

Autonomía o heteronomía La solución de Paul Tillich *

La relación del hombre con Dios y de Dios con el hombre ha sido, a través de la historia del pensar humano, la clave de la reflexión. Consecuencias necesarias de estas relaciones han sido los diversos sistemas de pensamiento, dando origen a las más distintas interpretaciones de la realidad, del conocimiento, de la libertad y de la moralidad humanas. Todo sistema religioso-ético-filosófico humano tiene como transfondo esta relación. La palabra "Dios" indica, de manera genérica, la realidad última, el fondo poderoso, el poder original, la razón (Logos) última. A tal realidad "Dios" se la puede concebir de diversas formas: naturalista, trascendentalista, panteísta, etc. Si somos capaces de sobrepasar el aparente destello de las palabras, caeremos en la cuenta de que todo pensamiento implica una relación —consciente o inconsciente— a una realidad última que trasciende lo concreto, lo real, lo presente. La misma política tiende a asentarse en realidades que sobrepasan las concreciones del presente histórico. Toda utopía política busca respaldo en un "algo" que trasciende lo actual, ofrece un futuro, intuye un paraíso utópico.

A nivel religioso-cristiano, el problema se plantea con caracteres de tragedia. El mismo Vaticano II ha pronosticado con suficiente claridad que una parte de la culpa del ateísmo reside en la insuficiente presentación de "Dios" por parte de los cristianos. Y si el Occidente avanza hacia un ateísmo teórico con carácter progresivo, una de las razones de esta postura de la cultura occidental hay que buscarla en el camino errado que ha tomado la presentación cristiana del problema de Dios. El punto final del teísmo apologético de los viejos Manuales tenía que ser necesariamente el ateísmo teórico. Mentees claras lo habían pronosticado. ¿Por qué? Lógica-

* Para una visión de conjunto sobre la vida y el pensamiento de Tillich puede verse mi trabajo "Presentación de Paul Tillich (1886-1965)": *Estudio Agustiniiano* 11 (1976) 381-421.

mente, si Dios es objeto de demostración racional, también podrá ser objeto de negación racional. Si Dios es un ser a demostrar, también puede ser un ser a negar. Si el camino hacia Dios ha de partir de las formulaciones racionales de tipo cosmológico, o tales demostraciones se presentan evidentes *per se* o de lo contrario habrá que respetar a aquellos que niegan el salto al punto final. El problema es serio y se impone tomarlo con seriedad.

El camino para llegar a esta problemática suele ser doble: a) la vivencia de una determinada situación histórico-concreta o b) el planteamiento formal como fruto de la reflexión. En Tillich se encuentran ambos caminos, aunque el primero va marcando la pauta del segundo. De ahí que nos hayamos decidido a escucharle.

I. EL OCCIDENTE CAMBIA DE RUMBO

La primera Guerra Mundial (1914-1918) constituyó una verdadera revolución en el campo del pensamiento filosófico-teológico. Se derrumbaron los viejos mitos liberales y burgueses. Se puso sobre el tapete la tragedia del hombre y de la historia. En los campos de batalla, frente al amigo moribundo, Tillich contempla la incapacidad humana para solventar la soledad, el miedo, la angustia y la muerte. La experiencia de los cuatro años de guerra en el frente occidental fue excesivamente amarga. Tal tragedia le llevó al convencimiento íntimo de que el idealismo filosófico de la Alemania del s. XIX había muerto para él, ya que, en la praxis, la distancia entre la esencia y la existencia, entre la elaboración teórica y la realidad brutal bélica, parecía insalvable. Tillich nos narra cómo después de una larga noche en la campaña de Verdún, pasada entre compañeros moribundos, se dijo a sí mismo: "este es el final de la vertiente idealista de mi pensamiento"¹.

Por este tiempo, Tillich constata cómo los movimientos seculares se apartan de las Iglesias, dado que solamente alcanzan a ver en ellas una heteronomía transcendentalista. Y las Iglesias se ale-

1. P. TILLICH, *On the Boundary. An Autobiographical Sketch* (New York 1964) 32. Este ensayo, aunque un poco corregido, es la primera parte del libro con que Tillich se presentó al público americano *The Interpretation of History*. New York, 1936. Otras noticias de índole autobiográfica las podemos encontrar en "Author's Introduction": *The Protestant Era*. Chicago, 1948; "Autobiographical Reflections": *The Theology of Paul Tillich*. New York, 1952. Mención especial merece el libro de R. MAY, *Paulus. A Personal Portrait of Paul Tillich*. London, 1974, en donde el célebre psicoanalista americano estudia la personalidad de Tillich, a la vez que nos ofrece una buena cantidad de detalles personales, dada la prolongada amistad que mantuvieron.

jan de los movimientos seculares, ya que solamente ven en ellos una "autonomía secular"². Este rechazo mutuo entre religión y cultura, entre transcendentalismo y autonomía, entre pietismo religioso y lucha social, provoca en Tillich una fuerte reacción de tristeza y amargura. De continuar así las cosas, el resultado sería fatal. Por otra parte, estaba convencido de que la única forma de interpretar la historia es "el estar metido dentro de ella". Solamente participando en la historia es posible dar una interpretación de la historia, dirá años más tarde³. Como creyente firme y como teólogo intenta ofrecer una solución a esta *diástasis* escandalosa. Su fe le obliga a ofrecer una respuesta cristiana a los graves interrogantes del momento presente. Y su condición de teólogo le fuerza a formalizar una nueva estructura teológica que salga al paso de la aberrante situación del momento. Su grupo de acción en el Berlín de la postguerra tiene esta finalidad: "creíamos que era posible salvar este abismo, creando por un lado movimientos como el Socialismo Religioso y, por otro, reinterpretando la dependencia mutua de la religión y la cultura"⁴.

La realidad se imponía. El liberalismo filosófico de tipo progresista sucumbió bajo las ruinas que sembraron los carros de combate y bajo el hambre y miedo de los ciudadanos. El liberalismo teológico, que intentaba reducir el cristianismo a una mera ética poniendo a Jesús de Nazareth como "maestro de la moral" y del progreso humano, también había quedado sepultado. No se podía defender por más tiempo los programas de auto-salvación humana; era necesario apuntar una vez más a la gracia de Dios y al Reino trans-histórico y escatológico. El intento de reducción moralizadora del cristianismo había fracasado. La escuela de Ritschl, afincada en Marburg, se opondría cada vez más a la escuela de M. Kähler, el gran maestro de Tillich, de Hälle⁵.

2. *The Protestant Era* (Abridged Edition) (Chicago 1957) XIII-XIV. Citaremos siempre por esta edición, ya que la primera edición de 1948 no volvió a reimprimirse completa. Cf. P. Tillich, *A History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Edited by C.A. Braaten (New York 1972) 533.

3. P. TILlich, *Systematic Theology* [Three volumes in one] (Chicago 1967) III, 302; *Systematic Theology*, I, 104.

4. *The Protestant Era*, 55; Cf. *La fede dei socialisti religiosi*. Antologia di testi a cura di W. DERESCH (Milano 1974) 30-31.

5. En este contexto histórico es donde podemos encontrar por vez primera la diferencia específica entre Tillich y Bultmann. Bultmann, educado teológicamente por W. Hermann, no podrá desligarse a través de su vida de ese afán por reducir el Nuevo Testamento a una exigencia ética de talante marcadamente existencialista. Tillich intuyó ya entonces que el evangelio de la gracia es mucho más que la mera interpretación existencial-ética. Marburg y Hälle represen-

Los años de Hälle habían enseñado a Tillich la doctrina de la justificación por la fe, doctrina clave del luteranismo que M. Kähler había llevado a sus últimas consecuencias. Tal doctrina se hace extensiva a toda la realidad humana. "La interpretación radical y universal de la doctrina de la justificación por la fe ha tenido importantes consecuencias teológicas, que van más allá de la mera experiencia personal... La religión, como Dios, es omnipresente; su presencia, como la presencia de Dios, puede ser olvidada, rechazada, negada; pero siempre es real, y confiere una inexaurible profundidad a la vida y un inexaurible significado a toda la creación cultural"⁶. Esta tesis es la que fuerza a Tillich a intentar descubrir una substancia cristiana en los más diversos movimientos culturales y sociales del período de la postguerra. "Sólo después de la guerra vi con toda claridad la realidad y la esencia de este humanismo. El encuentro con el movimiento obrero, con las masas llamadas descristianizadas, me mostró claramente que también aquí se escondía una substancia cristiana bajo la forma humanística, aunque este humanismo tenía la forma de una filosofía popular materialista, superada hace tiempo en el arte y en la historia"⁷.

II. TEOLOGIA DE LA CULTURA: PRIMERA SOLUCION

¿Por dónde caminar? La formación teológica de Tillich, juntamente con su experiencia de la guerra y con su experiencia humanista de substancia cristiana, propia de las clases proletarias alejadas de la estructura eclesiástica, le fuerzan a intentar un método de aproximación que supere la *diástasis*: Iglesia-cultura secular. Es la experiencia la que le provoca a diagnosticar la situación: "Siempre que en el pensamiento y en la conducta se ponga en tela de juicio la existencia humana misma, y con ello se trascienda, siempre que vibre un sentido absoluto a través de una razón de ser relativa, la cultura es entonces religiosa"⁸.

Estas ideas vienen ya expuestas en la Conferencia de 1919: *Über die Idee einer Theologie der Kultur*⁹. Lo que después llamará

tan la oposición entre Bultmann y Tillich. (Cf. C. E. Braaten, Introducción a *A History of Christian Thought*, XXXI).

6. *The Protestant Era*, XI-XII; Cf. *Systematic Theology*, I, 57; II, 178-179; III, 227; *The Courage to Be* (London 1962) 157.

7. *On the Boundary*, 62.

8. *On the Boundary*, 68-69; *The Protestant Era*, 214; *Theology of Culture* (New York 1959) 40-41.

9. "Über die Idee einer Theologie der Kultur": *Gesammelte Werke* (Stuttgart 1959-1975) IX, 13-31. Esta conferencia fue incluida años después en *What is Religion*, Edited by J. L. Adams (New York 1969) 155-181.

“teología de la correlación”, en oposición a la teología de la ruptura de Barth, viene llamado ahora “teología de la cultura”. Mediante esta expresión, Tillich intenta afirmar claramente que, a pesar de la aparente oposición entre religión y cultura, entre Iglesia y sociedad, entre fe y ciencia, entre revelación y razón, la religión es la substancia de la cultura y la cultura es una de las formas de expresión de la religión¹⁰. Lo religioso no puede aparecer como estamento peculiar o exclusivo de una rama de la cultura humana. La religión es universal al igual que Dios es universal. La teología de la creación lleva a afirmar la presencia de la acción divina en todo hacer y saber humanos. La misma afirmación luterana de “la presencia de lo Infinito en lo finito” es para Tillich una afirmación paradójica que une en tensión radical el pecado y la gracia, la ley y el evangelio, la cultura y la fe¹¹. Concebir la religión como un sector concreto de la vida humana, como un estamento especial y apartado, sin relación con todo el entarimado de la vida personal y social, es dejar al mundo en el desamparo y convertir al hombre en señor de sí mismo, desligándole de su más íntima razón de ser.

Tillich recuerda la emoción surgida en su interior ante la pausada contemplación de los mosaicos de Rávena, ante los frescos de la Capilla Sistina y ante el autorretrato de Rembrandt viejo. ¿Qué clase de emoción es ésta? ¿Cultural o religiosa? Tratando de penetrar el significado y la significatividad última de cada forma cultural, Tillich afirmará que “si la consciencia se dirige hacia las formas particulares del significado y su unidad, estamos ante la cultura; si la consciencia está dirigida hacia el significado incondicional, hacia la substancia del significado, estamos frente a la religión. La religión es la orientación hacia lo incondicional, y la cultura es la orientación hacia las formas condicionadas y su unidad”¹².

Tal explicación parece eminentemente formal e inadecuada; ya que la forma y la substancia son inseparables. Lo cual indica que

10. Cf. P. BARTHEL, *Interprétation du Langage mythique et Théologie biblique* (Leiden 1967) 153-154.

11. J. P. GABUS, *Introduction à la Théologie de la Culture de P. Tillich* (Paris 1969) 19. Fue precisamente la necesidad de conciliar estos términos, en apariencia contradictorios dentro de la teología luterana, de la fe y la cultura lo que hizo que Tillich formara su grupo de Berlín. En ese grupo participaban teólogos, filósofos, escritores, artistas y psicólogos. Estaban convencidos de que, juntamente con el ocaso de la cultura burguesa, nacería una nueva cultura en la que la religión y la ciencia estarían plenamente reconciliadas. Esperaban la llegada de un nuevo *kairos*.

12. “Religionsphilosophie” (1925): *Gesammelte Werke*, I, 320: “Religion ist Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen und ihre Einheit”.

—para Tillich— toda acción o forma cultural encierra en sí misma el significado incondicionado, y en la medida en que la acción o forma cultural es significativa, en esa misma medida es substancialmente religiosa. Esto no quiere decir que toda cultura sea “religiosa” intencionalmente; al igual que toda acción religiosa —expresada en formas culturales— no es intencionalmente “cultural”, ya que su intención directa es la expresión del significado incondicionado. La conclusión a que se llega mediante esta forma de pensar es la siguiente: en la acción cultural lo religioso es substancial; en la acción religiosa lo cultural es formal”¹³.

Tillich se siente ligado a los esquemas mentales de E. Tröeltsch y de M. Kähler, haciendo suyos los rasgos más sobresalientes del pensamiento de estos maestros. Pero de esta manera cree poder superar el peligro del método crítico-dialéctico de los discípulos de Hegel, peligro que se da cuando al empujar el proceso dialéctico más allá de toda forma definida, no se llega a percibir que todo ese proceso se encuentra sometido al gran NO del significado incondicionado y que este NO es el que posibilita el SI de la significatividad de toda forma. Asimismo, se separa también del método supernaturalista, incapaz en su historia de aunar y clarificar la relación entre religión y cultura, tratando casi siempre de colocar una por encima de la otra o bien de oponerlas mutuamente, corriendo el riesgo de ver en lo “religioso” uno más de los “significados” dentro de la “serie de los significados”, sin llegar a poner de manifiesto la dimensión profunda de lo “religioso” como “fundamento y abismo (*Abgrund*) de todo significado”.

En esta primera época de su reflexión, entiende ya Tillich que la filosofía y la teología, la cultura y la religión, la razón y la fe, la sociedad y la Iglesia... se condicionan mutuamente. El contenido de la cultura, de la filosofía y de la razón rezuma una substancia religiosa, ya que de una manera o de otra plantean y expresan problemas e interrogantes que superan la simple concretez de lo momentáneo. En la célebre conferencia de 1919 sobre *Teología de la Cultura* acentúa con fuerza que la religión no es un estamento del ser humano, no es una dimensión al lado de las otras dimensiones humanas, sino que viene a ser la *dimensión profunda* de toda dimen-

13. “Im Kulturellem Akt ist das Religiöse also substantiell; im religiöse Akt das Kulturelle formell. Kultur ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfüllung der einzelnen Sinnformen und ihre Einheit gerichtet sind. Religion ist der Inbegriff alle geistigen Akte, die auf Erfassung des unbedingten Sinngehaltes durch die Erfüllung der Sinneinheit hindurch gerichtet sind” (Religionsphilosophie”: *Gesammelte Werke*, I, 320).

sión: del arte, de la filosofía, de la ética, de la gnoseología, de la estética y del mismo sentimiento. Lo que más tarde expresará detalladamente en su obra *Dynamics of Faith*¹⁴, demostrando que la fe no es tarea exclusiva ni del entendimiento ni de la voluntad ni del sentimiento, ya lo había intuido años antes. La religión, como la fe, será la experiencia de una realidad incondicionada y absoluta. Tal realidad incondicionada tiene un matiz ontológico y místico en su experiencia humana, ya que plantea al hombre la pregunta del sentido del ser y del no ser, la pregunta por la verdad como verdad, la pregunta por la razón de su ser o por el absurdo de sí mismo. Si a esa *realidad incondicionada* la llamamos Dios, Dios será la *profundidad de la existencia*¹⁵.

En su trabajo *Religionsphilosophie* de 1925 nos hace ver la presencia de esta dimensión "religiosa" en las diversas funciones del espíritu humano: conocimiento, estética y derecho. En todo acto de conocimiento se dan dos factores: *pensamiento y ser* (proceso cognoscitivo y aquello que se conoce). El *pensamiento* tendería a identificarse con el *ser*, pero nunca llegaría a absorberlo de lleno; lo cual implica el reconocimiento de la trascendencia del *ser* con respecto al *conocimiento*. Se da una especie de tensión indefinida que hace ver cómo la trascendencia del ser con respecto al pensamiento fundamenta todo proceso cognoscitivo. Resumiendo su reflexión, afirma: "En cada instancia de la acción cognoscitiva encontramos, por un lado, la consciencia de la realidad infinita de todo ser, que lucha contra el pensamiento, a la vez que ofrece la fundamentación del pensamiento; y, por otro lado, la demanda de un conocimiento universal del ser, una demanda que lo arrastra más allá de lo particular, de lo individual. Es posible ahora para el espíritu orientarse hacia la infinitud de cada afirmación individual de conocimiento y su unidad lograda; o hacia el ser incondicionado que es la base de todo lo particular y, sin embargo, trasciende lo particular. La primera orientación es la cultural; la segunda es religiosa. En la esfera del conocimiento, la cultura es la orientación hacia las formas condicionadas de la existencia y su unidad. La religión, en la esfera del conocimiento, es la orientación hacia lo que existe incondicionalmente (*das unbedingt Sein Seiende*), como fundamento y abismo de todos los particulares y su unidad"¹⁶.

Una relación parecida se da en la esfera de la estética. Las for-

14. *Dynamics of Faith* (New York 1958) 31-40.

15. *The Shaking of Foundations* (New York 1948) 52.

16. "Religionsphilosophie": *Gesammelte Werke*, I, 324-325.

mas expresivas de la intuición estética tienden a expresar aprehensiones de aquello que es significante. De ahí que toda forma estética implique un significado en cuanto se relaciona con el fundamento incondicionado del significado. Los estados emocionales concretos no son capaces de comprender el contenido profundo de la forma estética. Es más, Tillich llega a decir que "todo sentimiento estético es un sentimiento trascendente, es decir, un sentimiento en el cual la agitación emocional empírica incluye un núcleo experiencial que señala en dirección a lo Incondicional"¹⁷. Esto se hace aún más claro en la esfera del derecho o de la ética. En toda formulación de la ley se da un reconocimiento implícito de la libertad de las personas; y este reconocimiento de la personalidad del otro implica igualmente un fundamento último de tipo incondicional. La misma consciencia legal sobre lo justo y lo recto implica la consciencia de algo que sobrepasa las formas legales concretas y tiende a la implantación —al menos intencionalmente— de un Reino de justicia. Tal actitud —reconocida o no— es una actitud religiosa. Lo mismo podría decirse de las normas que rigen las comunidades humanas, normas que tienden a basarse en el "amor del amor"; postura que encierra igualmente la aceptación, callada o expresa, de una Incondicionalidad última de tipo religioso. Por este mismo tiempo, Tillich hacía ver también en su examen y explicación del Socialismo Religioso, cómo la crítica marxista sobre la sociedad burguesa llevaba consigo un tono profético de carácter religioso-bíblico¹⁸. El problema sobre este "Incondicional" no debe plantearse a nivel de si existe o no existe. La misma pregunta sobre lo Incondicional está ya afirmando su presencia. Como diría años después, "Dios es el presupuesto de la pregunta por Dios". De ahí concluirá que "el objeto de la religión no solamente es real, sino que también es el presupuesto de toda afirmación con respecto a lo real". Dicho de otra forma: la naturaleza, la historia y la cultura pueden ser símbolos de lo religioso. Y no hay otra manera de hablar de lo religioso más que mediante símbolos, ya que la intención de hablar de la religión no

17. "Religionsphilosophie": *Gesammelte Werke*, I, 324-325.

18. Cf. "Autobiographical Reflections": *The Theology of P. Tillich* (New York 1964) 13. Esta es una idea muy querida y repetida por Tillich. De hecho publicó un artículo con el título "Marxism and Christian Socialism": *Christianity and Society* 7 (1942) 13-18, incluido después en la primera edición de *The Protestant Era* (1948). En él se acentúan las analogías existentes en la interpretación de la historia desde el punto de vista profético-bíblico y el punto de vista de la teoría de Marx. "Tanto el profetismo como el marxismo consideran la lucha entre las fuerzas buenas y malas como el contenido principal de la historia, describiendo sobre todo las fuerzas negativas como las fuerzas de la injusticia y previendo la victoria final de la justicia".

simbólicamente es irreligiosa, porque priva a lo Incondicional de su incondicionalidad y lleva a un recto rechazo, en cuanto criatura de la fantasía, de este Incondicional que ha sido transformado de este modo en objeto"¹⁹.

Tillich ha llevado el problema de la relación religión-cultura al único campo válido de discusión, al campo ontológico. Tanto la religión como la filosofía (cultura) intentan ofrecer una solución al problema ontológico. Y en este intento común, ambas se encuentran con una misma solución: el SER. Más tarde hablará de ese "dinamismo ontológico" del SER que se hace presente en todo lo que existe y que se manifiesta tanto en la realidad concreta como en el funcionamiento de la razón, así como en el lenguaje de tipo mitológico y religioso. No se trata aquí del viejo idealismo incapaz de sobrepasar los límites marcados por la razón pura para ver en los fenómenos el dinamismo ontológico que les da sentido y realidad. El conocimiento tillichiano viene a ser una *iluminación* y una *experiencia extática*²⁰. Esto es lo que él llama *conocimiento metalógico*, que tiende a deducir la plenitud del sentido (*Sinnerfüllung*) ontológico que actúa en las manifestaciones culturales.

Es un esfuerzo titánico por ofrecer a la teología alemana de su época una primera interpretación de las realidades terrenas, un camino nuevo para contemplar el mundo y la cultura, una *via media* para sobrepasar el liberalismo de sus maestros de Berlín y el supranaturalismo de la naciente neo-ortodoxia barthiana. Lo que después de la segunda guerra mundial se llamaría *teología de las realidades terrenas* y que llegaría a ocupar un puesto preeminente en el Concilio Vaticano II con la Constitución *Gaudium et Spes*, fue ya intuición de Tillich en los años inmediatos a la primera gran guerra del siglo. Se trataba de acortar las distancias entre lo *sagrado* y lo *profano*, entre lo *religioso* y lo *secular*, poniendo siempre a salvo —al menos en su intención— la trascendencia del Dios bíblico y la autonomía cultural cargada de *teonomía*.

La intención de Tillich en esta primera etapa de su pensamiento, y especialmente en esta conferencia de 1919 que nos sirve de punto de referencia, no es meramente filosófica. El es teólogo y

19. "Religionsphilosophie": *Gesammelte Werke*, I, 328.

20. P. BARTHEL, *Interprétation du Langage mythique et Théologie biblique* (Leiden 1967) 161. Tal tipo de conocimiento tillichiano abarca una doble fase: fase *lógica* que aprehende las formas racionales y fase *metalógica* que tiende a captar el sentido pleno (ontológico) que se esconde en toda forma cultural. Tal modo de ver la realidad viene llamado por Tillich "Realismo Creyente". Cf. "Gläubiger Realismus": *Gesammelte Werke*, IV, 77-106.

hombre de Iglesia, y en cuanto tal propone una especie de diagnóstico religioso, confrontando, en arriesgada síntesis, el contenido de su conferencia con las dos tradiciones más fuertes de pensamiento cristiano: la católica y la luterana. Se trata de sacar las conclusiones de su *teología de la cultura* en relación a la dogmática eclesiástica de las dos confesiones cristianas²¹. Según Tillich, la teología dogmática católica de esta época absorbería la teología de la cultura dentro de la teología eclesiástica, ya que la distinción entre Reino de Dios e Iglesia no está suficientemente afirmada, haciendo aparecer al Catolicismo como el representante único del Absoluto, con pretensión de dirigir al mundo y a la cultura en nombre del principio Absoluto que maneja con carácter exclusivo. Contra esta pretensión católica, Tillich ha defendido siempre el llamado "*Principio Protestante* que lleva consigo" la protesta divina y humana contra cualquier pretensión de absolutización que se levante a favor de una realidad relativa, aunque esta pretensión provenga de una iglesia protestante"²². Por el contrario, la teología protestante tradicional concedería a la cultura una autonomía plena, ya que la teología —como ciencia de la revelación de Dios— está alejada de las realidades culturales humanas, haciendo imposible una verdadera *teología de la cultura*. Finalmente propone su propia tesis cargada de talante mediador. Fiel a la afirmación protestante de la Infinitud de Dios y de la incapacidad del hombre para abarcarlo, mantiene no obstante que cualquier realidad creada se convierte en una manifestación relativa del Infinito. De ahí la fuerza sacramental que verá después en la naturaleza²³.

Si la teología sistemática de las Iglesias ha optado por la consideración del Principio Absoluto de Dios, la teología de la cultura debe optar por la consideración del Principio Absoluto en el proceso del desarrollo histórico creacional. Fiel también a la tradición

21. "Über die Idee einer Theologie der Kultur": *Gesammelte Werke*, IX, 28-29.

22. *The Protestant Era*, 163.

23. "Über den Unterschied aber von Kulturtheologie und Kirchentheologie greift hinaus das kulturtheologische Ideal selbst: Es fordert eine Kultur, in der zwar nicht der Unterschied von profanem und heiligem Pol aufgehoben ist —das ist in der Welt der Reflexion und Abstraktion unmöglich—, in der aber ein einheitlicher Gehalt, eine unmittelbare geistige Substanz die gesamte Kulturbewegung erfüllt und sie dadurch zum Ausdruck eines allumfassenden religiösen Geistes macht, dessen Kontinuität eins ist mit der Kontinuität der Kultur selbst; dann ist der Gegensatz von Kulturtheologie und Kirchentheologie aufgehoben, denn er ist Ausdruck für eine nach Gehalt und Sinn zwiespältige Kultur". ("Über die Idee einer Theologie der Kultur": *Gesammelte Werke*, IX, 29-30; Cf. también *Natur und Sakrament* (1929), publicado después en *The Protestant Era*, 93-112).

teológica de Justino y de Orígenes, Tillich intenta encontrar la presencia del Absoluto en lo relativo, un *relativo* cargado de *logos* divino que le mantiene y le da sentido. Esta sería la función propia de la *teología de la cultura*. Es así como se entiende su frase: "La religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión"²⁴.

Años más tarde volvería a hablar sobre la esencia de esta conferencia y las motivaciones de la misma. Fue en 1946, en una conferencia en la Universidad de Chicago (USA), que tiene por título *Religion and Secular Culture*. Merece la pena dejar oír su voz:

"Al volver de la primera guerra mundial, encontramos una profunda escisión entre la revolución cultural y la tradición religiosa en la Europa central y oriental. Las Iglesias luteranas, la Iglesia católica de rito romano y de rito griego, rechazaron las revoluciones culturales y, con algunas excepciones por parte del Catolicismo Romano, también las revoluciones políticas. Las rechazaron como la expresión rebelde de una autonomía secular.

Los movimientos revolucionarios, por otra parte, repudiaron a las Iglesias como la expresión de una heteronomía transcendente. Era evidente para los que teníamos afinidades espirituales con ambas partes que esta situación era intolerable y, a la larga, resultaría desastrosa para la religión y la cultura...

En el terreno religioso no sólo sufrimos el ostracismo de los representantes del 'cristianismo de la clase dominante', sino que fuimos también atacados por aquella teología dinámica que en América se define como Neo-ortodoxia, que unía elementos de fuerza profética con un elemento no profético de la cultura, afirmando y profundizando la escisión...

En una conferencia que pronuncié en Berlín inmediatamente después del fin de la guerra (1919) titulada *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, intenté por vez primera analizar la inmanencia recíproca entre la religión y la cultura. Fue escrita con el entusiasmo de aquellos años en que creíamos, a pesar de la crisis y la miseria, en una nueva época, en un período de transformación radical"²⁵.

24. *Theology of Culture* (New York) 1959 42; *The Protestant Era*, XVIII; *Systematic Theology*, III, 158, 248.

25. *The Protestant Era*, 55-56.

III. LA POSTURA TEONOMA: SEGUNDA SOLUCION

Durante la adolescencia y la primera juventud, Tillich sufrió en su propia carne el grave peso y el duro dolor de la autoridad paterna. Sólo tras dura lucha logró llegar a la afirmación de "una autonomía espiritual y ética". "La autoridad de mi padre, personal e intelectual al mismo tiempo, que como consecuencia de su posición eclesiástica coincidió para mí con la autoridad religiosa de la revelación, hacía de toda manifestación de pensamiento autónomo una aventura religiosa y sociaba la crítica de la autoridad a conciencia de culpabilidad"²⁶. El carácter dominante del padre, unido a la temprana muerte de la madre, condicionan psicológicamente al joven Tillich y hace que vaya naciendo en él una oposición casi radical a toda suerte de autoritarismo, sea del signo que sea: religioso, familiar, cultural o histórico. La reacción fue inmediata. Pronto levanta su protesta contra toda postura de absolutismo heterónomo. La heteronomía, "sujeción a autoridades divinas y terrenales, era precisamente lo que yo por mí mismo había logrado romper y a lo que no quería ni quiero volver"²⁷. Ya desde el principio concibe la heteronomía como el afán religioso por dominar desde fuera la actividad cultural autónoma. Se imponen dos campos de batalla a vencer: la heteronomía religiosa, representada esencialmente por la autoridad de la Iglesia Católica (infalibilidad), y la llamada *auto-complaciente* autonomía del humanismo secular. Intuye claramente la catástrofe a que puede conducir un puro pensar autónomo, cuyo final será el escepticismo, la anarquía o la dictadura. Pero también contempla con pena el hundimiento a que somete al hombre la postura absolutista de tipo heterónomo (especialmente autoritario), que lanza catapultas normativas contra todo el proceso de desarrollo cultural humano en nombre de la divinidad. La conclusión era ya clara: se imponía la búsqueda de una cultura *teónoma* impregnada de sentido trascendente y profundo.

En su trabajo *Die religiöse Lage der Gegenwart*²⁸ concluye deduciendo la "exigencia de una teonomía, esto es, una autonomía de contenido religioso". Tiene que renunciar a las doctrinas de sus maestros liberales de Berlín, doctrina que termina por confundir a Dios con el mundo. Tiene que oponerse a la naciente neo-ortodoxia protestante, empeñada en alejarse de los problemas del mundo y de

26. *On the Boundary*, 37; "Autobiographical Reflections": *The Theology of Paul Tillich*, 8.

27. *On The Boundary*, 38.

28. "Die religiöse Lage der Gegenwart" (1926): *Gesammelte Werke*, X, 91-92.

la historia en virtud de un trascendentalismo desencarnado. No en vano ha dicho Leibrecht que "la invitación de P. Tillich a establecer una teonomía es su más grande desafío al pensamiento moderno"²⁹. El mismo Tillich reconoce que "la cuestión de heteronomía y autonomía se ha convertido en el problema del criterio último para la existencia humana"³⁰.

¿Cómo llegó Tillich a esta problemática? Ya hemos insinuado los problemas que condicionaron su vida: su actuación de capellán en el frente occidental, la situación de la Alemania postbélica, el alejamiento de las Iglesias de los problemas sociales encarnados por los grupos humanistas, el rechazo de estos grupos de todo aquello que tuviera un matiz religioso, etc...³¹. El problema era el mismo del de la *teología de la cultura*. La solución es también la misma, pero bajo otro aspecto.

Para salir al paso de esta triste situación Tillich crea con sus amigos de Berlín el *Socialismo Religioso*, con el único fin de "superar el abismo existente entre el trascendentalismo luterano y el utopismo secular de los grupos socialistas"³². La tarea que se encomienda al grupo es la de ofrecer una interpretación cristiana del hombre y una interpretación cristiana de la historia. Los amigos del Socialismo Religioso fueron pronto objeto de ataque por parte del Nacionalismo religioso de E. Hirsch y por parte de los defensores de la mal llamada "teología dialéctica", fundada por Barth, que seguía recogiendo la visión de la versión puramente ultraterrena de la idea del Reino de Dios, a pesar de la proveniencia calvinista del mismo Barth. Para ello, los socialistas religiosos se vieron precisados a acuñar nuevos conceptos como *daimon*, *kairos*, *teonomía*, *sacramental*, *profético*... Su Socialismo Religioso debe entenderse como "cierta tendencia a una nueva teonomía".

Se trata de que los valores eternos irruman en el nuevo orden social. Se trata de hacer presente en la historia el principio que le ofrezca un sentido y que no es otro que *Jesús como el Cristo*, Centro y Sentido de la misma historia. No es ésta la hora de hacer la historia del Socialismo Religioso³³. Por otra parte, por aquella época

29. W. LEIBRECHT, *Religion and Culture. Essays in honor of P. Tillich* (New York 1959) 17.

30. *On the Boundary*, 43.

31. A. GARRIDO SANZ, "Presentación de Paul Tillich (1886-1965): *Estudio Agustiniano* 11 (1976) 401-402.

32. *A History of Christian Thought* (New York 1972) 533.

33. Tillich ha expuesto en diversos escritos su visión sobre el Socialismo Religioso de los años veinte. Entre otros, merecen citarse "Grundlinien des re-

veían ya con claridad los componentes del grupo de Berlín que, en nombre del evangelio de Jesús de Nazareth, no se puede ofrecer una solución concreta de tipo técnico a los diversos problemas de la historia de la humanidad. En 1922 escribía Tillich: "Por el presente, el Socialismo Religioso no debe convertirse en un movimiento político de Iglesia ni en un partido político de Estado, si no quiere perder su poder ilimitado de someter a juicio tanto a las Iglesias como a los partidos. El Socialismo Religioso debería, en todo caso, evitar de considerar el socialismo como una ley religiosa, apelando a la autoridad de Jesús o a la primitiva comunidad cristiana. No existe ningún camino directo que vaya de lo Incondicional a una solución concreta. Lo Incondicional no es nunca una ley ni tampoco impulsa una forma definida de la vida espiritual o social. Los contenidos de la vida histórica son quehaceres y empresas del espíritu creador. La verdad es una verdad viviente, una verdad creadora, no una ley"³⁴.

Los socialistas religiosos analizan la cultura moderna, intuyendo en ella la presencia de una substancia trascendente. El simple rechazo de la burguesía del s. XIX es ya una toma de postura que refleja inconscientemente un *incondicional*. El individuo está rodeado siempre de una *substancia espiritual* de la cual no puede escapar. Las formas religiosas culturales, las emociones vitales y los esfuerzos comunes no pueden sostenerse por mucho tiempo bajo el simple mando del manipuleo técnico. De intentar hacerlo durante un largo período de tiempo, terminan por convertirse en tiranos cuyo final será la destrucción, las dictaduras, las opresiones y los fanatismos, pasando a formar parte de una nueva heteronomía de talante laicista y secular. La autonomía, sin la substancia espiritual, termina por vaciarse de contenido, perdiendo su *poder vital* y su creatividad. De manera análoga, la heteronomía, sin la substancia autónoma de la forma, "es espiritualmente imposible; pierde su poder de convicción y se convierte en medio demoníaco de poder, contrario al significado, hasta que llega a desmoronarse"³⁵.

En su examen de la autonomía dentro de la religión, Tillich ve que el riesgo existente en todo proceso autónomo que toca a la religión es el riesgo de la *profanación* de lo religioso por lo secular. La fuerza de lo religioso consiste en ofrecer al hombre un medio de au-

ligiösen Sozialismus" (1923): *Gesammelte Werke*, XIV, 91-119, y "Die Sozialistische Entscheidung" (1933): *Gesammelte Werke*, II, 219-365.

34. "Kairos": *The Protestant Era*, 51.

35. "Religionsphilosophie" (1925): *Gesammelte Werke*, I, 331.

totrascendencia. Su función es una función mediadora e instrumental. Pero cuando lo religioso se *institucionaliza*, convirtiéndose en Dios de sí mismo, las formas religiosas aparecen como elementos divinizados *per se*, exigiendo unas categorías divinas que no le corresponden y perdiendo su carácter de mediación sacramental. Lo ambiguo de toda forma cultural religiosa se convierte en *únivoco*, en objeto de veneración: "una serie de actividades prescritas que hay que realizar, una serie de doctrinas establecidas que hay que aceptar, un grupo de presión social frente a otros, un poder político con todas las implicaciones de los poderes políticos"³⁶.

El peligro de convertir lo religioso en mero *culto* o en mera *ética* es un peligro siempre presente en toda forma religiosa. Y frente a esta situación religiosa, la autonomía no puede por menos de reaccionar, reacción justa y necesaria, aun con el riesgo de racionalizar en exceso. Y por el afán autonomista de liberar al hombre de los "demonios" y de los "dioses", puede correr el riesgo de no dejar espacio libre al verdadero misterio de Dios. He ahí, pues, la gran tragedia existente entre lo *meramente secular* y el afán divinizante de toda forma religiosa-cultural. Tanto la postura de total independencia como la postura de total sumisión se mantienen en virtud de esa fuerza siempre oculta que se llama teonomía. "La autonomía y la heteronomía viven de la teonomía, cuando la síntesis teonómica desaparece por completo. La autonomía, sin la substancia de lo incondicional, se vuelve vacía. Asimismo, la heteronomía, sin la substancia autónoma de la forma racional, aparece como espiritualmente imposible"³⁷.

Bajo estas coordenadas mentales se imponía clarificar el sentido preciso de la teonomía. Era el único camino válido para echar un puente en el abismo creado entre la Iglesia y el mundo de los años veinte. Las Iglesias rechazan el espíritu secular de matiz socialista, los movimientos humanistas rechazan la heteronomía pietista de las Iglesias. Ambos rechazaban aquello que les hubiera permitido rejuvenecerse y avanzar, rechazaban la *teonomía*.

Ya en los Estados Unidos de América, recordará Tillich esta situación. En su libro *The Protestant Era* hace alusión a estos años y a la necesidad imperiosa que tenían de ofrecer una nueva exposición de la religión y del cristianismo. Recuerda el entusiasmo con los *socialistas religiosos* de la década de los veinte analizaron la historia, poniendo de relieve el carácter teonómico de la llamada "Ba-

36. *Systematic Theology*, III, 87.

37. "Religionsphilosophie" (1925): *Gesammelte Werke*, I, 331.

ja Edad Media”, en oposición al subsiguiente periodo heterónimo y a la autonomía auto-complaciente del humanismo moderno: “La *teonomía* ha sido definida como una cultura en la cual el significado último de la existencia resplandece a través de todas las formas finitas de pensamiento y de acción; la cultura es transparente y sus creaciones son los receptáculos de lo espiritual. La *heteronomía* —con la que la *teonomía* suele confundirse— es, en cambio, la tentativa de una religión por dominar desde fuera la creatividad cultural autónoma; mientras que la auto-complaciente *autonomía* rompe los vínculos de una civilización con sus fundamentos y aspiraciones últimas, y de este modo una civilización queda exhausta y espiritualmente vacía”³⁸. Fiel una vez más al Principio Protestante de la justificación por la fe, se ve obligado a rechazar tanto la *heteronomía* como la *autonomía*, clamando por una *autonomía auto-trascendente*, por una nueva *teonomía*.

En una conferencia pronunciada en enero de 1946 para la *Hiran W. Thomas Foundation*, en la universidad de Chicago, vuelve a analizar aquellos años densos de lucha y de esperanza. Después de exponer las críticas del Socialismo Religioso contra la autonomía secularista y contra la *heteronomía* pietista religiosa, intenta de nuevo la formulación:

“Las palabras *autonomía*, *heteronomía* y *teonomía* responden al interrogante que plantea el *nomos* o la ley de la vida, de tres maneras diferentes: la primera de ellas afirma que el hombre, como portador de la razón universal, es origen y punto de referencia de la religión y de la cultura. El es, por lo tanto, su propia ley. La *heteronomía* afirma que el hombre, por su incapacidad de actuar de acuerdo con la razón universal, debe ser sometido a una ley, ajena y superior a él. La *teonomía* señala que la ley superior es, simultáneamente, la ley más profunda de las leyes del hombre, arraigada en la tierra divina, que es su propia tierra: la ley de la vida trasciende al hombre, pese a su propia ley”³⁹.

Así, pues, será un periodo *autónomo* aquel que intente crear formas de vida individual o comunitaria sin referencia alguna a lo incondicional y tenga solamente en cuenta los postulados del racionalismo teórico o práctico. Será un periodo *heterónimo* aquel que somete las formas culturales y la misma acción vital al criterio au-

38. “Author’s Introduction”: *The Protestant Era*, XII.

39. “Religion and Secular Culture”: *The Protestant Era*, 55-57.

toritario de una religión eclesiástica o una cuasi-religión política, aun a costa de destruir las estructuras del pensamiento racional. Por último, tendremos un período *teónomo* en aquellas épocas en las que las creaciones culturales expresan una "inquietud última" (*Ultimate Concern*) y un sentido trascendente, "no como algo extraño a ellos sino como su propia materia espiritual". El postulado último y certero del período teónomo, que resume las exigencias de la verdadera teonomía, será aquel que sea capaz de plasmar en la práctica el aserto tillichiano: "la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión" ⁴⁰.

Tillich mismo se arriesga a denominar períodos *teónomos* a los influenciados por las figuras de Clemente y Orígenes y a la Baja Edad Media; así como denomina períodos autónomos a los siglos XVIII y XIX. Le llena de pena el contemplar cómo la cultura moderna "está secularizada hasta tal punto que ha perdido su referencia última, su centro de significación, su substancia espiritual" ⁴¹. El Iluminismo terminó, en muchas de sus expresiones, en ser una cultura meramente secular. El s. XIX, fascinado por las técnicas del pensamiento y de la acción, caminó igualmente hacia la desintegración. No obstante esto, siempre estuvieron presentes elementos teónomos, bajo formas proféticas expresadas en movimientos literarios o estéticos, sociales o políticos, a veces con marcado carácter antirreligioso o antieclesial. "En todos ellos hay una inquietud última incondicional y determinante, algo absolutamente decisivo y, en consecuencia sagrado, aun cuando esta inquietud incondicional se expresara en términos seculares" ⁴².

IV. EL VACIO SAGRADO: SITUACION ACTUAL

La intrincada forma dialéctica existente entre autonomía, heteronomía y teonomía nos ha hecho ver que tanto la religión como la cultura, tanto los movimientos humanistas seculares como las

40. Conforme al pensamiento de Tillich podrían considerarse como formas heterónomas de religión el Catolicismo, la Ortodoxia protestante, el Fundamentalismo y la teología de K. Barth; formas que, de una manera u otra, vienen a identificarse con la concepción supra-naturalista. Por el contrario, las formas autónomas pueden equipararse a la concepción naturalista: teología liberal, filosofía religiosa americana y las interpretaciones positivistas de la religión. La teonomía se opone tanto a un "naturalismo secular cerrado a la trascendencia" como a cualquier forma religiosa que intente dominar e imponer "desde fuera" unas normas. Cf. *The Protestant Era*, XI-XII; *Systematic Theology*, III, 249-251.

41. *The Protestant Era*, 58.

42. *The Protestant Era*, 59.

mismas Iglesias, son religiosos y culturales a la vez. El problema grave se presenta cuando las formas culturales autónomas y heterónomas luchan encarnizadamente entre sí. Tillich llama la atención sobre "el vacío interno de la mayoría de nuestras expresiones culturales" modernas, diciendo que "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 comunidades"⁴³. En el momento presente se tiene la impresión de que solamente aquellas manifestaciones culturales en las que aparece el vacío de sentido son las que realmente tienen grandeza. A esta situación moderna la llama Tillich el *vacío sagrado*.

Dentro de este *vacío sagrado*, la inquietud y la preocupación última viene expresada en una "*cualidad de espera*", que no es indiferencia cínica, ni contrarrevolución absurda, ni postura indulgente ante el relativismo de la vida. "Es simple trabajo cultural surgido y calificado por la experiencia del *vacío sagrado*. Este es el camino, quizás el único, por el cual nuestro tiempo puede alcanzar una integración teónoma entre la religión y la cultura"⁴⁴. El orden existencial humano no indica otra cosa más que la situación *caída* del hombre y su tensión por lograr la unidad esencial. Contra todos los profetas de calamidades finales, contra los absurdistas de siempre y contra los complacientes burgueses, Tillich levanta su voz haciéndonos ver que una cultura meramente fáctica, puramente praxista y del puro acontecer, no puede llegar muy lejos. Su final será siempre la vulgaridad, la dictadura, el capricho y el absurdo.

"La experiencia del fin no destruye en modo alguno la teonomía. Por el contrario, es su manifestación más poderosa". Apoya esta tesis en dos acontecimientos de la época. El primero de ellos es la consideración de la vuelta llevada a cabo en K. Barth quien, desde una teología de total separación de la cultura, ha ido avanzando hacia el convencimiento de que las creaciones culturales nunca pueden ser indiferentes a la esencia última. El segundo acontecimiento es la situación límite que se produjo con la explosión de la primera bomba atómica. Las mentes más preclaras de los Estados Unidos de América: psicólogos, artistas, hombres de las letras, etc... clamaron por una vuelta a la religión como "el poder salvador de nuestra cultura". El peligro estriba en que *esa vuelta* viene presen-

43. *The Protestant Era*, 60.

44. *The Protestant Era*, 60.

tada casi siempre como un sometimiento del mundo secular a la idea religiosa, sometimiento de lo profano y autónomo a lo religioso meramente heterónimo. Y la religión *teónoma* no significa eso: significa el mantener la prioridad de la autonomía en sus legítimas funciones, pero dando a esta autonomía su fundamento último, su razón última de ser: lo incondicional y lo absoluto.

Ante esta diástasis profunda entre autonomía y heteronomía, solamente la Revelación puede actuar creando nuevas formas teónomas. Tales formas teónomas, bien sean religiosas o bien seculares, aparecen como consecuencia de una gracia reveladora de Dios. Las Iglesias tienen que estar dispuestas a recibir continuamente esta llamada a la teonomía como una gracia que no merecen. En una época de *vacío sagrado* como la nuestra, Tillich parece preguntarse: ¿qué hacen las Iglesias? La experiencia del mundo eclesial americano de los años cuarenta le da opción a decir que las Iglesias se dedican a hacer demandas de tipo moral, se dedican a actividades de tipo humanitario o a partidismos políticos, perdiendo de vista aquello que constituye su esencial razón de ser. Los grupos cristianos parecen haber olvidado que el hombre, no solamente está en la historia, sino que está también por encima de la historia. Si el grupo cristiano olvida el preguntarse por el sentido profundo de las cosas y de los acontecimientos, si se cierra a acoger la respuesta del Espíritu que le viene dado en las nuevas formas teónomas, tal grupo cristiano no merece ya ser tenido en consideración. Para superar el cinismo y la desesperación de la época moderna, se impone el volver a aceptar y reconocer el significado de lo eterno en el mundo, acoger la brisa que viene del Espíritu y tratar así de superar este momento de autonomía secularista vacía de contenido.

La teología, en el momento presente, tiene una noble función que cumplir. En cuanto función eclesial, la teología deberá tender a hacer presente estos valores eternos mediante una crítica constante de las formas culturales, tanto religiosas como seculares. Una teología que consagre el utopismo progresista, sin trascenderlo, merecerá a la larga el desprecio y el olvido. Y una teología que divinice las formas conservadoras de marcado carácter heterónimo, sin trascenderlas, merecerá igualmente palabras de amenaza por parte de la crítica profética, bien sea religiosa o secular. La función de servicio de la teología deberá optar por la *teonomía*.

“Durante casi doscientos años la teología se ha visto en la desgraciada situación del combatiente que se bate en retirada en una situación insostenible, viéndose obligado, des-

pués de todos sus esfuerzos, a rendir la plaza. Ahora debe asumir nuevamente la ofensiva, después de haber abandonado y hasta sacudido de su pies el polvo de aquella insostenible *heteronomía*. Debe luchar bajo la bandera de la *teonomía*, y con esta bandera triunfará, no combatiendo contra la autonomía de la cultura, sino contra la profanación, el agotamiento y la desintegración de la cultura de estos últimos años. Vencerá porque, como lo afirmó Hegel, la religión es el principio y el fin de todas las cosas, y también el centro, siendo la que da vida, alma y espíritu a todas las cosas”⁴⁵.

V. LA TRAGEDIA DEL S. XIII

Las reflexiones estudiadas en los apartados segundo y tercero nos muestran la inquietud de Tillich por solucionar el gran problema del hombre: su relación con Dios. Tales reflexiones las llevó a cabo en su época alemana, teniendo como instrumento de trabajo los grandes sistemas de pensamiento y el análisis abstracto de los conceptos, propios de la filosofía alemana. A partir de la emigración a los Estados Unidos de América (1933), Tillich se ve obligado a una acción mucho más concreta, a una expresión mucho más clara. “El espíritu de la lengua inglesa exigió la aclaración de muchas ambigüedades de mi pensamiento, que habían quedado ocultas por la imprecisión mística del alemán filosófico clásico; la dependencia recíproca de teoría y praxis en la cultura anglosajona, tanto en la religiosa como en la profana, me liberó del encantamiento de esa especie de idealismo abstracto que disfruta del sistema por el sistema”⁴⁶.

Fruto providencial de estas circunstancias es un nuevo modo de enfocar los problemas: el método histórico. Sus alumnos recogieron las clases dictadas por Tillich sobre Historia del pensamiento cristiano. De ahí que podamos disponer en nuestros días de un hermoso volumen *A History of Christian Thought*⁴⁷, indispensable para descubrir el pensamiento de Tillich sobre las figuras y las épocas

45. “Über die Idee einer Theologie der Kultur” (1919): *Gesammelte Werke*, IX, 28-29.

46. “Author’s Introduction”: *The Protestant Era*, VI.

47. *A History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Edited by C. A. Braaten. New York, 1972. Anteriormente se había publicado en dos volúmenes separados con los siguientes títulos: *A History of Christian Thought* y *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*. New York, 1967-1968.

más representativas del cristianismo. El análisis tillichiano de una de estas épocas, el s. XIII, nos puede ayudar en nuestra reflexión.

En diversos puntos de su obra Tillich llama al s. XIII el "siglo más grande de la teología cristiana", en donde se decidió de manera conclusiva "el destino entero del mundo occidental"⁴⁸. Tres nombres representan las principales corrientes del pensamiento de este siglo: Buenaventura, Tomás de Aquino y Duns Scoto, recayendo sobre ellos el peso de la gran controversia, al menos como figuras claves y representativas de las diversas tendencias. La controversia se da entre la escuela agustiniana representada por Buenaventura y la nueva corriente de pensamiento aristotélico representada por Tomás de Aquino; es la controversia entre la corriente mística de origen platónico-agustiniana, reencarnada por Buenaventura, y la corriente empirista-racional que tiene como representantes a Aristóteles y Tomás de Aquino. Tillich se manifiesta claramente a favor de la corriente agustiniana y considera el triunfo de la corriente aristotélico-tomista como una desgracia para el occidente:

"En cuanto a mí, quiero ser explícito: yo y toda mi teología estamos más cerca de la línea de la tradición agustiniana que de la línea de la tradición tomista. Podemos trazar una línea de pensamiento que va de Agustín a los franciscanos del Medievo, a los Reformadores, a los filósofos del seiscientos y del setecientos, a los filósofos alemanes clásicos, incluido Hegel, a la filosofía moderna de la religión, en la medida en que no es una filosofía empirista de la religión, la cual me parece una contradicción *in terminis*, sino una filosofía de la religión basada sobre la inmediatez de la verdad en todo ser humano"⁴⁹.

"Si alguno quiere definirme de alguna manera, puede llamarme *agustiniano*, y en este sentido antiaristotélico y antitomista. Yo estoy fundamentalmente de acuerdo con Agustín en todo aquello que mira a la filosofía de la religión, pero no necesariamente en otras cosas"⁵⁰.

Rasgos del pensar aristotélico

Al final de su comentario sobre la filosofía y la teología de Agustín, Tillich se hace a sí mismo una llamada de atención sobre aquellas influencias no expuestas. Entre estas está Aristóteles. Re-

48. *A History of Christian Thought*, 180.

49. *A History of Christian Thought*, 104.

50. *A History of Christian Thought*, 111.

conoce que Plotino había tomado mucho de Aristóteles, aunque Aristóteles no significó gran cosa para Agustín. De hecho, Agustín se desentiende un poco de la ciencia natural y de la ciencia política griega. Aristóteles construye un sistema de *mediación* que Agustín no juzga necesario usar para su exposición del cristianismo, prefiriendo el dualismo platónico y plotínico; Aristóteles acentúa el *individualismo*, lo cual no le sirve a Agustín para su comprensión de la Iglesia como *comunidad*; Aristóteles tiene un *ethos* cuasi-burgués, ya que no le gustan los extremos, los arrebatos eróticos y ascéticos de Agustín; Aristóteles se siente inclinado hacia el estudio de las cosas bajo el aspecto racional y empírico, mientras que Agustín da toda la importancia al estudio y conocimiento de Dios y del alma; Aristóteles es un *lógico*, cosa que a Agustín le tiene sin cuidado, dado su carácter intuitivo; Aristóteles es un empirista inductivo, parte del dato sensible y comienza la ascensión, mientras que Agustín parte de lo alto y comienza el descenso.

Estos matices de pensamiento filosófico se hacen presentes, según Tillich, en el amanecer del s. XIII, cuando con la ayuda de los filósofos árabes, Aristóteles hace acto de presencia en el pensamiento cristiano. ¿Qué significa Aristóteles para el Medievo? Tillich resume así los rasgos característicos de la influencia aristotélica en este período: 1) Aristóteles representa una visión independiente y laica del mundo. En este sentido, era un verdadero pagano. ¿Cómo puede conciliarse este modo de ver el mundo con la tradición cristiano-agustiniana? ¿Cómo compaginar la tradición cristiana con la revolución científica? He aquí, una vez más, el eterno problema; 2) Aristóteles ofrecía a la teología cristiana una serie completa de categorías metafísicas: materia-forma, potencia-acto, substancia-accidente, etc... con las cuales intenta estructurar una doctrina completa sobre la materia y sobre las relaciones de Dios con el mundo, haciendo de esta forma un nuevo análisis ontológico de la realidad; 3) Aristóteles ofrece una teoría de conocimiento, un nuevo método cognoscitivo que parte de la experiencia sensible y que alcanza la divinidad. La tradición agustiniana se mantiene en Dios y a partir de Dios juzga el mundo. Es la diferencia entre la experiencia sensible y la intuición; la distinción entre el "entendimiento agente" y la *memoria Dei* agustiniana.

Dios ¿punto de partida o punto de llegada?

El gran desafío del Medievo es la teoría del conocimiento. La pregunta angustiada, puesta por Tillich, es la siguiente: "¿Nuestro

conocimiento es una *participación* en el conocimiento que Dios tiene del mundo y de sí mismo o debemos, por el contrario, reconocer a Dios basándonos en el mundo exterior?"⁵¹. ¿Dios es un Dios a demostrar o un Dios a experimentar? ¿Dios es la última etapa del camino en nuestro conocer o es el primer eslabón? ¿Dios es presupuesto del problema de Dios o es la conclusión de una demostración racional?

Tillich piensa que aquí está la clave de la tragedia del s. XIII. O se admite la teoría de la *participación agustiniano-franciscana* o nos echamos en brazos de Aristóteles. Esta *participación*, que aparece como fondo del problema del conocimiento, es en realidad un problema ontológico. Tillich entiende que la tradición aristotélicotomista ha negado esa participación defendida por Agustín y Buenaventura, perdiendo de esta manera el sentido de la presencia perceptible de Dios a la mente y perdiendo a la vez el sentido sacramental de la naturaleza. Por el contrario, la nueva ontología de matiz aristotélico ofrece una mayor autonomía a la mente y favorece el estudio de las ciencias naturales; creando a su vez una distancia abismal entre Dios y el hombre. Aparece un Dios lejano que se relaciona con el hombre "desde fuera"; lo cual produce toda una heteronomía religiosa, tanto a nivel doctrinal como a nivel ético⁵². El drama se fraguó ahí. Escuchemos al mismo Tillich:

"¿Dios es el último o es el primero en nuestro conocimiento? Los agustinianos respondían que el conocimiento de Dios precede a cualquier otro conocimiento. Tenemos en nosotros los principios de la verdad. Dios es el presupuesto del problema de Dios, así como el presupuesto de toda búsqueda de la verdad. 'Dios está verdaderamente presente en el alma y es inmediatamente cognoscible', dice Buenaventura. Los principios de la verdad son la luz divina y eterna que hay en nosotros. Son nuestro punto de partida; nosotros comenzamos con nuestro conocimiento de Dios, y de este conocimiento pasamos al mundo sirviéndonos de

51. *A History of Christian Thought*, 184.

52. Cf. J. P. DOURLEY, *Paul Tillich and Bonaventure. An Evaluation of Tillich's Claim to stand in the Augustinian-Franciscan Tradition*. (Leiden 1975) 3-5: Dourley estudia esta relación desde el punto de vista de Tillich, concluyendo que toda diferencia entre la escuela franciscana y la escuela tomista radica en concepción diferente de la participación ontológica. "He (Tillich) understand the Aristotelian tradition to have denied the Franciscan understanding of participation and so to have lost the sense of the perceptible presence of God to the mind through the acceptance of an ontology which gave to creation and to man a much greater autonomy and so a much greater distance from God" (Nuestra cita en la p. 3).

los principios de la luz divina que hay en nosotros. Esta luz divina y estos principios son las categorías universales, especialmente los *transcendentalia*, aquellas cosas que trascienden todo dato concreto, como el *ser*, lo *verdadero*, lo *bueno*, lo *uno*. Estos son conceptos absolutos de los que tenemos conocimiento inmediato, y este conocimiento es la luz divina que está en nuestra alma. Solamente en virtud de este conocimiento inmediato de los principios absolutos de la realidad podemos encontrar la verdad en el mundo empírico. Estos principios están presentes en todo acto de conocer. Cuantas veces decimos lo que es una cosa, cuantas veces pronunciamos un juicio lógico sobre una cosa, están presentes las ideas de lo verdadero, del bien, del ser mismo... Esto significa que todo acto cognoscitivo se lleva a cabo bajo el poder de la luz divina. Los franciscanos afirman que estos principios y esta luz divina dentro de nosotros son creados, y que nosotros participamos. De alguna manera se puede decir que no existe un conocimiento laico. Todo conocimiento está de alguna manera fundamentado en el conocimiento de lo 'divino' que existe en nosotros"⁵³.

Para la escuela agustiniano-franciscana Dios es un "a priori" del hombre. Dios está más cerca del hombre que el hombre de sí mismo. En virtud de esta experiencia inmediata se da un nuevo proceso de conocimiento totalmente distinto de aquel en que aparece el sujeto queriendo alcanzar un objeto. El conocimiento religioso para Agustín no es un sujeto cognoscente y un objeto conocido. El conocimiento de Dios es el *re-conocimiento* o la unión con Dios presente en el hombre. "La experiencia humana de Dios es la experiencia más profunda del hombre de sí mismo"⁵⁴.

Las consecuencias de esta postura teónoma existente en Agustín y en Buenaventura son sumamente interesantes, en contraposición con la postura aristotélica que adoptó después el tomismo. Hay

53. *A History of Christian Thought*, 184-185.

54. J. P. DOURLEY, *Paul Tillich and Bonaventure*, 25. Se trata de superar la dualidad sujeto-objeto en el conocimiento de Dios, acentuando la inmanencia de Dios en el hombre. Tillich ve así el proceso agustiniano: "God is seen in the soul. He is in the center of man, before the split into subjectivity and objectivity. He is not a strange being whose existence or non-existence one might discuss. Rather, he is our own *a priori*; he precedes ourselves in dignity, reality and logical validity. In him the split between subject and object, the desire of the subject to know the object, are overcome. There is no such gap. God is given to the subject as nearer to itself than it is to itself" (*A History of Christian Thought*, 112).

una nueva perspectiva de las realidades terrenas, ya que si el interior del hombre está lleno de Dios, las cosas son aprehendidas más por el amor y la voluntad que por la simple inteligencia; las realidades terrenas consiguen ofrecer al hombre su verdadero carácter sacramental, ya que se descubre en ellas la fuerza de la presencia de Dios como "fundamento de su ser y como razón de su existencia"; se descubre la presencia del *logos* en todo lo existente, comprendiéndose de esta forma la admiración por la naturaleza que vemos en la Edad Media: pintura, teología de Francisco de Asís, etc., en donde se concede más importancia a la razón profunda del ser que a su estructura técnica; superación de la *diástasis* entre filosofía y teología, ya que si de lo que se trata es de encontrar el *logos* de las cosas, no es difícil entender cómo Agustín prefigura en el *Logos* de los platónicos la visión trinitaria cristiana. La fe cristiana afirmará después que este *Logos* se encarnó, considerando esto como acontecimiento único, irrepetible y al cual solamente se puede llegar por el mensaje religioso cristiano de la fe.

Por el contrario, la otra escuela de pensamiento medieval se cierra sobre la figura de Aristóteles, comenzando así una dura batalla entre dos modos diversos de hacer filosofía y teología. Tillich ve en la disputa del s. XIII una de las de mayor trascendencia para la historia del pensamiento religioso occidental. Los aristotélicos claman por una mayor autonomía del hombre. Tomás de Aquino negará la presencia inmediata, afirmando que la presencia de Dios al hombre y a su mente no es perceptible de manera inmediata. Dios será el primero para sí, pero no para nosotros. El hombre llega a Dios mediante las cosas sensibles, aplicando el principio de causalidad. Para Tomás de Aquino, los principios transcendentales y la estructura de la mente son cosas creadas y estructuras autónomas usadas por el hombre para demostrar a Dios a través de lo sensible. El hombre está separado del *ser-en-sí*, de la *verdad-en-sí*. Tomás llama a estos transcendentales *luz creada*. No son la presencia de Dios en nosotros, son solamente obra de Dios en nosotros, son creados y finitos⁵⁵.

Toda la dinámica del Medievo, dirá Tillich, se fundamenta en

55. *A History of Christian Thought*, 186. Esta diversidad de modos de plantear el problema de la filosofía de la religión ha sido tratado específicamente por Tillich en un denso artículo titulado *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946), siendo incluido años después en *Theology of Culture* (New York 1959) 10-29. En él la postura agustiniana viene denominada "teónoma" o "tipo ontológico" de filosofía de la religión. Sobre este tema tenemos preparado un artículo que aparecerá en breve. De ahí que no lo afrontemos ahora directamente.

este conflicto entre Aristóteles y Agustín. Ciertamente que los teólogos del Medioevo eran agustinianos en la substancia, pero el método aristotélico y el uso de las nuevas categorías metafísicas del "Filósofo" les fue alejando de la substancia agustiniana, llegando más tarde al doble positivismo: positivismo de la ciencia empírica y positivismo de la revelación, ya que se impone la autoridad para superar el abismo, como veremos a continuación. Tillich contempla con pena el triunfo de la escuela aristotélico-tomista en contra de la escuela agustiniano-franciscana de Buenaventura:

"La divergencia entre estos dos modos de acercarse a Dios es el gran problema de la filosofía de la religión, y, como ahora mostraré, es también la causa principal de la laicización del mundo occidental (uso 'causa' en relación al campo cognoscitivo, ya que existen también otras causas). El método aristotélico es puesto en oposición con el método agustiniano; y poco a poco este método de partir del mundo externo llegó a prevalecer. Tomás sabía que las conclusiones alcanzadas de esta manera, aunque lógicamente correctas, no producen una convicción real sobre Dios. De ahí que tenían que venir avaladas por la autoridad. Con otras palabras, la Iglesia garantiza la verdad, que no puede ser alcanzada plenamente mediante un acercamiento puramente empírico a Dios. La situación es clara: en Buenaventura tenemos un conocimiento *teónomo* en todos los campos de la vida; si no se parte de Dios no se tiene conocimiento alguno. En Tomás tenemos un conocimiento *autónomo*, conseguido mediante el método científico. Pero Tomás sabía que su método no es suficiente y que debe ser completado por la autoridad. Este es el significado de la dura polémica entre agustinianos y aristotélicos en el s. XIII. En el método tomista había un punto débil, aunque en su tiempo no llegó a verse con claridad. En virtud de su genio, de su capacidad de incluir casi todo en el sistema, de su poder de mediación y de su piedad personal casi mística, Tomás pudo mantener oculto ese punto débil. Pero el problema quedaba sin solucionar y, de hecho, motivó unas secuelas que condujeron a una situación mucho más grave de lo que Tomás podía preveer. Esto se reveló con Duns Scoto"⁵⁶.

56. A *History of Christian Thought*, 186-187.

Origen del laicismo moderno.

Tillich contempla a Scoto, tanto en la *Systematic Theology* como en *A History of Christian Thought*, como un pensador radical y poco amigo de mediaciones si le comparamos con Tomás de Aquino. Scoto era franciscano y se sentía ligado a la tesis voluntarista de su escuela. No obstante, echa mano de las categorías metafísicas de Aristóteles y consigue descubrir y poner de relieve el punto débil de Tomás de Aquino. En el proceso hacia Dios, Tomás había inaugurado el viejo empirismo inductivo; pero al darse cuenta de que este método no puede conducir muy lejos, reclama la autoridad. Había comenzado así, según Tillich, el sistema heterónimo en el campo religioso. Scoto intuye un abismo radical entre lo Infinito (que es Dios) y lo finito (que es la criatura). El hombre no puede alcanzar a Dios ni por vida de la *inmediatez* (como intentaba la primera escuela franciscana) ni por la vida de la demostración racional (como intentaba la nueva escuela tomista). Es más, critica abiertamente los *transcendentalia* y abre camino al nominalismo de Ockam. Rechazando la vida de la experiencia y la vida de la demostración racional, solamente le queda un camino: la autoridad, es decir, la revelación recibida mediante la autoridad de la Iglesia⁵⁷. Tillich quiere ver aquí la fijación de los dos positivismos:

“El resultado es que en Duns Scoto tenemos dos positivismos: el positivismo religioso o eclesiástico, lo cual implica que debemos aceptar todo aquello que nos viene dado por la Iglesia, dado que resulta imposible acercarse a Dios racionalmente; y el positivismo del método empírico, lo cual implica que debemos descubrir, mediante la inducción y la abstracción, aquello que está positivamente dado en la naturaleza. Por fin, el punto débil se ha hecho visible. En Tomás aparecía taponado; con Duns Scoto se abrió y no se ha vuelto a cerrar. Este es todavía nuestro problema, al igual que fue el problema del s. XIII”⁵⁸.

En este momento de la historia de occidente, el concepto SER ha perdido —según Tillich— su carácter ontológico profundo; ya no es más, según él, que una simple palabra que indica una analogía entre lo infinito y lo finito. Dios deja de ser el SER MISMO para convertirse en un ser particular, un ser “que debe ser conocido *cognitione particulari*”. De este modo, no habrá que extrañarse el que un siglo más tarde Ockam llegara a llamar a Dios *res singula-*

57. Cf. *Systematic Theology*, I, 41.

58. *A History of Christian Thought*, 187-188.

rissima. Toda referencia a Dios viene emplazada bajo el concepto de "persona", perdiendo fuerza el concepto de *IPSUM ESSE*, del Ser-en-sí-mismo, del cual participamos y que está de alguna manera en nosotros. Dios comienza a ser tratado como *una persona* ante la cual nos encontramos como ante cualquier otro objeto, acentuándose así una distancia y una separación que no existían en la teología de Agustín y de Buenaventura. La personalidad del hombre se encuentra ante la personalidad de Dios como punto opuesto. Nace una teología heterónoma mediante la cual el hombre espera órdenes, mandatos y reglamentaciones de parte de Dios o de parte del estamento eclesiástico que hace sus veces en el mundo. Al final del Medievo, dirá Tillich, el hombre no tiene más que dos salidas: o un pietismo eclesiástico de marcado carácter heterónimo o un secularismo autónomo sin substancia religiosa. La fuerte tradición religiosa hizo que tal situación se notara poco en principio, pero el tiempo se encargaría de ir plasmando en sus formulaciones filosóficas este doble positivismo: "Cuando el SER perdió su poder simbólico a raíz de la influencia del nominalismo y cuando, más exactamente en la segunda mitad del Renacimiento, el SER se convirtió en objeto (mensurable y sujeto a control) para un sujeto, Dios dejó de ser el SER-MISMO y el SER dejó de ser divino"⁵⁹.

Ockam terminaría de sacar las consecuencias de los postulados de Scoto. En virtud de su nominalismo se hace imposible alcanzar a Dios por las vías del conocimiento racional; y se hace necesaria la autoridad eclesiástica. Pero para someterse a la autoridad de la Iglesia, se precisa también el *habitus* de la gracia cristiana. La conclusión de Tillich es que, con este modo de pensar, todo conocimiento religioso-cristiano se hace heterónimo. Por otra parte, la vertiente científica y cultural va acentuando su postura autónoma, sin referencia alguna al Incondicionado presente en el hombre. La primitiva teonomía agustiniana queda así destruida, apareciendo la autonomía secular y la heteronomía religiosa. La primitiva unidad de la primera parte del Medievo había también desaparecido, dando lugar a dos campos de acción y de pensamiento plenamente independientes: el religioso y el profano. El carácter sacramental de la creación y el carácter revelador-religioso de la misma naturaleza humana quedaban también en la sombra. Tillich resume así el proceso:

"Si confrontamos estas posturas sobre el problema tradicional de la razón y de la revelación, podemos afirmar: en

59. *The Protestant Era*, 63.

Buenaventura, la misma razón, en cuanto tiene en sí los principios de la verdad, es reveladora. Esto, naturalmente, no se refiere a la revelación histórica en Cristo, sino a nuestro conocimiento de Dios. En Tomás de Aquino, la razón humana está todavía en grado de expresar la revelación. En Duns Scoto, la razón no está ya en grado de expresar la revelación. En Ockam, la razón está al lado opuesto de la revelación, mejor dicho, en oposición. Al final de la Edad Media, los campos religioso y laico están separados, pero no como hoy, ya que la Edad Media conservaba todavía su unidad tradicional. En virtud de esto, la Iglesia desarrolló su radical pretensión heterónoma de dominar todos los campos y de controlarlos desde el exterior. De aquí proviene la lucha desesperada entre el laicismo autónomo y la heteronomía religiosa. El final de la Edad Media no debe confundirse nunca con la primera Edad Media. Mientras que la tradición conservó su fuerza, el Medievo no fue heterónimo, fue teónimo. Pero hacia el final de la Edad Media se había establecido ya un frente laico independiente. Esto trajo consigo el problema de si la Iglesia podía controlar este frente independiente. El Renacimiento y la Reforma fueron los medios mediante los cuales la Iglesia se vio privada de este poder”⁶⁰.

Alfonso GARRIDO SANZ, OSA.
Estudio Teológico Agustiniiano
VALLADOLID

⁶⁰. A *History of Christian Thought*, 188.