragmática:* la derivación pragmatista de las normas no conduce a nada. El pragmatismo no trasciende las normas en orden a juzgarlas. Acepta el derecho positivo como simplemente dado, pero no permite que sea atacado críticamente en nombre del derecho natural<sup>2</sup>. La tragedia de este positivismo jurídico, dirá Tillich, es que «acaba transformándose o en un absolutismo conservador o en la forma cínica del relativismo».

«El pragmatismo considera los llamados principios de razón, las categorías, y las normas, como los resultados de una experiencia acumulada y probada, pero susceptibles de experimentar cambios radicales por efecto de la experiencia futura y sometida a pruebas siempre repetibles»<sup>3</sup>.

1. *Morality and beyond* (1963), London 1974, 5.

2. ST I, 87; ST III, 28.

3. ST I, 104; ST III, 28. «According to the pragmatic derivation, life is its own criterion.

Hablando del *relativismo cínico*, Tillich dirá que tal relativismo ataca los principios absolutos con argumentos escépticos. «El cinismo es una actitud de superioridad o de indiferencia ante toda estructura racional tanto estática como dinámica. Utiliza únicamente la razón para negar la razón, —autocontradicción que es cínicamente aceptada—»<sup>4</sup>. La base de ese relativismo cínico no es otra que su creencia negativa en la validez de todo acto racional, aunque sea meramente crítico. El final del relativismo cínico no puede ser otro que el «espacio vacío» por él creado, un vacío que Tillich llega a llamar absoluto, y del cual nacen nuevos absolutismos.

*Teoría del valor:* Tillich reconoce que la teoría del valor tiene mucha fuerza en el pensamiento popular. Tiene el mérito de haber establecido la validez de las normas sin refugiarse en teologías heterónomas o en absolutismos metafísicos... Los seguidores de tal postura no han conseguido responder a la gran pregunta base: ¿Qué base tiene la exigencia de que unos tales valores controlen la vida? ¿Por qué tiene la vida que preocuparse de esos valores? ¿Cuál es la relación de obligación con el ser? Al no encontrar respuesta a estas preguntas, algunos filósofos defensores de la teoría del valor se han pasado al problema ontológico.

Tillich reconoce que la filosofía de los valores, la ética de los valores, es el intento más serio para hacer una teoría ética al margen de la ontología. Aparece cuando comienza a decaer la filosofía germánica clásica, el sistema de Hegel, y cuando la interpretación de la naturaleza y del hombre queda en manos del mecanicismo y de la ontología materialista<sup>5</sup>.

En este contexto, empieza a considerarse la ética como un problema de biología, psicología y sociología, transformando cada norma en un hecho y cada idea en una ideología. Dentro del mismo, los filósofos buscaron una salida para dar validez a la existencia, y la encontraron en la *filosofía de los valores*. Se defiende que los valores tienen fuerza por sí mismos, gozan de posición propia. Pero Tillich entiende que se trata de un reduccionismo naturalista-antropológico. La conclusión es que los biólogos, sociólogos y psicólogos terminaron por afirmar que los valores son simplemente valoraciones, dedicándose a explicar solamente su origen, su desarrollo y su desaparición. Habían renunciado a explicar su validez. La filosofía del derecho quedaba desamparada, renegaron a dar solución al fundamento de los valores.

*La solución del Nacional-Socialismo:* En un precioso librito, fruto de

---

Pragmatism does not transcend life in order to judge life. The criteria of spirit are immanent in the life of the spirit».

4. ST I, 87.

5. *Love, power and justice*, 73.

unas conferencias, y que lleva por título *Morality and Beyond* <sup>6</sup>, en su último artículo «*La ética en un mundo que cambia*» vuelve a plantear el mismo problema de la búsqueda del fundamento de la ética, de la filosofía del derecho. Entre las soluciones rechazadas aparece una con este título: «solución del nacional-socialismo». El había vivido de cerca y había analizado en profundidad el esquema de pensamiento que se encerraba en el Nacional-Socialismo <sup>7</sup>. Intuye que la solución ética del Nacional-Socialismo vino preparada por dos corrientes de pensamiento: la filosofía vitalista y el pragmatismo. El vitalismo de Nietzsche afirmaría que la verdad es solamente una mentira útil para ciertas clases de seres. Los valores se producen y son retirados en virtud del proceso dinámico: biológicamente (por los seres vivos más poderosos), sociológicamente (por la nueva élite), políticamente (por la violencia evolutiva de un grupo revolucionario). La normativa jurídico-ética tendría en el cambio su característica principal. «No hay normas independientes por encima de la vida, no hay criterios que sirvan para juzgar al poder, no hay pautas que determinen permanentemente qué es lo justo. La mejor vida es la vida de los fuertes, una vida violenta, la vida de la aristocracia de turno, la vida de la raza conquistadora... El individuo deberá fundir su conciencia en la consciencia del grupo, debe coordinar sus pautas con las pautas del grupo, representadas, por supuesto, en los líderes del grupo» <sup>8</sup>.

Tillich ve en el positivismo anglosajón y en el pragmatismo una actitud cercana a esta corriente filosófica. «Cuando el pragmatismo habla de experiencia está liquidando los criterios de verdad y las normas de lo bueno, tal como lo hace el vitalismo, No hay para él normas superiores al proceso dinámico de la experiencia, es decir, de la vida experimentada» <sup>9</sup>. Por tanto, las preguntas sobre el ordenamiento ético de la sociedad no pueden ser escuchadas dentro del contexto del pensamiento pragmatista. Cuando comenzó a decaer la época victoriana, cuando la sociedad comenzó a sentirse incómoda en ese estado comenzó a decaer esta filosofía pragmatista de la experiencia. El *instinto ético* de que hablaban los viejos grupos pragmatistas era muy distinto del *instinto ético* de los nuevos grupos revolucionarios, que no se contentaban ya con el espíritu burgués de la élite dirigente. Tillich nos dirá que la civilización anglosajona tiene unas defensas muy débiles ante el fascismo.

---

6. *Morality and beyond*. Los tres primeros capítulos fueron presentados como conferencias en las Jacob Ziskind Lectures, de la universidad de Dartmouth. El libro está dedicado a R. Niebuhr con estas palabras: «la tensión entre lo ético que él ha representado, y lo ontológico que he representado yo, ha demostrado ser una importante puerta por donde penetrar en los misterios de la vida» (Introducción, 8).

7. *Ibid.*, 82; 84-85.

8. *Ibid.*, ST III, 29.

9. *Morality and beyond*, 85.

*Alternativa teológica:* Es otro de los intentos para salir al paso de la pregunta sobre el mundo de la ética, de los valores, de la filosofía del derecho. Nos dice que las normas éticas han sido dadas por Dios y que esto fundamenta su validez. Tillich da dos interpretaciones a esta alternativa teológica <sup>10</sup>:

—*La interpretación heterónoma:* afirma que las normas vienen dadas por revelación, al margen de si hay adecuación a la naturaleza humana o no. Pero ¿en virtud de qué tendríamos que admitir unos mandamientos de un ordenador divino? «El tirano es más fuerte que yo y puede destruirme», dirá Tillich.

—*Interpretación teónoma:* evita la destructividad de la interpretación heterónoma, pero justamente por eso se transforma en ontológica.

«De acuerdo con la tendencia predominante de la teología clásica, se afirma que la ley dada por Dios es la naturaleza esencial del hombre, aunque se erige contra el hombre a título de ley.

Si el hombre no estuviera separado de sí mismo, si su naturaleza esencial no estuviera separada de su naturaleza existencial ninguna ley se alzaría contra él. La ley no es extraña al hombre. Es *ley natural*. Representa su verdadera naturaleza, de la que el hombre está separado. Todo mandato ético dotado de validez es una expresión de la relación esencial del hombre consigo mismo, con los demás y con el universo. Sólo por eso es obligatorio cumplirlo y es autodestructivo el negarlo. Sólo esto explica la forma incondicional del Imperativo moral, por muy discutible y condicionado que pueda ser su contenido. La *ética teónoma* incluye la ontología y verifica al mismo tiempo el fundamento ontológico sobre el que descansa la ética» <sup>11</sup>.

Adrede hemos adelantado la respuesta de Tillich. Pero veamos ahora el proceso racional seguido por él. La respuesta ontológica nos lleva a la pregunta por el ser: ¿Cómo podemos llegar a alcanzar la estructura última del hombre (del ser del hombre), la naturaleza esencial del mismo? El Logos del mundo lo conocemos solamente a través de las manifestaciones ambiguas de la vida. Tales manifestaciones, en cuando ambiguas, nos revelan algo, pero nos ocultan también algo. ¿Dónde encontrar el camino recto para las normas de la vida, dónde agarrarnos para que la vida personal y la vida social no queden en manos de los relativistas cínicos o en manos de los positivistas pragmáticos? ¿Dónde encontrar un nuevo fundamento al derecho natural y a la justicia, que aparece como referencia última de todo derecho positivo?

Tillich vuelve al análisis ontológico del ser humano. Análisis ontológico, que no es otra cosa que el buscar las estructuras permanentes del ser humano. No se trata de especulación, sino de experiencia. El hombre, bajo la dimen-

10. *Ibid.*, 87.

11. *Love, power and justice*, 76-77.

sión del espíritu, tiene tres funciones básicas: *auto-integración*, que da lugar a la moralidad; *auto-creación*, que da lugar a la cultura, trascendiendo el centro individual; y *auto-transcendencia*, que da lugar a la religión, en sentido amplio, como preocupación por lo incondicionado, lo profundo, la razón última.

El espíritu humano se manifiesta a través de estas tres funciones <sup>12</sup>.

«La religión como realización última es la substancia que da significado a la cultura, y la cultura es la totalidad de las formas en las cuales se expresa el interés fundamental de la religión. Abreviando: la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión» <sup>13</sup>.

Dentro del esquema ontológico ya visto, la *autointegración* funciona dentro de las polaridades de la individualización y la participación; la *autocreación* bajo las polaridades de la dinámica y la forma; y la *autotranscendencia* bajo las polaridades de la libertad y el destino. La unidad de la vida humana está siempre amenazada por la alienación existencial (angustia, ansiedad, finitud, dolor, muerte, absurdo, no-ser, sin sentido). Esta alienación conduce a la vida humana, con alguna frecuencia, hacia la ruptura. Tal ruptura se hace patente en la desintegración (como opuesta a la autointegración), la destrucción (como opuesta a la autocreación) y la profanización (como opuesta a la autotranscendencia). La conclusión es que la vida humana aparece como ambigua en todo momento. Lo esencial y lo existencial (en el sentido expuesto), viviendo conjuntamente, causan la ambigüedad de la vida bajo la dimensión del espíritu.

La autointegración, en el reino del espíritu, implica centralidad. Todo hombre es un ser centrado, tiene un centro de sí mismo que es la individualización. El acto por el que el hombre actualiza su centralidad es llamado por Tillich acto moral. La moralidad aparece como función constitutiva del espíritu <sup>14</sup>. La experiencia moral nace del encuentro del hombre con la realidad. El acto moral «no es un acto por el que se obedece a una ley divina o humana, sino un acto en el que la misma vida se integra en la dimensión del espíritu. La moralidad es una función del espíritu por la que el Yo centrado se constituye como persona» <sup>15</sup>.

Al llegar a este punto Tillich comienza a hablar del llamado *Imperativo moral*: «el mandato de llegar a ser lo que uno ya es de forma potencial, una persona dentro de una comunidad de personas» <sup>16</sup>.

12. ST III, 30-31.

13. *Theology of culture* (1959), New York 1975, 42.

14. ST III, 30, 38.

15. ST III, 38.

16. *Morality and beyond*, 11; cfr. ST III, 38-41.

## B) VALOR ABSOLUTO: IMPERATIVO MORAL

*Imperativo moral:* exigencia de ser persona dentro de la comunidad de personas. Es el poder de la existencia del hombre que le ha sido dado en la naturaleza, por la naturaleza, y que él actualizaría en el tiempo y en el espacio.

Si la verdadera existencia del hombre es la existencia como persona dentro de la comunidad de personas, el Imperativo moral consistirá en «llegar a ser persona». Cada acto moral será un acto mediante el cual el individuo se afirma a sí mismo como persona. Tillich rechaza la heteronomía legalista, diciendo que no se trata de obedecer una ley externa, divina o humana, sino obedecer la ley de nuestra propia existencia verdadera, de nuestra naturaleza esencial. El acto inmoral será aquello que contradice nuestra autorrealización como personas y que nos arrastra a la desintegración. El control central se debilita cuando el hombre actúa en contra de su propia naturaleza, cuando el Yo se divide y la voluntad queda esclavizada. Entonces, la libertad queda reemplazada por la compulsión; la deliberación y la decisión se convierten en simples fachadas de fuerzas arrolladoras que predeterminan la decisión <sup>17</sup>.

Tillich habla del carácter incondicional del imperativo moral. Se trata de una experiencia. No importa el contenido del mismo, lo que importa es el carácter incondicional del mismo. Se trata de la voz silenciosa de nuestra naturaleza de hombres. Se puede hablar de *Incondicional* solamente si me exijo afirmar mi propia naturaleza esencial. El hombre llega a ese encuentro con su propia realidad, que viene expresado en la experiencia moral, bajo la forma de carácter absoluto del imperativo moral:

«Esto significa que si de nosotros se exige cualquier cosa moralmente, esta exigencia es incondicionada. El hecho de que nuestros contenidos del imperativo moral cambien según nuestra propia situación en el tiempo y en el espacio, no cambia la naturaleza formal del imperativo moral en sí. En el momento en que reconocemos cualquier cosa como deber moral, en cualquier condición, este deber es incondicionado. Si le obedecemos o no es otra cuestión... pero si lo reconocemos como un mandato moral, es incondicionado y nada ha de impedir el cumplirlo» <sup>18</sup>.

17. *Morality and beyond*, 13.

18. *La mia ricerca degli assoluti*, Roma 1968, 67. Es traducción de *My search for absolúts*, New York 1967. Se trata de cuatro conferencias dadas en la universidad de Chicago y que pensaba también presentar en la Harvard's University como Noble Lectures. La muerte se lo impidió. El tema fundamental es «lo absoluto y lo relativo». Tillich es consciente de que su opción de fe quizá no pueda presentarse como paradigma ante el mundo cultural de nuestros días; por eso se esfuerza en demostrar que las exigencias filosóficas deben prevalecer por encima de las apariencias del escepticismo y desesperanza actuales.

Tillich piensa que no es posible hacer derivar esta experiencia del imperativo moral de otra fuente diversa de su misma naturaleza intrínseca. Su carácter de incondicionado no puede hacerle derivar del miedo al castigo o al premio, ni del cálculo utilitarista (como han querido algunas escuelas de filosofía), ni de la autoridad (terrena o celestial). El carácter de incondicionado no nos permite seguir más adelante: se acepta porque está ahí, como experiencia interna de deber moral. Tillich es consciente de las presiones sociológicas y psicológicas que están presentes en cada persona. Es consciente de que los padres exigen, «los dioses amenazan», las masas dominantes presionan (Nietzsche); pero «por fuertes que sean las presiones, ellas mismas están condicionadas, y es posible contradecirlas y liberarse de ellas, por ejemplo, de la imagen paterna o de la conciencia internalizada de las presiones sociales. Pero eso mismo no se puede hacer con el carácter incondicional del imperativo moral... se puede descartar su contenido, pero no se puede descartar el imperativo moral en sí sin autodestruir la propia esencia o la propia relación con lo eterno»<sup>19</sup>.

Profundizando en el origen de este imperativo moral, sigue Tillich diciendo:

«Para comprender esto, es necesario informarse del nacimiento de la conciencia moral en la historia del pasado y hoy, cada día, porque la conciencia moral se desarrolla con cada nuevo ser humano. Su fuente de origen es el encuentro de la persona con otra persona, un encuentro en el que toda persona constituye un límite absoluto para la otra. Toda persona, en cuanto es una persona, exige el no ser usada como medio. Podemos progresar en el campo de lo cognoscible y de lo agible, en todas direcciones, en todas dimensiones... Pero, de improviso, nos encontramos con una persona, un ser que dice, sin hablar, simplemente con su ser de persona: párate, reconóceme como persona. No puedes usarme como medio, como objeto. Y nosotros le decimos la misma cosa a él. Ambos a dos exigimos el ser reconocidos como personas. Mi exigencia es incondicionada como su exigencia»<sup>20</sup>.

Luego el *valor absoluto* deriva de nuestro propio ser. No podemos huir de él, como no podemos huir de la cuestión ontológica. La realidad se nos aparece enfrente. Tillich dice que las aportaciones de los sociólogos, antropólogos y psicólogos sobre las diferencias casi infinitas de los ideales éticos, no constituyen un ataque contra este carácter incondicional del imperativo moral ontológico, que es lo que constituirá después la ontología del derecho.

No podemos huir de la cuestión ontológica, de ese imperativo moral que

19. *Morality and beyond*, 20.

20. *La mia ricerca degli assoluti*, 67-68.

nos sale al paso, se nos enfrenta, nos llama, nos enjuicia, nos provoca, nos limita y nos trasciende. Es simplemente nuestro propio ser esencial presente en nuestra existencia real. Es la *ley* de nuestro propio ser. Si a esa *ley* la queremos llamar *ley natural*, la podemos llamar así.

Tillich llega a esa *ley interior, la profundidad del yo, lo constitutivo de la persona*, con exigencias incondicionales... y eso sería el objeto propio de la filosofía del derecho, o al menos de una parte de la filosofía del derecho, es decir, de aquel aspecto totalizante del derecho que pretende ordenar la vida de la comunidad. La moralidad es la «autoafirmación de nuestro ser esencial». Y en este terreno es donde hay que moverse para intentar salir de los formalismos jurídicos, de los positivismos vacíos, de los relativismos cívicos y de los mecanicismos actuales.

En un bello artículo de 1929 *La idea y el ideal de personalidad*<sup>21</sup> analiza el concepto de personalidad y la relación persona-comunidad. Nos dice que la personalidad «es aquel ser que tiene poder sobre sí mismo», y que la personalidad solamente puede desarrollarse desde la clase de ser que reconocemos como personas en nuestras relaciones sociales. «Persona no es, en este sentido, un concepto legal, sino un concepto moral, que apunta a un ser que estamos obligados a respetar porque posee una dignidad similar a la nuestra y que no nos podemos permitir usarlo como medio para un fin, ya que es fin en sí mismo. Ésta es la base de la personalidad, el ser humano individual, la persona que, sola, entre todos los seres, tiene la potencialidad de autodeterminación y, en consecuencia, de personalidad»<sup>22</sup>.

Íntimamente ligada con la idea de personalidad aparece la idea de *libertad* (tener poder sobre sí mismo). El individuo no puede evadirse de la exigencia de ser libre, de transformarse en personalidad.

«Cualquier intento de evasión no hace más que confirmar esta exigencia, por la desintegración que produce en la persona. La demanda incondicional de ser libre no proviene del exterior, no es una ley extraña a la que está sometido por un dios tiránico, una sociedad despótica o un mecanismo psicológico; es la expresión de su propio ser, del fundamento y del anhelo de su existencia... La personalidad, la facultad de control sobre sí mismo, está originada en la estructura del ser como tal. La profundidad de lo real es la libertad, la potencialidad última del ser es el poder sobre sí mismo, y la personalidad individual es el momento, dentro de la totalidad del ser, en el cual esto se vuelve manifiesto y real. El carácter incondicional de la necesidad de convertirse en individuo es la expresión ética de la estructura ontológica del ser mismo»<sup>23</sup>.

21. Artículo recogido en *The protestant era*, 115-135.

22. *The protestant era*, 115.

23. *Ibid.*, 118; ST III, 28: «Such freedom is possible only because there are norms to which

El encuentro con la personalidad del otro es el origen de la autorrealización del Yo. La personalidad del otro no permite sojuzgamientos, al estilo de los seres subpersonales. «La resistencia permanente de toda personalidad contra cualquier intento de convertirla en un objeto y de apropiarse de ella para despojarla de su autodeterminación, es el fundamento básico para el surgimiento de una personalidad como tal. Sin esa resistencia del Tú con respecto al Yo, sin la exigencia incondicional a toda persona de que se la reconozca como tal en la teoría y en la práctica, no sería posible una vida personal. Una persona es consciente de su propio carácter personal sólo cuando se enfrenta con otra. Sólo en la comunión del Yo con el Tú puede aparecer la personalidad»<sup>24</sup>.

He aquí, pues, el primer fundamento básico de toda ética, de toda reflexión axiológica, de toda filosofía del derecho. Si el derecho es creación histórica en orden a ordenar la vida comunitaria, la primera exigencia que debe mantener es el respeto a la persona como persona. De no intentar esto, se autodestruirá él solo. Ni los grandes dictadores han conseguido el asimilar plenamente el contenido personal de las gentes. Nadie puede privar a una persona de su exigencia de ser persona y de ser tratada como tal. La experiencia del *otro* como límite, aparece como imperativo moral<sup>25</sup>.

### C) LOS CONTENIDOS: AXIOLOGÍA ÉTICO-JURÍDICA

Una vez solucionado el grave problema de la fundamentación última del valor, es decir, una vez que Tillich ha dado como respuesta que la finalidad última, el objetivo último, es ser persona en medio de una comunidad de personas; pasa a preguntarse por el contenido, por lo que hay que hacer, por las normas o el contenido ético que la experiencia del imperativo incondicionado lleva consigo. Lo primero que afirma Tillich es que, aunque la exigencia del acto moral es incondicional, el contenido es siempre relativo. Recordemos que, según nuestro autor, lo incondicional, lo absoluto, está en la decisión

---

the spirit subjects itself just in order to be free within the limits of its biological and psychological destiny. Freedom and subjection to valid norms are one and the same thing. Therefore the question arises: What is the source of these norms».

24. *The protestant era*, 125.

25. Cfr. ST III, 40: «Personal life emerges in the encounter of person with person and in no other way. If one can imagine a living being with the psychosomatic structure of man, completely outside any human community, such a being could not actualize its potential spirit... Therefore, the self-integration of the person as a person occurs in a community, within which the continuous mutual encounter of centered self with centered self is possible and actual» (*Ibid.*, 40-41).

moral propiamente tal, y no en el contenido de la misma decisión moral. Ir contra ese imperativo, nos llevaría a la destrucción. Es verdad que existen conflictos. Es verdad que «toda decisión moral» es un riesgo, ya que jamás se nos garantiza que nuestra decisión sea siempre acertada. Toda ley moral está condicionada por la historia. Surgen conflictos entre tradición y revolución, entre nomismo y libertad, entre autoridad y autonomía. Y todo ello hace que sea imposible una seguridad total siguiendo eso que se llama «la voz de la conciencia». «Es un riesgo seguir la propia conciencia, pero aún se corre un riesgo mayor al contradecirla»<sup>26</sup>.

El riesgo aparece como elemento básico, como inherente a la situación humana misma. El hombre, si quiere realizar su propia personalidad, su propio ser esencial, tiene que traspasar el estado de inocencia, debe asumir la tragedia de la misma ambigüedad, debe superar su afán de seguridades heterónomas. «La verdadera moralidad, dirá Tillich, es una moralidad del riesgo, es una moralidad fundada sobre el coraje de ser, sobre la afirmación dinámica del hombre en cuanto hombre»<sup>27</sup>.

a) *La llamada «Ley natural»*. - Tillich no hace cuestión de nombres ni entra en las discusiones clásicas de los iusnaturalismos o historicismos. Él es ante todo un filósofo que reflexiona y busca el fundamento último del Derecho.

En una conferencia pronunciada en la asamblea de la «*Research Society for Creative Altruism*» con el título *¿Es posible una ciencia de los valores?*<sup>28</sup>, hace referencia a la teoría de los valores, nacida al compás del hundimiento de la metafísica y con la mejor intención de salvar en lo posible la persona humana. De hecho, Tillich siempre mostró cierto respeto y veneración por Scheler y Hartmann, continuadores de esta filosofía. Pero Tillich ve que no se puede huir del problema ontológico: la necesidad de «revelar las raíces de un valor en la estructura misma del ser»<sup>29</sup>. Los valores tienen que derivarse de las estructuras esenciales del ser, que —aunque desfiguradas— aparecen dentro de la existencia. Por eso afirma tajantemente:

«El valor es el ser esencial del hombre, ser que se opone a él como exigencia. Los imperativos morales no son ni órdenes arbitrarias de un tirano transcendente ni están determinados por consideraciones de utilidad o convenciones de grupos,

26. ST III, 48; cfr. *Morality and beyond*, 26-8; también en *The protestant era*, 150, 154.

27. *Moralisms and morality: theonomous ethics*, en *Theology of culture* (1959), New York 1975, 141; cfr. ST III, 47.

28. Conferencia pronunciada en Cambridge/Mass, el día cuatro de octubre de 1957. Se recoge en la edición alemana en *Auf der Grenze*, y está incluida en la edición castellana *En la frontera*, Madrid 1971, 193-200. Citamos por esta última.

29. *En la frontera*, 196.

sino por lo que el hombre es esencialmente. La *ley moral* es la *naturaleza esencial del hombre*, que se manifiesta como *autoridad* que exige. Si el hombre estuviera unido consigo mismo y con su ser esencial, no habría exigencia; pero está alienado de sí mismo, y los valores que él siente se manifiestan como *leyes*, naturales o positivas, exigiendo, amenazando, prometiendo. A pesar de todo, el que confiere autoridad a la ley no es un poder extraño heterónomo, sino el *propio ser esencial del hombre*. Y como éste es la fuente última de la ley, la ley tiene, a pesar de sus contenidos cambiantes, una validez absoluta»<sup>30</sup>.

Gran parte de las críticas que se hacen al iusnaturalismo son críticas dirigidas a la visión marcadamente heterónoma del mismo, visión encarnada en la teología clásica del Medievo, sustentada por las autoridades de la Iglesia. Pero el concepto de derecho natural, no tiene por qué reducirse a esa concepción. Encontramos un texto en nuestro autor que clarifica la postura, a la vez que le da pie para seguir manteniendo la expresión de derecho natural:

«El concepto estoico del «derecho natural» parece estar en contraposición con la doctrina de la relatividad de los contenidos morales. Pero sólo en la interpretación romano-católica del derecho natural hay conflicto entre la relatividad del derecho natural ético y la exigencia de los sistemas morales. *El derecho natural* es, según la doctrina clásica, la ley contenida en la naturaleza esencial del hombre... El catolicismo cree que el derecho natural tiene un contenido definido con exactitud, invariable y confirmado por la autoridad eclesiástica. El protestantismo, por otro lado, al menos hoy, hace depender el contenido del derecho natural, en gran parte, de tradiciones y convenciones éticas; sin embargo, esto sucede sin una teoría que le sirva de base. Por eso existe para el protestantismo la posibilidad de una doctrina dinámica del derecho natural. Puede protestar contra todo contenido moral que reclame un carácter absoluto»<sup>31</sup>.

Tillich no se cansa de repetir que la *ley* es ante todo la ley manifestada como derecho natural. Y este derecho natural constituye el fondo de todas las leyes positivas en el Estado y en los grupos. Constituye también el fondo de los sistemas morales concretos<sup>32</sup>.

¿Tiene algún contenido esta ley, este derecho natural, esta naturaleza esencial del hombre que aparece como ley que me enfrenta conmigo mismo? Responder que la exigencia fundamental de esa ley, de ese derecho natural, es «llegar a ser lo que esencialmente somos, personas», parece excesivamente formalista, y no encierra orientación alguna concreta<sup>33</sup>.

30. *Ibid.*, 199-200; cfr. ST I, 185-6; ST III, 46, 83, 271.

31. *En la frontera*, 151; *Morality and beyond*, 29-30.

32. *Morality and beyond*, 12, 17, 28, 42.

33. *Ibid.*, 25.

Planteadas la pregunta de otro modo sonaría así: ¿Qué exigencias tiene esta naturaleza esencial del hombre, esa exigencia de ser personas en medio de una comunidad de personas?

Los problemas que plantea este interrogante parece sobrepasarnos. Pero Tillich intenta, al menos, ofrecer unos principios que marquen la ruta dentro del campo de la relatividad de los contenidos de la decisión moral. La misma palabra «decisión» implica cortar, talar, y nos lleva a preguntarnos si podemos enunciar algunos valores concretos (basados en la estructura ontológica del hombre) que nos ayuden.

Se trataría de principios que, por una parte, deben ser absolutos y por otra relativos. Si no fuesen absolutos, no impedirían que cayéramos en el caos del relativismo; y si no fuesen relativos, no podrían entrar en nuestra situación concreta.

Podríamos comenzar por el *absoluto* del que hemos hablado antes: *Imperativo incondicional de reconocer a toda persona como persona*. El aspecto negativo de este principio es el de no tratar a una persona como una cosa.

Parece sencillo y vulgar, pero este enunciado es *el alma de toda justicia*, nos dirá Tillich <sup>34</sup>.

Tillich es consciente de la fuerza sociológica que tiene la postura relativista, ya que los hechos respaldan la teoría relativista en gran parte: la diferencia de contenido de las diversas éticas (occidental, burguesa, oriental, primitiva, contemporánea). Los antropólogos han comparado los principios éticos de las diversas culturas sobre el robo, la mentira, el homicidio, lo sexual, etc., y han llegado a la conclusión de que no es posible encontrar un terreno común ante la diversidad de soluciones éticas encontradas en las diferentes culturas de los pueblos.

A pesar de todo, Tillich piensa que no hay por qué rechazar la teoría de la ley natural, si entendemos la ley, el derecho natural, como la ley de la naturaleza esencial del hombre:

«La naturaleza esencial del hombre no puede perderse mientras el hombre siga siendo hombre. Podrá distorsionarse en el proceso de la actualización, pero no puede desaparecer. La afirmación misma de que el hombre está alienado con respecto a la naturaleza creada, supone la existencia de un abismo entre lo que es esencialmente y lo que es existencialmente. Aun la conciencia débil o mal formada es conciencia, es decir, luz silenciosa de la naturaleza propia del hombre que juzga a su ser adulta» <sup>35</sup>.

34. *La mia ricerca degli assoluti*, 73.

35. *Morality and beyond*, 28; cfr. *La mia ricerca*, 67.

Tillich es consciente de que la situación social, histórica, condiciona en gran parte los mandamientos morales y los sistemas morales; pero a la vez es consciente de que «en todas las variedades de culturas y religiones, y por lo tanto de sistemas éticos, aparecen normas morales. Tales normas, exigencias morales, están enraizadas en la naturaleza esencial del hombre y, últimamente, en la estructura del ser en sí».

Su elaboración atañe, como tarea, a una teoría desarrollada de la ley natural. Y tal teoría es la base «no sólo de los sistemas más éticos, sino también de todos los sistemas legales en el sentido de la jurisprudencia»<sup>36</sup>.

Tillich intenta llegar a formular «una estructura que sintetice tanto lo absoluto como lo relativo, lo estático como lo dinámico, los elementos religiosos como los elementos seculares del pensamiento ético y de la experiencia moral»<sup>37</sup>.

Y sigue la reflexión en torno a este primer principio-exigencia de la ley que es nuestra propia naturaleza esencial: «ser persona dentro de una comunidad de personas». Hace alusión a Martin Buber, en su análisis del encuentro del Yo con el Tú... siendo el Tú el límite de mi Yo. «Existe un límite aquí y ahora, es el encuentro entre el Yo y el Tú. El límite es la otra persona».

Pero ¿dónde nos encontramos con otra persona? La respuesta es: en todo ser humano, definiendo a los seres humanos como aquellos seres vivientes que potencialmente son personas, según las posibilidades de su estructura psicofísica.

Es consciente Tillich que la historia nos presenta casos en que algunos grupos humanos: mujeres, niños, esclavos y razas enteras, han sido consideradas como objetos (como cosas), no siendo su humanidad reconocida. Y la conclusión es de un realismo terrible: «Esta incertidumbre con respecto a seres con quienes es posible tener un encuentro en el nivel de personas muestra que tratar de escapar a las relatividades de la historia en el reino moral, formalizando el primer principio, es una tentativa condenada al fracaso»<sup>38</sup>.

¿Nos podemos contentar con esto, con este absoluto ontológico no condicionado, y con este semi-relativismo histórico? Tillich concluye diciendo: «Hay indicios de que la naturaleza humana esencial eleva su voz y se hace oír aun en medio de todas estas incertidumbres. El cristianismo, aunque no liberó a los esclavos, les otorgó el reconocimiento de su carácter personal, al considerarlos como iguales en su relación con Dios. Los estoicos, que lograron aún más que los cristianos en lo que respecta a la emancipación política, lo hicie-

---

36. *Morality and beyond*, 29.

37. *Ibid.*, 30.

38. *Ibid.*, 32.

ron en el nombre de un *logos* universal, en el que participa todo ser humano. Ambos movimientos, y legisladores aun anteriores que limitaron el maltrato indiscriminado de los esclavos, deben haber comprendido que quienes transforman a un ser humano (en sentido psicofísico) en un mero objeto, sufren ellos mismos la distorsión de su propia persona»<sup>39</sup>. Cuando el hombre trata a la mujer como objeto, cuando el padre usa del hijo como si fuera una cosa, o cuando el tirano intenta convertir al súbdito en herramienta... en todos estos casos, los que abusan se despersonalizan. ¿Por qué? Porque esos valores de personalidad, justicia, igualdad, libertad, expresan la naturaleza esencial del hombre. Los valores aparecen a la vez como *exigencias* y como *estructuras ontológicas* que expresan la ley de nuestro ser. Ley cuya forma es siempre incondicionada, pero cuyos contenidos están siempre condicionados por las situaciones históricas y sociológicas. Lo que pasa es que se necesita un «*esclarecimiento popular*» para que estas relaciones de hombres entre hombres se vayan agrandando y abarquen cada día más a aquellos que son potencial o verdaderamente personas. El círculo, en principio, incluye a todos los seres humanos, aunque en realidad nunca es así, como vemos en los actuales conflictos raciales en los países de occidente. Vemos, pues, que Tillich, en un esfuerzo digno de todo elogio, ha pretendido fundamentar la personalidad humana, y todo lo que ello comporta, en la misma estructura del hombre. De ese modo, supera las éticas teológicas supranaturalistas que ven a Dios como un legislador que impone leyes, o bien las éticas meramente relativistas que se sienten incapaces de afirmar ningún valor absoluto. Tillich ha llegado donde quería: al problema del ser, a la realidad misma del hombre. Y en esto tiene razón. Y encuentra argumentos serios para afirmar una moral teónoma, y para ofrecer buenas perspectivas de fundamentación a una ética filosófica y a una filosofía del derecho. Los derechos no serán ya frutos históricos, sin más, sino que serán descubrimientos, «*esclarecimiento*» que dice él, de la conciencia moral de los hombres en momentos determinados de la historia.

Es más, Tillich al afirmar que la meta del hombre, de la moral, es llegar a ser persona dentro de una comunidad de personas, se opone igualmente a todas aquellas éticas reduccionistas (tipo utilitaristas, epicúreas, hedonistas) y a aquellas éticas que necesitan el amparo de un ser supremo legislador externo que mande, obligue, castigue o premie. Supera el sobrenaturalismo de Barth y el liberalismo de sus viejos maestros liberales.

«La doctrina de la ley moral natural constituye una crítica positiva y constructiva de las teorías relativistas... Todo hombre habría recibido potencialmente esta

---

39. *Ibid.*, 27.

conciencia de normas morales universalmente válidas, aun cuando la posea distorsionada por la cultura, la educación y su alienación existencial de su auténtico ser... En nuestro contexto, la ley natural es la ley de la razón moral o, como la denomina Kant, la razón práctica»<sup>40</sup>.

Podría dar la impresión de que Tillich está poniendo en clave filosófica su pensamiento teológico de cristiano protestante. Él mismo se da cuenta de ello, y trata de aclarar de vez en cuando que su postura no viene deducida de su fe, sino que intenta ofrecer al mundo culto de su tiempo la posibilidad de conjugar cultura y religión, filosofía y teología. El diálogo entre ambas disciplinas debe enriquecer al mundo. Bajo el título de *ética teónoma* se podría designar, según Tillich, tanto la ética filosófica autónoma que expresa el carácter incondicional del imperativo moral como una ética teológica que renuncie a todo método autoritario y que intente afirmar de manera meramente racional la substancia religiosa de la ética<sup>41</sup>.

Cuando Tillich habla de la aportación original del evangelio y de la fe cristiana, usa la expresión de *moralidad transmoral*, algo que sobrepasa la mera moralidad filosófica, mediante la penetración de todos los valores por el *ágape* cristiano. Tillich sobrepasa las oposiciones de Kierkegaard y de Barth, propias de la teología dialéctica de su tiempo, tratando de salvar el abismo creado entre los dos órdenes de vida y de pensamiento.

b) *El ideal de justicia*.- Se ha hecho famosa la frase de Kelsen de que la justicia es «un ideal irracional». Al margen de una posible explicación terminológica sobre el concepto de «racional», la frase en sí tiene mal sabor. Parece ilógico que «algo» en lo que el hombre ha encerrado lo mejor de sus aspiraciones pueda calificarse de «irracional». Tillich afronta de lleno el problema, sacando las conclusiones racionales que él cree oportunas de su tesis primera sobre la estructura ontológica del hombre: ser persona en medio de una comunidad de personas. Dice con claridad:

«La discusión anterior nos ha llevado a las raíces más profundas de lo que comúnmente denominamos *justicia*. Todas las implicaciones de la idea de justicia, especialmente las diversas formas de igualdad y libertad, son aplicaciones del imperativo de reconocer a toda persona en potencia como persona»<sup>42</sup>.

40. *Ibid.*

41. Cfr. J. P. GABUS, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris 1969, 173. La obra de Gabus es un magnífico comentario al libro de Tillich *Theology of culture*. Resultan de especial interés tanto la introducción como las primeras páginas en las que analiza y aclara los conceptos fundamentales usados por Tillich: incondicionado, realidad última, poder de ser, abismo de ser, religión, preocupación última...

42. *Morality and beyond*, 29.

Pero Tillich se da cuenta de que la palabra «justicia» está expuesta a equívocos en su formulación. E insiste continuamente que la «justicia» no es una categoría social al margen de las reflexiones ontológicas sino una categoría sin la cual no hay ontología posible»<sup>43</sup>. Acude a la *Dike*, la diosa de la justicia que introduce a Parménides en la verdad sobre el ser. Acude a Platón, según el cual la justicia es la función unitiva en el hombre individual y en el grupo social, siendo la forma que lo abarca todo, haciendo depender de ella el poder de ser tanto del individuo como del grupo<sup>44</sup>. Por el contrario, Aristóteles acentúa la justicia retributiva que da a cada uno aquello que merece, y los estoicos acentúan la idea de igualdad exigiendo la emancipación de las mujeres, de los esclavos y de los extranjeros.

Tillich intenta conjugar la misma justicia con la estructura ontológica del ser, y dice:

«Siempre que se ha prescindido del fundamento ontológico de la justicia y se ha adoptado una interpretación positivista del derecho, ha desaparecido todo criterio para prevenir la tiranía arbitraria o el relativismo utilitarista. Éste fue el punto decisivo que enfrentó a Sócrates y a los sofistas, y la misma lucha se prosigue hoy en la defensa de los derechos humanos contra el cinismo y la dictadura. La victoria de estos derechos sólo la lograremos estableciendo un nuevo fundamento al derecho natural y a la justicia»<sup>45</sup>.

Este nuevo fundamento no es otro que la racionalidad humana, la estructura ontológica del ser del hombre. La justicia debe ser capaz de dar forma a los encuentros del ser con el ser, del hombre con el hombre, para que el poder de ser encerrado en el hombre se potencie y se realice, en vez de coartarse y autodestruirse. Tillich habla de una *justicia en el encuentro*. Pero esa justicia en el encuentro plantea el problema de la imposibilidad de predecir cómo será la relación del hombre con el hombre (relación de poder, de autoafirmación), ya que una relación de poder puede ser mala o injusta, pudiendo destruir una vida. Y aunque el riesgo y la osadía aparecen como inevitables en cada decisión o comportamiento humano, sin embargo, se pueden enunciar una serie de principios de justicia que «expresan la forma del ser en su carácter universal e invariable»<sup>46</sup>.

Antes de analizar estos principios universales de justicia, conviene hacer una observación básica sobre algo que a Tillich le preocupa constantemente. Repite que este ideal nace del encuentro del Yo con el Tú que aparece como lí-

43. *Love, power and justice*, 55.

44. Cfr. *La mia ricerca degli assoluti*, 75-76; ST III, 87; y *Love, power and justice*, 79.

45. *Love, power and justice*, 55-56.

46. *Ibid.*, 57.

mite insalvable y me fuerza al imperativo moral incondicionado. Tal encuentro o tal reconocimiento de alguien como persona «es una acción exterior que puede hacerse con toda frialdad legal y aun con indiferencia... En el encuentro de una persona con otra, dentro de una comunidad de personas, la palabra *Comunidad* explicita el compromiso subyacente, porque implica mutua participación, y al decir participación estamos diciendo «unión». El deseo de unión de lo separado (que es en último término re-unión) es amor. Todas las comuniones son encarnaciones del amor, del impulso a participar en el otro. El amor ha sido incorporado a la justicia cuando el reconocimiento de la otra persona como persona no es distante y frío sino comprometido. De esta manera el amor se convierte en el principio moral último, que incluye a la justicia y al mismo tiempo la trasciende»<sup>47</sup>.

En este librito *Amor, poder y justicia*, que lleva por subtítulo «*Análisis ontológico y aplicaciones éticas*», Tillich hace ver cómo el amor incorpora en sí la justicia, siendo enaltecida ésta última, y convirtiéndose en lo que él llama «*justicia creadora*», evitando así el elemento de sentimentalización de la palabra amor. Y lamenta que con frecuencia se haya equiparado el amor con «obras de caridad», en vez de ser el elemento fuerte que provoca a la lucha contra la injusticia social. Si *Nietzsche* lanzó sus embestidas contra ese «amor» fue porque se había llegado a una triste confusión de amor con emoción sensible, llegando a aconsejar Tillich el evitar el uso de la palabra «amor» «amor» cuando se quiere decir «*ágape*», invitando a introducir en los idiomas modernos la vieja palabra griega (*ágape*).

Y hablando de las relaciones ontológicas en «justicia» y «amor», propone tres funciones propias de la llamada por él «justicia creadora»: escuchar, dar y perdonar. Solamente podremos saber lo que es justo para una persona si esa persona es escuchada. No es posible relación humana profunda sin una capacidad de escucha mutua. Las personas quieren que comprendamos sus derechos intrínsecos, la justicia de su ser, quieren que les hagamos justicia. Una segunda función es la de dar, ya que todo ser humano tiene un derecho a pedirnos algo, a pedirnos que, incluso en las relaciones más impersonales, lo reconozcamos como personas. Este mínimo de donación conduce a un máximo «que exige el posible sacrificio propio si la ocasión lo exige»<sup>48</sup>. La tercera función de la justicia creadora sería la de perdonar. Tillich es consciente de que todos aquellos que han propuesto esta exigencia han sido tratados de promover la injusticia y la amoralidad. Pero él está convencido que solamente el per-

---

47. *Morality and beyond*, 33.

48. *Love, power and justice*, 85.

dón es capaz de ofrecer al hombre la posibilidad de ser de nuevo readmitido en la vida que le pertenece. Se trata de un derecho a ser aceptado, aun reconociendo la violación de la justicia por parte del injusto. Se trata de llevar a lo más profundo de las relaciones interpersonales el principio ontológico de «tratar a las personas como personas dentro de una comunidad personal». Ante la relatividad de los posibles contenidos éticos, solamente esta postura de amor es capaz de dar una respuesta. Tillich lo explica:

«El amor es al mismo tiempo absoluto y relativo, por su misma naturaleza. Principio inmutable, sin embargo siempre cambia en sus aplicaciones concretas. Presta oídos a las situaciones particulares. La justicia abstracta no puede hacerlo; pero la justicia incorporada en el amor, convertida de ese modo en justicia creativa, o ágape, sí puede hacerlo. El ágape actúa en relación con las exigencias concretas de cada situación: sus condiciones, sus posibles consecuencias, el status interior de las personas, sus motivaciones ocultas, los complejos que los limitan y sus deseos y ansiedades inconscientes»<sup>49</sup>.

c) *Principio de la adecuación.*- Las relaciones interpersonales deben estar guiadas por este principio dimanante de la verdadera justicia creadora. Si la justicia es estructura ontológica del hombre como persona en su encuentro interpersonal, la educación exige que se la tenga en cuenta como adjetivo necesario de esa justicia. Sin una justicia adecuada a las circunstancias no hay tal justicia, ya que fácilmente se destruye al otro en un intento falsamente «justo». Pone el ejemplo de las leyes de la familia: si aplicamos las leyes familiares antiguas a las situaciones presentes, corremos el riesgo de destruir la familia. Cuando se mantienen las formas antiguas (leyes de cualquier tipo que sean) en contra de la situación actual, se paga el precio de la injusticia. «Y la injusticia por inadecuación de la forma a lo real (lo actual) socava finalmente esa misma seguridad que se pretendía mantener con las formas (leyes) antiguas»<sup>50</sup>.

d) *Principio de igualdad.*- Dentro de las relaciones interpersonales, en donde la justicia aparece como el ideal a conseguir, el principio de igualdad se hace igualmente necesario. El principio de igualdad está presente en toda ley, en la medida en que la ley misma es igual para todos los iguales. Pero ¿quiénes son iguales? ¿Cómo hay que entender la igualdad en las relaciones interpersonales, dimanantes de la estructura ontológica humana que fundamenta todo derecho y toda ética? La historia nos ofrece un sinfín de representaciones de la igualdad. Tillich recuerda a Platón, en su República (cuyo lema fundamental es la justicia), pero a la vez mantiene fuera de la igualdad a un importante nú-

49. *Morality and beyond*, 37.

50. *Love, power and justice*, 58.

cleo de seres humanos, los esclavos. Allí solamente hay igualdad entre determinados sectores y grupos sociales, a la vez que hay desigualdad entre libres y esclavos. La justicia, de la cual dimana la igualdad, se distorsiona cuando se concretiza en normas concretas en virtud de los límites del orgullo nacional o de la discriminación racial. El estoicismo consigue una igualdad abstracta; que ayudó a la formulación cristiana de una justicia esencial ante Dios, concretizando más el objeto de esa igualdad en el prójimo, fuera quien fuera, por encima de diferencias étnicas o políticas. Pero más tarde, ese principio original de igualdad adopta formas de jerarquismo dentro del mundo feudal, apoyado por la Iglesia. Quedaba restringido el principio de igualdad solamente a los que eran iguales en el mismo grado sociológico <sup>51</sup>. El liberalismo burgués interpreta la igualdad en términos de «igualdad ante la ley» y en «demanda de iguales situaciones económicas». Pero con el tiempo, ese ideal se convirtió en ideología utilizada para ocultar la oportunidad exclusiva de unos pocos, llegando a convertirse el ideal de la igualdad en una contradicción con la justicia. Tillich sigue analizando formas de igualdad y habla de «la igualdad en el sentido de seguridad» para todos aun con el sacrificio de la igualdad política. Dice que no habría que condenar en principio esas formas colectivistas de igualdad, ya que en principio ofrecen más posibilidades de realizar la justicia que las formas liberales y feudales.

Al igual que en el ayer, también en nuestros días el principio de igualdad se puede entender de diversas formas: a) democráticamente, reconociendo la racionalidad de todos aquellos que merecen el nombre de «hombres». Pero tal igualdad necesita una actualización, nos encontramos con diferencias notables debidas a las situaciones, individuos, capacidad creadora, etc... Se trataría, dice Tillich, de diferencias funcionales y no ontológicas, siendo imposible una «estructura igualitaria en ninguna sociedad» <sup>52</sup>; b) dado que la igualdad, en cuanto principio de justicia, depende del poder de ser de cada hombre, podría entenderse una igualdad conforme al peldaño de desarrollo de ese poder de ser; c) una tercera forma de considerar la igualdad sería el contemplar al individuo en su unicidad y particularidad, exigiendo una justicia que se adapte a su poder de ser, aun manteniendo la dignidad esencial personal propia. Tillich termina diciendo que se trataría siempre de una igualdad cualificada, no de una igualdad igualitaria.

e) *Principio de personalidad.*- Como aclaración al principio de la igualdad en las relaciones interpersonales, Tillich ve que lo necesario es considerar

---

51. *Ibid.*, 58-59.

52. *Ibid.*, 59.

al hombre como una persona que delibera, decide y se responsabiliza. De ahí que se quebrante el principio de justicia siempre que se trata a los hombres como si fueran cosas. El principio de personalidad, que implica el reconocimiento de la personalidad individual de cada uno, exige una igualdad en la ley y la abolición de todo privilegio «sagrado». La persona, como personalidad, debe ser siempre la meta. En este contexto, aunque después volveremos a ello en el capítulo siguiente, Tillich lanza una seria condena contra los grupos económicos dominantes que fuerzan a los individuos a arriesgar su existencia personal en aras de la supervivencia económica en la competencia universal, siguiendo las leyes de mercado y el control monopolista del mismo <sup>53</sup>. Cuando esto sucede aparece una enorme pobreza intelectual y espiritual en los líderes económicos, y aparece una pérdida completa de capacidad de autodeterminación en quienes son objetos de esa dominación <sup>54</sup>.

El ideal de justicia, en sus principios de igualdad y de personalidad, es quebrantado cuando el trabajo es mera mercancía que puede comprarse a voluntad y con cualquier objetivo, ya que el trabajo deja de ser un «elemento significativo de la vida» <sup>55</sup>.

En ese artículo de 1929 *La idea y el ideal de personalidad*, se pregunta Tillich sobre el contenido de la estructura de la personalidad humanista. Y la respuesta la reduce a estas palabras: «el mundo como universo de formas significantes, ya que la personalidad que se determina a sí misma enfrenta al mundo en sus infinitas posibilidades de interrelación creadora». Se trata de realizar, hasta donde sea posible, las potencialidades del ser del hombre, su poder de ser: éste es el ideal de personalidad. La justicia aquí tiene mucho que decir, en cuanto que se ve forzada a denunciar la limitación a que se ven sometidas las masas populares, se ve forzada a denunciar la mediocridad de visión que se les impone, la superficialidad y deformación de los individuos, la dominación de una maquinaria económica universal sobre las masas.

La vida entera de Tillich fue una lucha constante contra la cosificación y la objetivación del hombre por el hombre.

f) *Principio de solidaridad. Comunidad.*- La justicia, en cuanto justicia creadora unida y reinterpretada con el *ágape*, exige no sólo el reconocimiento del otro en cuanto otro, sino también un esfuerzo por la re-unificación de lo que está separado. Aquí tendría lugar el tema de la ética social y política, pero ello connota ciertas diferencias especiales que señalaremos en el capítulo si-

---

53. Cfr. *The protestant era*, 127.

54. *Ibid.*

55. ST III, 262.

guiente. Y aunque Tillich no ha tocado directamente los temas centrales de la ética social, baste indicar unas citas para darnos cuenta de las conclusiones a que llega <sup>56</sup>.

Termina su enunciado de posibles contenidos del llamado Derecho Natural haciendo las siguientes puntuaciones en torno a la idea de justicia. Dice que el ideal de justicia, en cuanto estructura ontológica del ser humano, da pie a una serie de consideraciones:

«Si juzgamos un encuentro y su resultado según unas proporciones previas de poder, seremos necesariamente injustos, incluso si legalmente somos justos. La experiencia cotidiana nos procura muchos ejemplos de situaciones así: todas las transgresiones de la ley positiva en nombre de una ley superior que aún no ha sido formulada y que, por ende, carece de validez legal; las luchas por el poder que se enfrentan a reglas indeterminadas o anticuadas y cuyo resultado es el acrecentamiento del poder del ser, tanto en el vencedor como en el vencido; todos aquellos casos en que la justicia exige la dimisión de la justicia, sin lo cual no podría perdurar ninguna relación humana ni grupo alguno humano. En rigor deberíamos hablar de la dimisión de la justicia proporcional en pro de la justicia creadora» <sup>57</sup>.

Y ¿cuál es el principio último de la justicia creadora? ¿Cuál es el último y fundamental derecho intrínseco, estructural, ontológico a la justicia que posee un ser? La respuesta es clara. *La propia plenitud* alcanzada en la unidad de la plenitud universal. Éste es el ideal de justicia, que dimana del fundamento último en que se basan todos los valores, fundamento ontológico que garantiza, fundamenta y respalda todo derecho positivo, toda ley positiva, toda normativa jurídica.

Tillich ha llegado al final de su proceso, que partía preguntándose por el fundamento último de todo derecho y de toda normativa. Si el Derecho Positivo se puede justificar, si no queremos renunciar a una antropología racional, si pretendemos superar las veleidades de los relativismos y de los pragmatismos, habrá que girar en la dirección ontológica.

Aludiendo en otro contexto a la posible desobediencia a las leyes, Tillich ve con claridad cómo este ideal de Justicia, estructura óntica del ser humano, da pie a ello, diciendo:

«Si se reconoce la inadecuación de las leyes para una situación presente, se puede

56. Cfr. *The world situation* (1946), Filadelfia 1965, especialmente el apartado cuarto, en donde aborda la situación económica, política e internacional de su tiempo; también *The kingdom of God and history*, New York 1938; *Christentum und soziale Gestaltung*, Stuttgart 1962; *Das Problem der Macht* (1931) GW II, 193-208; así como otros trabajos relacionados con el socialismo religioso recogidos en *Für und wieder den Sozialismus*, Stuttgart 1969.

57. *Love, power and justice*, 64-65.

uno sentir justificado en la desobediencia a las leyes... El que así actúa, el que en un momento dado desafía a los mandamientos morales de la sabiduría histórica, en virtud de las exigencias del *ágape*, que es amor-justicia, no solamente actúa para sí, sino que presta una ayuda en el proceso creador de una nueva *ética*. Hay que tomar decisiones, y una decisión moral implica siempre un riesgo moral... La mezcla de lo absoluto y de lo relativo en las decisiones morales (ante las leyes positivas) es aquello que constituye su peligro y su grandeza. Esta mezcla da al hombre la dignidad y la tragedia, la alegría de la creación y el dolor de la derrota. Por eso el hombre no debería tentar de refugiarse en una veleidad sin normas, ni en una seguridad sin libertad»<sup>58</sup>.

#### IV DERECHO Y ESTADO

##### A) ÉTICA SOCIAL Y POLÍTICA DE TILlich

Tillich fue un filósofo de la cultura, un pensador, y no un economista o sociólogo. Sin embargo, a través de diversos escritos, así como dentro de su visión general de la existencia, nos dejó algunos rasgos de su pensamiento en torno a puntos concretos. Vienen a ser deducciones lógicas de sus posturas de pensamiento, a la vez que son también conclusiones prácticas de sus mismas vivencias personales, de su sensibilidad humana y religiosa<sup>1</sup>.

Donde mejor encontramos sus pensamientos sociales y políticos es en los escritos referentes, directa o indirectamente, con el socialismo religioso. En ellos trata de deducir normas abstractas de justicia social. Ante todo hay que decir que la ética social tiene como objetivo fundamental el determinar normas de justicia aplicables a la situación presente del momento. Ello nos lleva a pensar que hace falta tener bien claro el contenido último de la exigencia de la justicia y también el conocimiento claro de la situación del momento. Según el pensamiento de Tillich, no podía ser de otro modo; tales normas, por muy abstractas que sean, deben estar enraizadas en la naturaleza esencial de las cosas, en la naturaleza esencial del hombre. Ya conocemos su tesis: lo que un ser es esencial o potencialmente, exige lo que debe ser en la realidad. La esencia,

---

58. *La mia ricerca degli assoluti*, 79.

1. Cfr. nota 56 del capítulo anterior. A la bibliografía allí reseñada, podemos añadir: *Die sozialistische Entscheidung* (1933); *Kairos* (1926); *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (1929); *The interpretation of history* (1936); *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* (1931); *The totalitarian state and the claims of the church* (1934).

la estructura básica-ontológica de los seres, se convierte en *ley*, en *exigencia*, *motivación*, para la acción práctica. Ya hemos visto las exigencias de «justicia» en las relaciones privadas interpersonales. Ahora nos toca ver solamente las exigencias de la misma justicia en las relaciones sociales, las relaciones dentro de la comunidad o comunidades en que vive el ser humano. Es imposible concebir una existencia humana al margen de una comunidad de personas. Y las comunidades se organizan mediante normativas jurídicas que deben garantizar la posibilidad de un desarrollo personal. El ser «persona» implica la exigencia de una igualdad en la ley y también la abolición de privilegios sagrados<sup>2</sup>. Es bien sabido que no es el grupo, sino la personalidad, lo que es la meta de la vida del grupo. El grupo, y su estructura, estará justificado últimamente si permite el desarrollo de las potencialidades de cada persona o personalidad concreta, si las estructuras económicas, sociales y políticas favorecen un proceso en el cual el hombre pueda ser consciente de su dimensión de persona y de sus exigencias íntimas. Si la estructura grupal «aliena» al hombre, convirtiéndole o favoreciendo su conversión en mero «objeto», «cosa», impidiéndole el proceso que conduce a «sentirse persona dentro de una comunidad de personas», entonces tal grupo encierra en su estructura fuerzas demoníacas, destructoras de posibilidades y destructoras de personalidades auténticamente humanas.

La reflexión de Tillich se mantiene, por lo general, dentro del campo de la abstracción. No es tarea del filósofo el ofrecer soluciones concretas a problemas concretos. Pero su voz debe ser siempre crítica, profética, denunciadora de lo «demoníaco» y anunciadora del «ideal de justicia» humana, tanto a nivel interpersonal como a nivel socio-político.

Resumiendo brevemente los principios básicos de exigencia de justicia, como deducciones fundamentales de la estructura ontológica del ser humano, podíamos decir lo siguiente: el hombre, en cuanto libertad finita, exige el poder actualizar esa libertad. Lo cual lleva consigo:

a) *Exigencia de auto-determinación histórica*, como primera exigencia especificadora del ideal de justicia dimanante de la estructura ontológica del ser humano. El ser un Yo, un Yo libre, significa tener un poder de autodeterminación. Y ello demanda una forma social —forma de justicia— dentro de la cual esa exigencia sea posible. La naturaleza esencial del hombre exige el tener la oportunidad para llevar a cabo esta potencialidad estructural.

«Toda sociedad de seres humanos presupone la estructura básica del hombre y consecuentemente su libertad creadora. La libertad creadora puede manifestarse

---

2. *The protestant era*, 127.

en todas las manifestaciones de la vida del hombre, en las relaciones personales, en las relaciones consigo mismo, en el placer, en el trabajo. Si en una sociedad se lleva a cabo esa libertad creadora según las inclinaciones y la habilidad de cada ser individual, se realiza la «libertad» en el sentido antropológico»<sup>3</sup>.

«Una libertad que ha dejado de ser poder de determinación en la historia ha dejado de ser libertad, y los hombres que han perdido tal poder, han perdido asimismo su plena humanidad. Ellos están deshumanizados. La libertad de estar presente en la historia debe hacerse cuerpo con la misma historia, o de lo contrario no es libertad»<sup>4</sup>.

La libertad, en este contexto, no exige una forma específica de organización social, económica o política. La aplicación correcta de este principio de libertad (como auto-determinación) dependerá de las condiciones sociales de cada momento particular. La posibilidad de autodeterminación histórica va más allá de la forma política concreta, no está ligada directamente a un sistema electoral. Lo que es esencial es hacer posible un reino de libre creatividad en donde la misma historia pueda ser comprendida y pueda ser transformada.

b) *Exigencia de igualdad, como principio subsidiario del ideal de justicia.* Se trata, como vimos anteriormente, de una igualdad esencial: que todos los hombres puedan ser iguales dentro de la sociedad en el sentido de que todos puedan tener una posibilidad de ser «humanos», es decir, de actualizar sus potencialidades individuales propias de la libertad creadora. Se trata, al menos, de tener dentro de la sociedad un sistema jurídico o una ordenación social que permita a cada uno sentirse humano y actualizar su libertad, a pesar de las diferencias individuales propias de la misma finitud humana<sup>5</sup>. No se trata de una igualdad fáctica social, lo cual es imposible, ya que los mismos individuos ofrecen diferencias en cuanto al grado de su misma capacidad creadora, y es materialmente imposible que todos posean el mismo grado de poder económico, social y político:

«La justicia en cuanto principio de igualdad social no exige igualdad en el poder político o económico... Un igualitarismo absoluto aparece como imposible, dado el carácter existencial de la existencia humana»<sup>6</sup>.

Pero este principio de *igualdad* tiene importancia relevante para la orga-

---

3. *Man and society in religious socialism*, en *Christianity and society*, VIII (1943), 13. Citado por C.A. Kuchemann en *The journal of religion*, XLVI (1966), 166.

4. *Freedom in the period of transformation*, en *Freedom: its meaning*, New York 1940, 125.

5. *Man and society in religious socialism*, *ibid.*, 17.

6. *Ibid.*

nización social y para el campo de la política. Se trata al menos de afirmar la necesidad de que el orden social y político no excluya a los hombres de una posibilidad de auto-desarrollo, ya que las diferencias accidentales jamás deben justificar la explotación o la esclavitud.

«La justicia demanda por «ley natural», es decir, por la *ley* o la estructura esencial de la naturaleza humana, que las diferencias accidentales como edad, sexo, raza, inteligencia, fuerza, nacimiento, etc... no prevalezcan ante la igualdad esencial del hombre. Y de ahí se sigue para la reconstrucción social (como exigía el socialismo religioso), que tales desigualdades en el poder, tanto político (fascismo) como económico (capitalismo monopolista) y sus posibilidades (educación clasista) sean vencidas, para que no llegue la deshumanización, es decir, la destrucción de la libertad creadora del hombre» <sup>7</sup>.

De ahí se deduce que si un sistema económico o político permite al poderoso explotar al débil, esto es, privarle de su libertad creadora, tal sistema debe ser declarado injusto.

c) *El principio de «comunidad»*. Ser persona, como sabemos, es ser a la vez miembro de una comunidad de personas. Solamente entrando en comunión con otras personas, uno puede hacerse verdaderamente persona <sup>8</sup>. Por tanto, ser excluido de poder participar en una comunidad es lo mismo que ser excluido de la humanidad, y por tanto contradice el ideal de justicia y la estructura ontológica del ser mismo del hombre. Una estructura social que divida a los seres humanos en grupos antagónicos o que reduzca a los seres humanos a meras «cosas», que reduzca a las comunidades a meros «colectivos» —colecciones de cosas— transgrede el principio de justicia.

Una vez expuestos los principios básicos de una organización sociopolítica, principios que en Tillich se mantienen firmes a través de su vida, ya que aparecen como dimanantes de la estructura ontológica del ser humano, tenemos que pasar a contemplar las consecuencias jurídicas y éticas que el mismo Tillich propone. Con frecuencia se achaca a Tillich que su postura social o política quedó desdibujada una vez que puso pie en territorio americano. Pero no es cierto. Es verdad que las circunstancias eran otras, pero sigue afirmando, a nivel de principios, los mismos ideales éticos de su postura de pensador. De hecho, nos avisa sobre un posible malentendido en su lucha contra el «*espíritu de la sociedad capitalista*». Nos dice que tal expresión y su contenido ocupa un lugar central en la discusión filosófica, pero que tal expresión no sig-

7. Ibid.

8. Cfr. *Love, power and justice*, 78-81; *The protestant era*, 125-131; ST III, 40-41 y 308-313.

nifica el espíritu de hombres individuales o de una clase o de un partido; sino que más bien es «un símbolo para expresar una actitud fundamental y última ante el mundo». Se trata de una postura espiritual de la sociedad actual ante el mundo, la historia y la misma humanidad. Y este espíritu, debe ser criticado, condenado, anatematizado, ya que produce unos hombres que renuncian, consciente o inconscientemente, a su propia dignidad de seres humanos. Él encuentra la protesta contra este espíritu de la sociedad capitalista en el arte (Cézanne, Van Gogh, Gauguin), en la literatura (Strindber y Nietzsche), en la ciencia (Einstein, Plank), en la filosofía (Bergson, Simmel y Husserl), en la psicología (Freud) y en otros movimientos representativos de la protesta contra ese espíritu. Tillich supera en su crítica el marco estrecho de la protesta contra un sistema económico concreto; va más allá, intentando hacer ver cómo la sociedad capitalista que él ve destruye el ideal de justicia humana, convirtiendo al hombre en cosa <sup>9</sup>.

## B) CRÍTICA DEL CAPITALISMO

El ser humano ha creado un sistema económico, el sistema capitalista, que puede ser denominado como «*poder demoníaco*». Este sistema «demoníaco» ha producido injusticia, ya que ha contribuido poderosamente a la deshumanización del hombre. Ha producido unas situaciones de vida en las que el poder de la autodeterminación se ha perdido en virtud de los mecanismos impersonales del sistema. Ha violado igualmente el principio de igualdad, ya que ha sometido una clase del pueblo, el proletariado, a la voluntad de otros (los capitalistas). Ha violado igualmente el principio de comunidad, dividiendo la sociedad en grupos antagónicos, reduciendo el proletariado a un *status* de mero instrumento de producción. Tal sistema económico no es solamente injusto, sino que a la vez es autodestructivo.

Analiza las leyes del capitalismo, sus elementos destructores y su incapacidad para producir humanidad, justicia y comunidades humanas. Tillich no tiene inconveniente en afirmar las influencias personales sobre su postura, así como la influencia del análisis marxista sobre la sociedad burguesa <sup>10</sup>.

Tillich califica los principios burgueses capitalistas como «finitud autosuficiente». En su librito *La situación religiosa del presente* (1926), describe los

---

9. *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926). Traducción inglesa, *The religious situation*, New York 1959, 105-130.

10. *The kingdom of God and history*, Chicago 1938, 107; cfr. *Marxismo y socialismo cristiano*, artículo interesante y que apareció en la primera edición de *The protestant era*, habiendo desaparecido en las ediciones posteriores.

principios básicos del sistema, su injusticia y su fuerza autodestructora. «El libre mercado, la regulación de la producción por la oferta y la demanda, las posibilidades ilimitadas de ganancias y de acumulación de capital, son las leyes por las que funciona la actividad económica»<sup>11</sup>. La economía libre tiende necesariamente hacia un imperialismo comercial. Aparece como infinito, dentro de lo finito. Es la expresión más clara de una finitud que quiere ser autosuficiente.

Partiendo de estos principios, el sistema capitalista destruye la relación del hombre con las cosas. «La economía de mercado libre es la manifestación de un conflicto de intereses, de la guerra de todos contra todos, aceptada como principio, en un intento desesperado de buscar y encontrar el propio interés por encima de todo y a expensas de todos»<sup>12</sup>. Y lo trágico de esto, según Tillich, es que tal postura es del todo necesaria para el mantenimiento del sistema económico capitalista, a la vez que es el resultado del mismo sistema.

Se busca la solidaridad de otros grupos con intereses comunes, pero tal solidaridad es solamente temporal, y sin significado trascendente, reduciéndose así la idea de comunidad a intereses egoístas mancomunados.

«El fundamental fenómeno demoníaco del presente es la autonomía del sistema económico capitalista, con todas sus contradicciones, la desintegración de las masas y la destrucción de significado en todas las esferas de la existencia histórica que produce...

La autonomía de la esfera económica, que es el resultado de la doctrina del liberalismo económico, ha tenido dos resultados fundamentales: ha originado la lucha de clases que surge necesariamente del mecanicismo de un sistema industrial que, como otras fuerzas demoníacas, aparece como totalmente independiente de la voluntad ética de los individuos y produce divisiones destructivas dentro de la sociedad; en segundo lugar, la esfera económica, que se ha convertido en autónoma, ha conducido a las otras esferas de la vida histórica humana a su sometimiento y las ha privado de su verdadero significado»<sup>13</sup>.

El proletariado, tal como lo ve Tillich en la época de la República de Weimar, aparece como una clase cuyos miembros dependen exclusivamente de la venta «libre» de su habilidad física para el trabajo y cuyo destino depende totalmente de la marcha del mercado<sup>14</sup>.

Tal situación provoca en la clase proletaria un miedo ante la vida, un miedo social, que Tillich describe con cuatro palabras: inseguridad (*Üngesicher-*

---

11. *The religious situation*, 106-108.

12. *Ibid.*, 109.

13. *The kingdom of God and history*, 132.

14. *The protestant era*, 25, 161ss.

*heit*), ya que los valores sociales y económicos no protegen al proletariado contra el miedo de la existencia, a la vez que está desamparado para cambiar la situación; rechazo (*Ausgestossenheit*), ya que el proletariado no se encuentra incluido en la unidad de la sociedad; ausencia de esperanza (*Hoffnungslosigkeit*), en cuanto que es víctima de la mecánica del sistema; y falta de sentido (*Sinnlosigkeit*) en cuanto abarca a todos los anteriores <sup>15</sup>.

La principal antítesis de la sociedad capitalista está en el hecho de que el mismo sistema se desarrolla dentro de un conflicto de clases. La formación de clases indica la aparición de una ruptura radical en la comunidad humana. Como consecuencia, vemos a las masas empobrecidas espiritualmente en virtud de su servicio a la máquina. Los individuos han perdido su cualidad individual.

Las masas mecanizadas y sus movimientos instintivos son los subproductos destructivos del elemento «demoníaco» del espíritu capitalista. Pero los mismos capitalistas, aun disponiendo de los medios de educación a su alcance, tratan de usarlos para seguir ejerciendo el control sobre la naturaleza y la clase proletaria, sin conseguir un sentido de responsabilidad comunitaria.

Tillich, años después, recordará que esa descripción suya de 1926-1930 se ha visto atemperada por la fuerza de las organizaciones sindicales. No obstante, el esfuerzo de Tillich por superar en lo profundo las antítesis del sistema capitalista es grande. Adopta una postura crítica y constructiva, y se felicita de que en los años sesenta funcione un sistema mixto de economía, en donde lo social y el hombre esté alcanzando importancia cada día mayor. En una respuesta crítica a *Kuchemann*, sigue manteniendo sus puntos originales de vista:

«La dignidad de la persona y los derechos que se siguen de ella, implica, en un sentido negativo, la prohibición de tratar a la persona como si fuera una cosa, en vez de favorecer un encuentro interpersonal del Yo con el Tú, hablando en terminología existencial de Martin Buber.

El orden económico en el primer capitalismo fue tal que la dignidad de la persona, y consecuentemente sus derechos, fueron negados a una entera clase social, el proletariado (en el sentido estricto de la palabra). Este orden económico produjo una deshumanización a gran escala entre los trabajadores manuales. Ellos se vieron privados de la posibilidad de actualizar sus básicas potencialidades humanas... Yo he vivido como adolescente y adulto en Berlín, en la década de la primera guerra mundial, y eso no exige más explicaciones... Humanismo significa la actualización posible de las posibilidades humanas.

Un humanismo real contra la deshumanización fue la ilusión del movimiento del socialismo religioso en la búsqueda de una justicia social y económica en las pri-

15. Cfr. C. WEST, *Communism and the theologians*, London 1958, 90.

meras décadas de nuestro siglo... Todavía hay sectores en nuestra sociedad para los cuales tienen validez las viejas categorías críticas»<sup>16</sup>.

Tillich no intenta ofrecer soluciones prácticas a nivel de sistemas o de partidos políticos. En un texto de 1937, leemos:

«La aplicación del principio de justicia a la presente situación social implica la destrucción de la lucha de clases capitalista y de la supremacía autonómica sobre la vida como un todo. El uso de la palabra «socialismo» para describir este proceso no significa una decisión en favor de un partido especial, sino que significa el carácter concreto de la exigencia en favor de la justicia en la situación histórica de desintegración del capitalismo»<sup>17</sup>.

Clama por un orden social, por una organización que evite a la vez el absolutismo totalitario y el individualismo liberal. Se trataría de una planificación que promoviera la justicia en el sentido profundo de la palabra. El liberalismo económico, en su forma más burda (aquella que vivió Tillich en las primeras décadas de este siglo), atentaba claramente contra la libertad de autodeterminación histórica de los hombres, contra el ideal de igualdad y contra el ideal de comunidad. Tal planificación anterior, necesaria para ofrecer a las masas unas posibilidades de justicia, de igualdad y de comunidad, exigiría el control de los grandes medios de producción. La misma sociedad debería ser la encargada de controlar las grandes industrias que son cruciales en la dirección de la economía: «En las manos de la sociedad... deben ser colocadas las concentraciones de poder económico, hasta ahora poseídas por propietarios particulares; los grandes holdings, la industria pesada, las firmas básicas de manufacturas, los bancos, el comercio exterior. Sobre la base de estas industrias, el conjunto del proceso productivo podría ser gobernado de acuerdo con el principio del socialismo»<sup>18</sup>.

Se trata de uno de los pocos textos en que Tillich se decide a formular métodos prácticos. El proceso técnico debería conducir a mantener el pleno empleo, a mantener un equilibrio armonioso entre producción y consumo y a conseguir una mejor distribución de los ingresos. Por este camino, la libertad, la igualdad y la comunidad podrían ser encarnadas, dentro de lo posible, en un nuevo orden social.

El ideal socialista de Tillich estaba lejos de la postura netamente comunista de los países del Este. Su referencia a Marx viene explicada de esta manera:

«Mi relación a Marx ha sido siempre dialéctica, ha asociado siempre un Si y un

---

16. *Rejoinder*, en *Journal of religion*, XLVI (1966), 191.

17. *The kingdom of God and history*, *ibid.*, 139.

18. *Christentum und soziale Gestaltung*, Stuttgart 1962, 363.

No. El Sí se fundamentaba sobre los elementos proféticos humanísticos y realistas del apasionado estilo y del profundo pensamiento de Marx; el No sobre el cálculo, sobre el materialismo y sobre el resentimiento, que representan los elementos constitutivos del análisis, de la polémica y de la propaganda de Marx. Si se atribuye a Marx la responsabilidad de todo aquello que ha sido hecho por Stalin y del sistema por él representado, se sigue claramente un No claro y preciso contra Marx. Si se considera la transformación de las situaciones sociales en muchos países, el desarrollo de una conciencia distinta en las masas proletarias, el despertar de una conciencia social en las iglesias cristianas, la aplicación universal del método del análisis económico social a la historia del pensamiento —todo esto bajo la influencia de Marx—, entonces el No debe ser contrabalanceado por un Sí»<sup>19</sup>.

La concepción capitalista del Estado es otro de los puntos contra el que se revuelve Tillich. Tal concepción capitalista del Estado se reduce en asignar al Estado una protección legal de la vida económica en sus relaciones internas y externas. Tillich ve como una de las características más típicas del Estado capitalista su «completa secularización», un reduccionismo antropológico, ya que se siente ajeno a interferir en la esfera espiritual y religiosa. Su relación a la religión y la cultura es simplemente tolerancia; elimina ciertamente cualquier ataque a la fe personal sobre el sentido de la vida, pero al mismo tiempo priva a la comunidad política de un significado último en la vida. Se reprivatiiza el gran interrogante del hombre con relación a lo eterno, convirtiéndose el Estado en un mecanismo técnico, vacío, que no se hace eco de las necesidades profundas del hombre.

### C) CRÍTICA DEL NACIONALISMO

En el texto enviado por Tillich a la Conferencia Ecuménica *Life and work*, Estocolmo 1937, analiza las «fuerzas demoníacas» de ese período. Entre ellas describe al Nacionalismo, en cuanto dependiente del elemento «demoníaco» en el sistema económico:

«En el tiempo presente, el Nacionalismo es la encarnación más evidente y más peligrosa del «principio demoníaco», especialmente en aquellos países en donde ha adquirido una forma religiosa. El nacionalismo implica el que la realidad histórica conocida como «nación», es reconocida como un «absoluto», constituyendo el bien supremo para todos los que pertenecen a dicha nación. Ello signifi-

19. *La mia ricerca degli assoluti*, 24.

ca a la vez que todos aquellos que no pertenecen a dicha nación están excluidos de ese supremo bien»<sup>20</sup>.

Tal Nacionalismo es visto como un nuevo paganismo, aunque no asuma expresamente formas religiosas. Trata de divinizar un espacio definido, una raza concreta, apareciendo como el supremo bien en la lista de los bienes. Tillich piensa que el desarrollo del Nacionalismo en Occidente es consecuencia del capitalismo. Dado que el capitalismo divide y desintegra las masas sociales, la idea de «nación» aparece como el elemento más fuerte de reintegración social; aunque intuye que ha de terminar en la más vil de las corrupciones. En este terreno, Tillich fue profeta e intuyó como pocos que la fuerza «demoníaca» del Nacional-Socialismo de Hitler encarnaba un espíritu pagano que terminaría con la destrucción de la nación alemana<sup>21</sup>.

#### D) CRÍTICA DE LAS DICTADURAS

Concibe la dictadura (y está pensando en el sistema soviético), como un modo de reintegrar a las masas, mediante un incontrolado ejercicio del poder por parte de aquellos que lo detentan. Por otra parte, intentan hacer presente en el mundo los más altos ideales de justicia material, superando las fuerzas destructoras del capitalismo y del nacionalismo. Pero el ejercicio ilimitado del poder es también una tentación «demoníaca», que difícilmente puede resistirse. La dictadura se convierte, sin querer, en una especie de religión. La veneración al dictador alcanza matices religiosos.

Lo más lamentable de las fuerzas dictatoriales aparece en la destrucción de los valores humanos. «Aun la dictadura bolchevique, a pesar de que está luchando en contra de la desintegración capitalista y nacionalista en nombre de la justicia material, tiene este mismo carácter «demoníaco».

A. GARRIDO

---

20. *The kingdom of God and history*, 133.

21. Cfr. *A history of christian thought*, 535.