

PEDRO F. CASTELAO *

**LA CONCEPCIÓN TILLICHIANA
DE LA REVELACIÓN.
UNA REVISIÓN DE LA CRÍTICA
DE J. P. CLAYTON Y UNOS APUNTES
SOBRE E. SCHILLEBEECKX**

1. INTRODUCCIÓN

En el panorama de la teología occidental del siglo xx el nombre de Paul Tillich (1886-1965) ha quedado indisolublemente unido a lo que él mismo denominó como *Teología de la Cultura*¹. Se podría decir de una forma general que este fuerte lazo ha hecho que la atención de los lectores no coetáneos a Tillich —que reciben su obra ya a través de la mediación de su primera recepción— se haya centrado casi de modo exclusivo en sus escritos explícitamente en diálogo con el secularismo, la ciencia, el arte, etc., así como en sus numerosos escritos parenéticos dejando, con el paso del tiempo, en la penumbra —cuando no en la sombra— el núcleo fundamental de su pensamiento dogmático, como si és-

* Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

¹ Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo xx*, Sal Terrae, Santander 1998, 91-113; cf. también P. TILLICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires 1974.

te no tuviese tanta importancia como sus reflexiones acerca de la cultura o no supusiese un verdadero replanteamiento de los fundamentos de la teología cristiana.

El pensamiento dogmático de Paul Tillich se encuentra expuesto principalmente en los tres volúmenes de su *Systematic Theology*². *Grosso modo*, se puede decir, sin duda alguna, que lo más conocido de ella es su «método de correlación». Si por algo se conoce la *ST* es porque en ella Tillich ha aplicado de un modo muy singular su propio «método de correlación». No obstante, hay que decir que esta caracterización general de la obra de Tillich no es falsa en sí misma, pero sí resulta ciertamente incompleta. En la *Systematic Theology* hay mucho más que el «método de correlación». No obstante, en no pocas ocasiones, dicho método es de tal modo simplificado que incluso como caracterización general resulta pobre y raquítico.

Hay que reconocer que no es fácil evitar las redes de los peligrosos tópicos que paralizan el quehacer investigador cuando uno cree haber asumido el pensamiento de un autor únicamente porque retiene en su memoria ciertos términos característicos de su sistema. Cuando se cae en la telaraña de los tópicos lo que sucede es que los *leit-motiv* del autor se convierten en un obstáculo pernicioso que impide el tránsito fructífero a través de ellos hacia la realidad a la que apuntan y, lo que es peor, anestesian nuestra capacidad intelectual con su aparente y falsa presencia, pues, en el fondo se encuentran vacíos.

Con la teología de Paul Tillich —como con el pensamiento de Blondel, de Rahner y de tantos otros— ha podido suceder algo parecido. Sus sugerentes términos característicos han perdido vitalidad y frescura en la segunda recepción que se ha hecho de su teología y la primacía de los tópicos corre el riesgo de esclerotizar sus dinámicas intuiciones originarias. Así las cosas, se hace necesario recuperar la profética exclamación de la fenomenología: *zu den Sachen selbst!*, a fin de recuperar la savia nutricia y el *pathos* vital que resucite el verdadero pensamiento de este autor y nos dirija la mirada no hacia sus palabras, sino hacia aquello que él realmente contemplaba mientras las escribía.

Con este estudio proponemos al lector una consideración pausada y detallada de tres conceptos básicos del pensamiento tillichiano, con la

² Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1967. A partir de ahora cito esta obra como *ST* y su traducción castellana, a saber: P. TILlich, *Teología Sistemática I, II, III*, Sígueme, Salamanca 1982, 1982, 1984 como *TS*. La edición original —escrita en inglés— de esta obra salió publicada en tres volúmenes separados en los años 1951, 1957 y 1963, respectivamente.

esperanza de que, en el decurso de la exposición, se nos vaya evocando la experiencia de la que Tillich nos habla. El propósito de este trabajo consiste en mostrar la manera según la cual el teólogo luterano Paul Tillich relaciona la razón y la revelación en su *Teología Sistemática*. Mostrando la forma en que lo hace mostraremos también los motivos que tiene para hacerlo así y no de otra manera.

Tres son, pues, los conceptos de los que nos ocupamos: *correlación*, *razón* y *revelación*. Siendo rigurosos hay que decir que el primero de ellos no tiene entidad propia separado del segundo y del tercero. *Correlación* es siempre «relación recíproca de algo con algo». Pero, a su vez, tanto la razón como la revelación se hallan, en el pensamiento de Tillich, tan íntimamente referidas la una a la otra que entre ellas no hay simplemente una mera relación, sino, antes bien, una verdadera correlación. Este es el motivo por el cual resulta imposible tratarlas por separado. La correlación se encuentra entre la razón y la revelación como la bisagra que no sólo une, sino que también articula ambas realidades, pero no como una realidad aparte, sino como el modo de estar vinculadas entre sí.

No obstante su inextricable relación, si se quiere exponer con claridad el pensamiento de Tillich hay que proceder con orden. Por eso, en primer lugar, comenzamos explicando el término *correlación*, fijándonos no sólo en el *método*, sino también en el *concepto* mismo de *correlación* y en todo lo que éste implica. En segundo lugar, describimos la concepción —mejor dicho, las diferentes concepciones— que Tillich maneja de la *razón* en sus varios sentidos y, en tercer lugar, analizamos el otro polo de la correlación: la *revelación*³.

³ Cf. B. MARTIN, *Paul Tillich's Doctrine of Man*, J. Nisbet & Co. Ltd, London 1966, esp. 37-80; E. SCABINI, *Il pensiero di Paul Tillich*, Vita e Pensiero, Milano 1967, esp. 31-71; E. A. HIGUET, «O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich. A relação da razão e da revelação»: *Estudos de Religião* 10 (1995) 37-54; T. SCHICK, «Reason and Knowledge in the Epistemology of Paul Tillich»: *The Thomist* 30 (1966) 66-79; J. L. COELHO PIRES, «Razón y religión. El legado de Paul Tillich»: *Lumen* 37 (1988) 323-344; J. P. CLAYTON, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, De Gruyter, New York 1980; E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca 1973, esp. 115-153 que comprenden el capítulo cuarto significativamente titulado «El criterio de correlación. Respuesta cristiana a una pregunta humana».

2. CORRELACIÓN: CONCEPTO Y MÉTODO⁴

Es posible que no falte quien piense que el método utilizado en una determinada investigación es, en apariencia, útil, pero, en último término, aleatorio y, por esta razón, fácilmente sustituible por otro, según sea el juicio o el gusto personal del investigador en cuestión. Incluso podría pensarse que un método puede ser mejor que otro en términos absolutos; es decir, sin tener en cuenta los distintos tipos de objetos que se puedan estudiar. Tillich advierte contra el «imperialismo metodológico» afirmando de éste que es tan peligroso como el «imperialismo político» y que ambos se derrumban cuando elementos independientes de la realidad se rebelan contra ellos⁵. No es indiferente el uso de uno u otro método, puesto que «un método es un instrumento (literalmente, “un camino alrededor de”), que debe adecuarse a su objeto»⁶. Tillich afirma que ningún método puede pretender adecuarse a cualquier tipo de objeto y que la diferente índole de cada objeto reclama para sí diferentes tipos de métodos⁷. Esta es la razón por la cual el objeto de la *Teología Sistemática*; es decir, aquello que nos preocupa últimamente (*Ultimate Concern*), no puede ser percibido, aprehendido, asimilado y explicado con un método que no respete o no se adecúe a la verdadera naturaleza de aquello con lo que trata.

«La teología sistemática usa el método de correlación. Más o menos conscientemente, siempre lo ha utilizado; pero ahora debe hacerlo consciente y abiertamente, sobre todo si ha de prevalecer el punto de vista apologetico. El método de correlación explica los contenidos de la fe cristiana a través de las cuestiones existenciales y las respuestas teológicas en mutua interdependencia»⁸.

⁴ Cf. J. C. PETIT, «La “méthode de corrélation” de Paul Tillich»: *Science et Esprit* 26 (1974) 145-159; F. CHAPEY, «Le principe de corrélation dans la théologie systématique de Paul Tillich»: *Recherches de Sciences Religieuses* 59 (1971) 5-25; J. GARCÍA PÉREZ, «El método de correlación en Paul Tillich»: *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 309-338.

⁵ Cf. *TS*, I, 86; *ST*, I, 60.

⁶ *TS*, I, 86; *ST*, I, 59-60.

⁷ Cf. *TS*, I, 86; *ST*, I, 60.

⁸ *TS*, I, 86; *ST*, I, 60: «Systematic theology uses the method of correlation. It has always done so, sometimes more, sometimes less, consciously, and must do so consciously and outspokenly, especially if the apologetic point of view is to prevail. The method of correlation explains the contents of the Christian faith *through existential*

No obstante, el método de correlación posee un alcance y un dinamismo que sobrepasan con mucho el uso que nuestro autor hace de él en la *Teología Sistemática*. Los presupuestos no explicitados de lo que Tillich entiende y pretende con el método de correlación no se encuentran tanto en lo que el teólogo luterano *dice* de él, que es relativamente poco, ni siquiera en el *uso* que en el sistema que estamos analizando *hace* de él, cuanto en lo que el *concepto de correlación* nos muestra en sí mismo. Tanto lo que Tillich *dice* como lo que Tillich *hace* con el método de correlación apuntan hacia el significado último del *concepto* de correlación. Con esto, nos referimos no sólo a la lógica interna del pensamiento tillichiano, sino también al modo según el cual concibe Tillich la naturaleza del objeto que estudia.

¿Qué *experiencia real* se encuentra detrás del método de correlación? ¿Hacia qué apunta el concepto de *correlación*? ¿Qué significa, en último término, que exista una *correlación* entre las cuestiones del hombre y las respuestas teológicas? ¿Cómo debemos entender esa *mutua interdependencia* de la que nos habla Tillich? Él mismo nos lleva de la mano y nos señala el camino que conduce a la experiencia religiosa que trata de tematizar el método de correlación:

«La relación divino-humana —y, en consecuencia, tanto Dios como el hombre en el seno de su mutua relación— cambia en las sucesivas etapas de la historia de la revelación y de todo desarrollo personal. Existe una mutua interdependencia entre “Dios para nosotros” y “nosotros para Dios” [...]. La relación divino-humana es una correlación. El “encuentro divino-humano” (Emil Brunner) significa algo real por ambos lados. Es una correlación real»⁹.

Es claro que el concepto de *correlación* brota de la experiencia religiosa que Tillich trata de comprender y explicar. No es algo ajeno a esa experiencia ni, a su juicio, una sobreinterpretación. La experiencia de

questions and theological answers in mutual interdependence». Las cursivas son mías. Modifico ligeramente la traducción castellana para poner de relieve el orden original de las palabras en la expresión inglesa, ya que no lo considero irrelevante. El sentido de la «*mutual interdependence*» será fundamental para entender no sólo el método, sino también el concepto mismo de *correlación*.

⁹ *TS*, I, 87-88; *ST*, I, 61: «The divine-human relation, and therefore God as well as man within this relation, changes with the stages of the history of revelation and with the stages of every personal development. There is a mutual interdependence between “God of us” and “we for God”. [...] The divine-human relation is a correlation. The “divine-human encounter” (Emil Brunner) means something real for both sides. It is an actual correlation».

relación de Dios con el hombre es también una experiencia de relación del hombre con Dios. Por esto, a Tillich le parece que el método de correlación es el más adecuado para tratar de exponer los contenidos de la fe cristiana, en tanto en cuanto, es la misma experiencia religiosa de contacto con lo divino la que se produce de esa singular y recíproca manera. El *método* de correlación apunta hacia lo que se encuentra tras el *concepto* de correlación, que no es sino el modo que Tillich tiene de comprender el acontecer originario de la experiencia de lo divino; es decir, de la revelación. El concepto de correlación se concreta de una manera peculiar en el método de correlación, pero la fuente experiencial de la que surge supera, en gran medida, las limitadas dimensiones inherentes a cualquier tipo de método. El concepto de correlación, tematizado en un método concreto, extiende todas sus virtuales potencialidades a lo largo y ancho del conjunto de la obra tillichiana, hasta el punto de que algún autor ha llegado a comprenderlo como el concepto clave para dar sentido a la totalidad del proyecto intelectual de Tillich. Este proyecto no consistiría en otra cosa sino en desarrollar una «*Mediating Theology*»¹⁰. J. P. Clayton, cuya obra acabamos de citar, sitúa el intento tillichiano en el amplio marco de la relación entre el cristianismo y la cultura moderna¹¹. Tillich trata de establecer una «mediación», un vado, un puente transitable entre el cristianismo tal como nos ha llegado tras dos milenios de historia y la cultura contemporánea heredera de la ilustración y la modernidad¹². En el fondo, de lo que se trata es de ofrecer una respuesta adecuada al dilema planteado por Schleiermacher a raíz de la separación entre el intelecto y el sentimiento, la filosofía y la teología, la cultura y la religión. Clayton recoge y asume este dilema citando un extracto de la carta que Schleiermacher había enviado a Jacobi en 1818, el cual había dicho que «*he [Jacobi] was a pagan with his intellect and a christian with his heart*»¹³. A partir de este planteamiento,

¹⁰ J. P. CLAYTON, *op. cit.*, en nota 1.

¹¹ Cf. *ibíd.*, 8, donde dice: «the object of the book is to analyse Tillich's principle of mediation between historical christianity and contemporary culture, namely, his concept of correlation».

¹² En este trabajo intentaremos, en la medida de lo posible, huir de lugares comunes y de términos de significación ambigua u omniabarcante, para no caer en un uso irresponsable de los mismos. En este caso, y sin que sirva de precedente, hacemos uso de estos términos en una aproximación intuitiva de lo que normalmente se suele entender por ellos, considerando innecesario una mayor precisión conceptual de los mismos puesto que no son determinantes a la hora de comprender el significado del cuerpo del texto.

¹³ J. P. CLAYTON, *op. cit.*, 40; cf. especialmente 40-42.

Clayton sitúa el concepto de correlación como la explícita aportación de Tillich en la búsqueda de una solución satisfactoria que relacione de manera adecuada ambas dimensiones del espíritu humano. Clayton afirma que «*two conditions must be met if Schleiermacher's problem is to be resolved successfully: I shall call them the autonomy condition and the reciprocity condition. The requirement that both conditions be satisfied, I shall call Schleiermacher's dilemma*»¹⁴. A la hora de trazar un puente estable que comunique la cultura con la religión¹⁵ y viceversa, debe quedar garantizado, por un lado, la autonomía de cada una de ellas y, por otro, la relación de reciprocidad que debe darse entre las mismas. Si uno de estos dos polos no es suficientemente atendido el puente se desestabiliza y lamentablemente se viene abajo.

Conforme a los dos criterios señalados, la autonomía y la reciprocidad, Clayton analiza los distintos modelos que Tillich utiliza para ilustrar la naturaleza y la dinámica del método de correlación. El primero de ellos es la dinámica ínsita a la relación pregunta-respuesta (*Question-Answer*). La segunda es la connatural a la relación forma-contenido (*Form-Content*). En breves palabras podemos decir que la relación pregunta-respuesta pone el acento más en la reciprocidad de la relación que en la autonomía de cada una de sus partes, mientras que la relación forma-contenido acentúa con mayor énfasis la autonomía de sus componentes en detrimento de su mutua reciprocidad¹⁶. Es claro que, por separado, ninguno de estos dos modelos sirve para dar cuenta de toda la riqueza que implica la correlación que tratan de ilustrar. El aspecto que acentúa uno cojea en el otro y, a su vez, el polo que señala el segundo se echa de menos en el primero. De aquí parece seguirse que la manera más adecuada de apuntalar en suelo firme los dos pilares del puente sea combinando los dos modelos, de tal manera que las carencias de ambos se vean recíprocamente compensadas por sus riquezas complementarias. No obstante esta primera impresión, la realidad parece ser otra. A juicio de Clayton:

«Neither singularly nor in combination do the two sets of metaphors enable Tillich to satisfy the two conditions of a correlative rela-

¹⁴ *Ibíd.*, 42.

¹⁵ En la Introducción de la *TS* Tillich nos habla de la relación entre filosofía y teología y en la primera parte del sistema trata acerca de la relación entre razón y revelación, cf. *TS*, I, 34-46; *ST*, I, 18-28. Quiero indicar que, a juicio de Clayton, la polaridad debe situarse entre la cultura y la religión, puesto que esta polaridad tiene una dimensión de amplitud que engloba y supera a las anteriores.

¹⁶ Cf. J. P. CLAYTON, *op. cit.*, 225-226.

tion. On its own the question-answer model fails to satisfy the autonomy condition; on its own, the form-content model fails to satisfy the reciprocity condition; the particular way they are combined by Tillich in his account of the method of correlation does not satisfy the reciprocity condition»¹⁷.

Pero, ¿cuál es la razón de que la combinación de ambos modelos no satisfaga la condición de reciprocidad? Con la combinación de los dos modelos entran en contacto las afirmaciones y las negaciones de cada uno de ellos. La pretensión de Tillich consiste en que las afirmaciones destruyan las negaciones y se complementen entre sí. Es decir, el modelo pregunta-respuesta aporta su insistencia en la reciprocidad y destruye, con su presencia, la negación de la reciprocidad que tenía el modelo forma-contenido. E inversamente, el modelo forma-contenido aporta su acentuación de la autonomía de los elementos y destruye la negación de la autonomía que impera en el modelo pregunta-respuesta que, de esta manera, complementa y enriquece. No obstante, lo que Clayton señala es que en la fusión de ambos modelos hay una negación que vence la afirmación contraria, de tal manera que uno de los dos criterios, en este caso el de la reciprocidad, resulta vulnerado. La negación de la reciprocidad presente en el modelo forma-contenido, resiste la embestida de la afirmación de la reciprocidad aportada por el pretendido modelo complementario de la pregunta-respuesta. La negación del primer modelo posee más fuerza que la afirmación contraria del segundo. ¿De dónde procede el *plus* de fuerza de la negación que la convierte en más poderosa que la afirmación de la reciprocidad? La fuerza de la negación de la reciprocidad se encuentra en la necesidad de salvar a toda costa la independencia del contenido del mensaje cristiano con respecto a la situación en la que es formulado¹⁸. Por esto Tillich habla de un «*unchanging content*», de una «verdad eterna» (*eternal truth*), que constituye el fundamento y el contenido del mensaje cristiano¹⁹. El peso de este acento irrenunciable desequilibra la estabilidad de una correlación que pretenda respetar los dos criterios señalados. La *mutua dependencia* se vuelve ilusoria en el momento en el que se cae en la cuenta de que los dos niveles de realidad que entran en contacto no se encuentran en

¹⁷ *Ibíd.*, 227.

¹⁸ Cf. *ibíd.*, donde dice: «So that the christian message will not be derived from or simply reduced to “merely” another aspect of the cultural situation, Tillich stipulates that the *content* of the christian message must be independent of that situation.»

la misma dimensión. La fuerza de la necesidad de que el contenido de la fe cristiana no se disuelva en el devenir histórico dinamita uno de los pilares básicos del puente que trata de unir, en las dos direcciones, la religión y la cultura. La necesidad de autonomía del contenido respecto de la forma hace que la reciprocidad que añade la dinámica pregunta-respuesta no pueda ser asumida, porque dicha reciprocidad corre el riesgo de situar a los elementos relacionados en un plano de igualdad que rechina con la desigualdad ontológica que subraya la dinámica forma-contenido²⁰.

Esta es la interpretación que Clayton hace de los modelos que Tillich utiliza para ilustrar el concepto de correlación. Así las cosas, no puede sino concluir que: «*Tillich's concept of correlation does not contribute to the resolution of the dilemma set by Schleiermacher*»²¹. Por esto, Clayton se propone, aceptando el concepto de correlación, corregir la interpretación de Tillich, de tal manera que queden a salvo los dos criterios que deben coexistir para solucionar con éxito el citado dilema. Para llevar a cabo esta reinterpretación, Clayton trata de mostrar que «*there simply is no a-historical, a-cultural "unchanging content"*»²². Este es, a su juicio, el punto débil de la concepción de Tillich, puesto que, si no hay un contenido inmutable que identifique como cristianas a las proposiciones de la teología que se llama «cristiana», y lo que le da su identidad es otra cosa, entonces, en ese caso, ya no será necesario insistir con tanta vehemencia en la autonomía del contenido con respecto a la forma y, de esta manera, la reciprocidad señalada por la dinámica pregunta-respuesta será aceptada y no rechazada.

El problema con el que se encuentra Clayton en el momento de ofrecer su reinterpretación del concepto de correlación, consiste en que tie-

¹⁹ Cf. *TS*, I, 15; *ST*, I, 3.

²⁰ La relación entre forma y contenido aparece en múltiples ocasiones a lo largo de la obra de Tillich. No obstante, es en la exposición de su teología de la cultura donde se puede apreciar con mayor claridad la peculiar relación que, bajo el constructo forma-contenido, caracteriza a la cultura y la religión. A este respecto afirma Tillich: «la religión es la sustancia de la cultura y la cultura la forma de la religión. [...] Debemos reafirmar que la religión no se puede expresar a sí misma ni siquiera con un silencio lleno de sentido sin la cultura de que toma todas las formas de expresión significativa. Y debemos reafirmar que la cultura pierde su profundidad y su cualidad de inagotable sin la ultimidad de lo último» (*TS*, III, 304; *ST*, III, 248-249). Esta es la problemática relación que subyace a la crítica que Clayton hace de la postura de Tillich.

²¹ J. P. CLAYTON, *op. cit.*, 249.

²² *Ibíd.*, 244.

ne que mostrar qué es aquello que salvaguarda la identidad propia y distintiva de *lo cristiano* a lo largo del devenir histórico, puesto que rechaza la existencia de un contenido inmutable. Es decir: ¿cómo se relacionan forma y contenido en la historia del cristianismo? Si el contenido no es inmutable ¿qué es lo que hace que no se diluya en las múltiples formas culturales con las que interacciona a lo largo de la historia?

Trasladando del ámbito de la filosofía del lenguaje al ámbito de la teología las agudas intuiciones del segundo Wittgenstein, Clayton trae a colación las «*family resemblances*»²³ como criterio de identidad de *lo cristiano* a lo largo de los siglos. En los escritos filosóficos de Wittgenstein esta noción sirve al filósofo austríaco para expresar su postura acerca del problema de los universales. Como dice Clayton: «*For he explicitly indentifies family resemblances with the problem of classifying particular entities under a general term*»²⁴. De lo que se trata es de responder a la cuestión que podría ser formulada en los siguientes términos: ¿en virtud de qué cosa se pueden clasificar objetos individuales y concretos con un mismo término general? ¿Qué es lo que hace, por ejemplo, que diferentes, y hasta contrarias teologías que han aparecido a lo largo de la historia del cristianismo, puedan ser agrupadas bajo el término general «teología cristiana»? ¿Qué tienen todas ellas en común? Para Clayton Tillich es en este punto «esencialista»²⁵, ya que cree que todas comparten una realidad o propiedad común en virtud de la cual pueden ser reunidas en un concepto que las engloba. La filosofía de Wittgenstein representa un ataque directo contra el esencialismo, en este sentido. En primer lugar, porque traslada el problema de este tipo de términos del terreno de la ontología al del lenguaje. En segundo lugar, porque sus concepciones se centran más en el análisis particular de los casos rechazando de plano las fáciles generalizaciones. Y en tercer lugar, porque el significado de las palabras nos lo da el uso que tienen en el lenguaje ordinario. Por otra parte, Wittgenstein utiliza metáforas como «*family resemblances*» o «*languages games*» para hablar de lo que los tér-

²³ Esta característica expresión de Wittgenstein podría traducirse por «*parecido de familia*» o, también, de un manera más libre, por «aire de familia». La filosofía del segundo Wittgenstein rechaza la tesis esencialista que afirma que existe en la realidad algo común a todo aquello que se contiene en un mismo concepto. El concepto es tal porque designa el «aire de familiaridad» que emparenta distintos términos que, en la realidad, no tienen nada en común. Cf. L. WITGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988, 85-89 (§ 65-67).

²⁴ J. P. CLAYTON, *op. cit.*, 239.

²⁵ Cf. *ibíd.*, 236-237.

minos particulares tienen de común entre sí o del funcionamiento interno de las reglas lingüísticas.

Aprovechando el campo abierto por Wittgenstein, Clayton aplica esta perspectiva al problema en cuestión: «*and it is this aspect of the problem which ties in with one of the features of Tillich's concept of correlation, namely, the assumption that particular theologies must have something in common in order to be christian theologies*»²⁶. No obstante, Clayton es muy claro en su conclusión cuando afirma:

«[...] —over against Tillich— that christian theology does not require an unchanging content (whatever value is given to the word “content”) in order to remain genuinely christian because “family resemblance” would be sufficient in order for individual theologies to be regarded as instances of christian theology»²⁷.

A juicio de Clayton es posible salvaguardar la autenticidad del mensaje cristiano sin necesidad de recurrir a un contenido inmutable, echando mano del concepto de «semejanzas familiares», para poner de manifiesto que el *contenido* del cristianismo no se diluye en la *forma* histórica. De esta manera el contenido permanece autónomo con respecto a la situación contingente en la que se encuentra, pero no por ello cerrado o de espaldas a la reciprocidad ofrecida en la correlación entre religión y cultura. Esta es, según la tesis de Clayton, la mejor manera de intentar vislumbrar una posible solución al dilema de Schleiermacher que venimos analizando.

Aplaudiendo la agudeza del análisis filosófico de Clayton y comparándolo con él, en este punto concreto, la crítica que hace del «esencialismo» de Tillich, no obstante, tal vez, no sería desacertado señalar que la concepción de la correlación de Tillich parece ser un poco más sólida de lo que el análisis de Clayton nos muestra. Una atención pausada a algunos de los textos tillichianos sobre la correlación no parecen acusar el defecto que Clayton les atribuye. Clayton afirma en su estudio, como ya hemos indicado, que «*neither singularly nor in combination do the two sets of metaphors enable Tillich to satisfy the two conditions of a correlative relation*»²⁸. Coincidimos plenamente en la primera parte de la afirmación que, por otra parte, estamos seguros de que Tillich también compartiría, puesto que Tillich no usa las metáforas sobre la correla-

²⁶ *Ibíd.*, 239.

²⁷ *Ibíd.*, 237.

²⁸ *Ibíd.*, 227.

ción por separado, sino en combinación. Lo que, tal vez, no sea tan acertado sea la afirmación de que la combinación de esas dos metáforas no respeta las dos condiciones de la relación correlativa. Hemos visto que, a juicio de Clayton, la condición sacrificada es la de reciprocidad, por los motivos ya indicados. No obstante, los textos de Tillich parecen desmentir las críticas contra ellos, por lo menos en este sentido, en la medida en que se esfuerzan en contrarrestar las trampas que el lenguaje que utiliza le pudiera ocasionar. Lo que quiero decir es que la exposición tillichiana contiene en sí misma elementos de control y autocorrección que la vacunan de antemano contra posibles críticas como la de Clayton. Veamos el texto de Tillich:

«El mensaje cristiano nos proporciona las respuestas a las preguntas que se hallan implícitas en la existencia humana. Tales respuestas están contenidas en los acontecimientos reveladores sobre los que se fundamenta el cristianismo, y la teología sistemática los toma *de las fuentes, a través del elemento mediador y según la norma*. Su contenido no puede deducirse de las preguntas, es decir, de un análisis de la existencia humana. Las respuestas son “dichas” a la existencia humana desde más allá de ella. De lo contrario, no serían respuestas, ya que la pregunta es la misma existencia humana. Pero la relación es más profunda aún, ya que se trata de una correlación. Existe una mutua dependencia entre pregunta y respuesta. Con relación al contenido, las respuestas cristianas dependen de los acontecimientos reveladores en los que aparecen; con relación a la forma, dependen de la estructura de las preguntas a las que responden. Dios es la respuesta a la pregunta implícita en la finitud humana. Esta respuesta no puede deducirse del análisis de la existencia»²⁹.

En este texto vemos que la metáfora principal de la que Tillich se sirve para explicar la correlación entre Dios y el hombre es la dinámica «pre-

²⁹ *TS*, I, 91; *ST*, I, 64: «The Christian message provides the answers to the questions implied in human existence. These answers are contained in the revelatory events on which Christianity is based and are taken by systematic theology *from* the sources, *through* the medium, *under* the norm. Their content cannot be derived from de questions, that is, from an analysis of human existence. They are “spoken” to human existence form beyond it. Otherwise the would not be answers, for the question is human existence itself. But the relation is more involved tha this, since it is correlation. There is a mutual dependence between question and answer. In respect to content the Christian answers are dependent on the revelatory events in which the appear; in respect to forma the are dependent on the structure of the questions which they answer. God is the answer to the question implied in human finitude. This answer cannot be derived from the analysis of existence.»

gunta-respuesta»³⁰. El mensaje del cristianismo es presentado como «la respuesta a las preguntas implícitas en la existencia humana»³¹. En definitiva no hay más que una sola pregunta, que es el hombre mismo. De la misma manera que, en definitiva, no hay sino una única respuesta que es Dios mismo. Cabría preguntar, ¿dónde puede encontrar el hombre esas respuestas? Tillich afirma que el contenido de tales respuestas se encuentra «en los acontecimientos reveladores sobre los que se fundamenta el cristianismo». Es en este instante en el que se produce la primera combinación de los dos modelos que hemos visto en el análisis de Clayton. Tillich está hablando de la relación entre el hombre y Dios como una relación de *pregunta-respuesta*, cuando, al referirse a la naturaleza de la respuesta, introduce el término de «*contenido*». Unas líneas más abajo se percibe con mayor claridad la combinación completa de los dos modelos: «con relación al *contenido*, las *respuestas* cristianas dependen de los acontecimientos reveladores en los que aparecen; con relación a la *forma*, dependen de la estructura de las *preguntas* a las que responden»³². Se percibe claramente cómo Tillich habla de *pregunta-respuesta* y *forma-contenido*. No obstante, es necesario señalar que Tillich, en este texto, sólo aplica el esquema forma-contenido a la respuesta cristiana y no a la pregunta. No relaciona los dos modelos de manera simétrica. No identifica forma con pregunta y respuesta con contenido. Antes bien, diferencia en la respuesta; es decir, en el mensaje cristiano, entre su contenido y su forma. Esto quiere decir que el modelo predominante en su concepción de la correlación es el de pregunta-respuesta, y que el de forma-contenido únicamente lo usa como cualificador para acentuar la profundidad de la relación, que es entonces una correlación. La relación forma-contenido le sirve a Tillich para señalar que la relación pregunta-respuesta es algo más que una relación; es decir, es una correlación³³.

³⁰ Cf. J. C. PETIT, «La méthode de corrélation»: *Science et Esprit* 26 (1974) 149-150. En este trabajo el autor señala que en la pregunta ya está presente la respuesta. La respuesta es previa a la pregunta. La pregunta es la manera inobjetiva que la respuesta tiene de hacerse presente de manera tendencial, atrayente y dinámica en el ser del hombre. Cf. WALDENFELS, *Teología Fundamental Contextual*, Sígueme, Salamanca 1994, 60-61.

³¹ Mientras no se indique lo contrario todos los textos que entrecomillamos a continuación pertenecen al amplio párrafo de Tillich que acabamos de citar en la nota 27.

³² Las cursivas son mías.

³³ En la introducción al tomo segundo de la *TS* (cf. *TS*, II, 27-31; *ST*, II, 13-16), Tillich explica con más detenimiento la correlación haciendo uso de la dinámica *pregunta-respuesta*.

Lo que primero acentúa Tillich es la asimetría de dimensiones³⁴ en la dinámica pregunta-respuesta³⁵: «su contenido [de las respuestas] no puede deducirse de las preguntas, es decir, de un análisis de la existencia humana. Las respuestas son “dichas” a la existencia humana desde más allá de ella». Lo que está detrás de esta insistencia de Tillich es que Dios no depende del hombre, ni se puede deducir a partir de él. El mensaje divino no se halla sujeto a las cuestiones implícitas en el hombre. En definitiva: el hombre no puede determinar a Dios. Con esta primera matización Tillich descarta cualquier comprensión equiparadora de la dinámica pregunta-respuesta, como si ambas estuviesen al mismo nivel. «Las respuestas son “dichas” a la existencia humana desde más allá de ella».

No obstante, una vez que acentúa la diferencia ontológica de planos, modificando considerablemente la dinámica propia del modelo humano pregunta-respuesta, Tillich da un paso más: «pero la relación es más profunda aún, ya que se trata de una correlación». ¿Qué quiere decir con esto? Que la relación que se da entre esa pregunta humana y esa respuesta que le viene dada desde más allá de sí misma no es del todo extraña a su situación, ya que, de lo contrario, no sería ni respuesta ni nada en absoluto, porque no tendría relación alguna con la pregunta. Sería totalmente ininteligible. Dice Tillich a renglón seguido: «existe una mutua dependencia entre pregunta y respuesta». Entre la pregunta y esa respuesta allende sí, hay una *mutua dependencia*³⁶. ¿Qué significa esto? ¿Podría ser que la pregunta depende de la respuesta y la respuesta de la pregunta? ¿No estarían, en ese caso, al mismo nivel? ¿Se trata, entonces, de una relación de igualdad? No. Que no están al mismo nivel ha quedado dicho ya. Lo que ahora trata Tillich de mostrar es que, a pesar de la diferencia ontológica entre una y otra, *existe* realmente rela-

³⁴ La palabra *dimensión* tiene una especial significación en la teología de P. Tillich. Este término tiene su uso característico, principalmente, en la cuarta parte del sistema —*La vida y el Espíritu*— donde Tillich lo utiliza para hablar de la multiplicidad de las formas de vida del mundo, en lugar del término «*nivel*» que, por muchas razones que allí explica y desarrolla, le parece menos adecuado (cf. *TS*, III, 23-44; *ST*, III, 12-30).

³⁵ Este aspecto es también puesto de relieve por J. GARCÍA PÉREZ, «El método de correlación de Paul Tillich»: *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 309-338, esp. 323ss.

³⁶ Cf. F. CHAPEY, «Le principe de corrélation dans la théologie systématique de Paul Tillich»: *Recherches de Sciences Religieuses* 59 (1997) 5-25, esp. 17-21, donde dice: «Il y a une unité essentielle entre Dieu et l'homme: elle se manifeste dans ce fait que l'homme est capable de poser la question de l'infini auquel il appartient. Mais il y a aussi une séparation existentielle de Dieu et de l'homme, comme le montre le fait que l'homme est dans la *nécessité* de poser cette question.»

ción entre ambas, y no una relación unilateral cualquiera, sino una *correlación*. Esto quiere decir que la respuesta cristiana, aunque mantiene la diferencia cualitativa, se deja afectar por las coordenadas espacio-temporales en las que pretende ser significativa; es decir, es una respuesta encarnada en lo real. Y esta encarnación se produce de manera total: en su contenido y en su forma. «Con relación al contenido, las respuestas cristianas dependen de los acontecimientos reveladores en los que aparecen; con relación a la forma, dependen de la estructura de las preguntas a las que responden». Lo que acabamos de señalar parece indicar que la dinámica forma-contenido es utilizada por Tillich para remarcar la profunda unión que se da entre la pregunta del hombre y la respuesta del cristianismo. Tillich no se deja llevar por la fuerza de la corriente del lenguaje que usa y matiza en todo momento lo que realmente quiere decir. La dinámica pregunta-respuesta, abandonada a sí misma, tiene el peligro de reducir la respuesta cristiana a un inmanentismo indiferenciado que sitúa la pregunta y la respuesta al mismo nivel. Tillich corrige este peligro acentuando el carácter extrínseco de la respuesta afirmando que «son dichas a la existencia humana desde más allá de ella». No obstante, se hace preciso, una vez afirmado esto, virar el rumbo y dirigir la atención al extremo contrario. A pesar de su carácter extrínseco, la respuesta cristiana dice relación a la pregunta y se deja determinar por ella. La forma y el contenido de la respuesta, es decir, su «dependencia» de la estructura de la pregunta y de los acontecimientos reveladores, respectivamente, hacen que quede fuertemente subrayado el carácter intrínseco de la relación entre Dios y el hombre, que es, debido a este doble carácter inmanente y trascendente, una verdadera correlación.

En este punto Tillich tiene que responder a la objeción que desde una comprensión como la de Karl Barth brota inmediatamente³⁷. ¿Acaso Dios depende del hombre en alguna medida? Si no totalmente, ¿sí, al menos parcialmente? A esto Tillich no puede menos que responder que: «[...] aunque Dios, en su naturaleza abismal, no depende en modo alguno del hombre, en su automanifestación al hombre depende de la manera cómo el hombre recibe su manifestación»³⁸. Es decir, Dios no depende del hombre, en cuanto Dios. Pero en cuanto Dios manifestado no puede no asumir las condiciones y consecuencias de su misma manifestación.

³⁷ Cf. J. C. PETIT, *art. cit.*, 153ss: «Barth craignait que l'affirmation de quelque corrélation que ce soit entre Dieu et l'homme rende Dieu en quelque manière dépendant de l'homme.»

³⁸ TS, I, 87; ST, I, 61.

En definitiva, esta es la manera que Tillich tiene de comprender la dinámica de la correlación. Su concepto de *correlación* brota de la experiencia religiosa de encuentro del hombre con lo divino y su método no es sino la explicitación sistemática de esa experiencia originaria. Las metáforas que utiliza se corrigen una a otra y se ayudan mutuamente en su labor de llevar al lector hacia aquello a lo que apuntan, que ellas no contienen en sí mismas, aunque participen simbólicamente de esa realidad. El lenguaje teológico de Tillich es tan preciso como lo permite la inasible realidad a la que refiere. Desde nuestro punto de vista, tal como nos lo han mostrado los textos del mismo Tillich, la combinación de los dos modelos de correlación, pregunta-respuesta y forma-contenido, subordinando el segundo al primero, parece darle a Tillich mejores resultados de los que el análisis de Clayton parecía dejar entrever. Tillich señala claramente que «*correlación*» implica «interdependencia de dos factores independientes»³⁹. Sus exposiciones insisten suficientemente en ambos aspectos, en la independencia de los factores, en la diferencia, en la autonomía (*autonomy condition*) de cada uno de ellos, por un lado, y en la interdependencia, en la relación, en la reciprocidad (*reciprocity condition*) de cada uno de ellos, por otro⁴⁰.

No obstante, Tillich no absolutiza sus intuiciones y confiesa humildemente los peligros de su concepción:

«El método de correlación no está a salvo de una distorsión; ningún método teológico lo está. Hasta tal punto la respuesta puede condicionar la cuestión que llegue a perderse la gravedad de la situación existencial. O hasta tal punto la cuestión puede condicionar la respuesta que llegue a perderse el carácter revelador de la respuesta. Ningún método está garantizado contra tales yerros. Como toda empresa de la mente humana, la teología es ambigua. Pero tal ambigüedad no constituye un argumento contra la teología o contra el método de correlación. Como método, la correlación es tan antigua como la teología»⁴¹.

³⁹ TS, II, 27; ST, II, 13.

⁴⁰ Sobre el *método de correlación* en diversos autores que lo usan, cf. N. ORMEROD, «Quarrels with the Method of Correlation»: *Theological Studies* 57 (1996) 707-719.

⁴¹ TS, II, 31; ST, II, 16: «The method of correlation is no safe from distortion; no theological method is. The answer can prejudice the question to such a degree that the seriousness of the existential predicament is lost. Or the question can prejudice the answer to such a degree that the revelatory character of the answer is lost. No method is a guaranty against such failures. Theology, like all enterprises of the human mind, is ambiguous. But this is no an argument against theology or against the method of correlation. As method, it is as old as theology.»

Una vez presentado y discutido el concepto y el método de correlación es necesario ahora pasar a considerar, siquiera someramente, *la estructura de la razón*, de tal manera que lo que acabamos de apuntar teóricamente acerca de la correlación tome cuerpo concreto en el primer foco de la elipse⁴² que forma la correlación *razón-revelación*.

3. LA RAZÓN

Estudiamos ahora la estructura de la razón en tres pasos consecutivos. En primer lugar, delimitamos el alcance del *concepto* de razón que Tillich utiliza. A continuación, señalamos *los conflictos* que soporta en su estado existencial y, en tercer lugar, nos fijamos en *el modo de desarrollarse dichos conflictos*, en tanto en cuanto llevan a la razón más allá de sí misma en busca de algo que la trasciende.

3.1. EL CONCEPTO DE RAZÓN

Paul Tillich distingue dos sentidos principales en el término «razón». Nuestro autor diferencia entre un concepto ontológico y un concepto técnico de razón. El concepto ontológico de razón «es la estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y transformar la realidad, y se manifiesta activamente en las funciones cognoscitivas, estéticas, prácticas y técnicas de la mente humana»⁴³. Todas estas funciones de la razón manifiestan la amplitud de la mente humana y muestran, asimismo, la naturaleza racional de todas sus dimensiones.

«Pero este concepto ontológico de la razón va siempre acompañando y a veces es incluso sustituido por su concepto técnico. La razón entonces se ve reducida a la capacidad de “razonar”: sólo perdura el aspecto cognoscitivo, sólo perduran aquellos actos cognoscitivos que se ocupan de descubrir los medios adecuados a la consecución de unos fines. Mientras la razón en el sentido de Logos [es decir, la ra-

⁴² Cf. *TS*, II, 30; *ST*, I, 14.

⁴³ *TS*, I, 100-101; *ST*, I, 72: «reason is the structure of the mind which enables the mind to grasp and to transform reality. It is effective in the cognitive, aesthetic, practical, and technical functions of the human mind». En la traducción alemana de la *Systematic Theology*, «*the structure of the mind*» es significativamente traducido por «*die Struktur des Geistes*», cf. P. TILlich, *Sistematische Theologie I/III*, Walter de Gruyter, Berlin 1987, 88.

zón ontológica] determina los fines y sólo en segundo lugar los medios, la razón en el sentido técnico determina los medios y se limita a aceptar los fines que le vienen dados desde “fuera de ella misma”. No entraña ningún peligro esta situación, siempre que la razón técnica acompañe a la razón ontológica y se utilice el “razonamiento” para cumplir las exigencias de la razón ontológica»⁴⁴.

Es importante señalar que los dos conceptos de razón no se refieren a dos tipos distintos de razón que coexisten en el interior del hombre. Son, más bien, dos maneras distintas de concebir la estructura de la mente humana que se deben complementar, pues ambas señalan aspectos verdaderos de la razón humana. El problema surge cuando la razón técnica y el ámbito de realidad por ella señalado se autoerigen en el único concepto de razón lícito y el único ámbito de realidad existente, respectivamente. Cuando esto ocurre, la razón, en su concepto amplio, queda cercenada y la realidad queda considerablemente reducida. En ese momento se escinde de la razón ontológica y la estructura racional del hombre recorta sus horizontes hasta no ser capaz de ver más allá de lo que se le presenta ante sus ojos. La razón técnica sólo cumple adecuadamente su función en tanto en cuanto permanece en relación con la razón ontológica. Sin ella la razón técnica pierde el norte y corre el peligro de producir monstruos⁴⁵.

Reconociendo la importancia de la razón técnica, a la teología le interesa más el concepto ontológico de razón. «La razón técnica es un instrumento y, como todo verdadero instrumento, puede ser más o menos perfecta y puede utilizarse con mayor o menor habilidad. Pero su uso no implica ningún problema existencial»⁴⁶. El problema de la relación entre razón y revelación debe plantearse desde el concepto ontológico de razón. Este concepto es aquel al que la filosofía clásica se refería con

⁴⁴ TS, I, 101; ST, I, 72-73: «But this ontological concept of reason always is accompanied and sometimes replaced by the technical concept of reason. Reason is reduced to the capacity for “reasoning”. Only the cognitive side of the classical concept of reason remains, and within the cognitive realm only those cognitive acts which deal with the discovery of means for ends. While reason in the sense of Logos determines the ends and only in the second place the means, reason in the technical sense determines the means while accepting the ends from “somewhere else”. There is no danger in this situation as long as technical reason is the companion of ontological reason and “reasoning” is used to fulfil the demands of reason.»

⁴⁵ Cf. M. HORKHEIMER y T. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1994.

⁴⁶ TS, I, 103; ST, I, 74.

el término de *logos*. Es la «estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y modelar la realidad»⁴⁷. En este nivel es en el que se plantean los problemas existenciales y en el que, lógicamente, tiene lugar el encuentro entre las preguntas del hombre y las respuestas del cristianismo.

No obstante, en su consideración de la razón, el teólogo:

«debe mostrar que la esencia de la razón ontológica, del *logos* universal del ser, es idéntica al contenido de la revelación, pero que, a pesar de ello, la razón actualizada en el mundo se halla bajo la dependencia de las estructuras destructoras de la existencia y de las estructuras salvíficas de la vida [...], está sometida a la finitud y a la separación, y puede participar en el “Nuevo Ser”. Su actualización no es cuestión de técnica, sino de “caída” y de “salvación”. De ahí que el teólogo deba considerar la razón desde varias perspectivas»⁴⁸.

Estas distintas perspectivas hacen que la razón ontológica deba ser percibida de dos maneras igualmente distintas: en su perfección esencial y en su imperfección existencial. La razón ontológica en sí misma, en esencia, es «idéntica al contenido de la revelación». No obstante, su estado actual, puesto que existe en el espacio-tiempo, se corresponde a una situación marcada por la finitud y los límites de la existencia. Es, en definitiva, una razón “caída”, si hablamos en términos mitológicos. Por ello, esta razón finita está necesitada de “salvación”. Bajo las condiciones de la existencia la razón ontológica se encuentra en una situación

⁴⁷ TS, I, 104; ST, I, 75.

⁴⁸ TS, I, 103; ST, I, 74: «[...] must show that, although the essence of ontological reason, the universal *logos* of being, is identical with the content of revelation, still reason, if actualized in self and world, is dependent on the destructive structures of existence and the saving structures of life [...]; it is subjected to finitude and separation, and it can participate in the “New Being”. Its actualization is not a matter of technique but of “fall” and “salvation”. It follows that the theologian must consider reason from several different perspectives.»

En este apretado párrafo Tillich anticipa las partes III y IV del sistema en las que trata acerca de las «estructuras destructoras de la existencia y de las estructuras salvíficas de la vida». En la primera sección de la parte III, es decir, en el tomo segundo, Tillich analiza los rasgos de la existencia, la caída, las marcas de la alienación en el hombre y la búsqueda del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo. En la segunda sección de la misma nos muestra la superación de la alienación existencial en la realidad de Cristo. En la parte IV del sistema Tillich nos ilustra sobre la Vida, sus ambigüedades fruto de la finitud de la existencia y cómo esas realidades son asumidas y superadas en la Presencia Espiritual. En el párrafo que señalamos no es difícil percibir *in nuce* lo que posteriormente desarrolla el autor en el resto de la obra.

totalmente distinta a la que posee en su estado esencial. Las condiciones de la existencia limitan, condicionan y hacen ambigua a la razón ontológica. El mensaje cristiano es un mensaje dirigido a la razón ontológica en su estado de alienación existencial.

No obstante, Tillich distingue, en la razón ontológica en su estado de alienación existencial, entre una razón subjetiva y una razón objetiva. La razón subjetiva «es la estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y modelar la realidad apoyándose en la estructura correspondiente de la realidad»⁴⁹. Por su parte, la razón objetiva «es la estructura racional de la realidad que la mente puede aprehender y según la cual puede modelar la realidad»⁵⁰. La razón subjetiva aprehende a la razón objetiva y modela la realidad según ella⁵¹. Podríamos decir que el hombre y la realidad tienen *logos*, y que este *logos* se manifiesta en la estructura racional del hombre y en la estructura racional de la realidad.

La razón, tanto en su estructura subjetiva como en su estructura objetiva, manifiesta algo que se hace presente en todas sus dimensiones, tanto en el hombre como en la realidad, pero que no se agota en ellas, antes bien, las trasciende. Es lo que P. Tillich llama *la profundidad de la razón*⁵². «La profundidad de la razón es la expresión de algo que no es la razón, sino que la precede y se manifiesta a través de ella»⁵³. No es un ámbito de la razón, ni un nivel de la misma, que se sitúe junto a los otros. Tillich habla de ella como del «fondo», del «abismo», de la «substancia» de la estructura racional que posibilita todas las creaciones racionales, que se hace presente en cada una de ellas, pero de manera atemática, intuitiva, nocional, como presencia nunca poseída o plenitud jamás agotada. Precede a las expresiones racionales y las trasciende. Sabemos de ella gracias a la naturaleza finita y limitada de la razón, que, en su fragilidad ontológica, actúa como una punta de flecha que dirige

⁴⁹ TS, I, 105; ST, I, 76.

⁵⁰ TS, I, 107; ST, I, 77.

⁵¹ La estrecha relación que se da entre ambas la muestra Tillich en párrafos como el que sigue: «la razón del filósofo aprehende la razón de la naturaleza. La razón del artista aprehende la significación de las cosas. La razón del legislador modela la sociedad según las estructuras del equilibrio social. La razón de quienes rigen una comunidad modela la vida comunitaria según la estructura de la interdependencia orgánica. La razón subjetiva es racional sí, en el doble proceso de recepción y reacción, expresa la estructura racional de la realidad» (TS, I, 107; ST, I, 77-78).

⁵² Cf. TS, I, 109-111; ST, I, 79-81; cf., también, de P. TILICH, *La dimensión perdida*, DDB, Bilbao 1970.

⁵³ TS, I, 109; ST, I, 79.

la mirada más allá de sí misma hacia aquello que fundamenta su ser. La profundidad de la razón es el modo de presencia inobjetiva con el que el ser en sí se hace presente en la ausencia de fundamento de la estructura racional del hombre (razón subjetiva) y de la realidad (razón objetiva).

Paul Tillich no puede ocultar el carácter metafórico de estas afirmaciones. La profundidad de la razón no se puede aprehender de modo directo y en su totalidad por medio del lenguaje. Sólo cabe la evocación. Si el lenguaje hiciese patente aquello que, por su propio ser sólo puede permanecer latente, entonces, esa realidad no precedería a la razón ni la trascendería, sino que se situaría en los estrechos límites de su propio ámbito. Únicamente es posible una descripción metafórica de la profundidad de la razón. La profundidad de la razón tiene su privilegiada expresión en el mito y el culto. Estas dos expresiones de la razón no pueden ser satisfactoriamente explicadas sin tener en cuenta la profundidad de la razón. El mito trasluce la profundidad de la razón en el ámbito *teórico* y el culto lo hace en el ámbito de la *praxis*. Mito y culto se implican mutuamente⁵⁴. La profundidad de la razón no es evidente bajo las condiciones de la existencia, por eso el mito y el culto son ambiguos. La finitud existencial en la que se encuentra sometida la razón concreta origina en su seno unos conflictos que señalamos a continuación.

3.2. LOS CONFLICTOS DE LA RAZÓN

En el seno de la razón concreta, es decir, en la razón ontológica no esencial, sino existencial, se dan una serie de conflictos que surgen de la oposición de los elementos estructurales de la razón que, bajo las condiciones de la existencia, chocan irremediabilmente entre sí. Estos disturbios autodestructores manifiestan la debilidad y la fragilidad de la razón. La teología debe comprenderlos en sus justos términos —cosa que será de mucho provecho para ella— y no debe caer en la tentación de despreciar o rechazar a la razón a causa de sus limitaciones estructurales.

Los elementos estructurales de la razón se constituyen en polaridades que se contraponen en una relación de mutuo amor y odio. Hay tres polaridades⁵⁵; a saber: la polaridad de estructura y profundidad, la polaridad

⁵⁴ «El culto incluye el mito sobre cuya base representa el drama divino-humano, y el mito incluye el culto del que es la expresión imaginaria» (TS, I, 126; ST, I, 92).

⁵⁵ *Polaridad* es otro de los muchos conceptos técnicos que Tillich utiliza con una significación muy concreta. A este respecto, se puede señalar lo siguiente: «una rela-

de los elementos estático y dinámico, y la polaridad entre los elementos formal y emocional de la razón⁵⁶. La interacción de estos elementos hace surgir en el interior de la razón concreta los siguientes conflictos.

En primer lugar, la polaridad de estructura y profundidad origina en el seno de la razón *el conflicto entre la autonomía y la heteronomía*. La autonomía es la afirmación y la actualización de la estructura de la razón independientemente de su profundidad⁵⁷. Tillich rechaza la crítica fácil que muchos teólogos han hecho de la autonomía como si esta significase «la libertad del hombre para constituirse en su propia ley». De tal manera que con este proceder lo que hacían tales teólogos no era sino erigirse así «una fácil víctima propiciatoria para sus ataques contra una cultura independiente»⁵⁸. Pero si la teología no debe despreciar ni aniquilar las imperfecciones de la razón, antes bien debe considerarlas libre de violentos prejuicios, entonces se hace necesario analizar con más atención qué significa *autonomía* y qué significa *heteronomía*, a fin de poder tener una radiografía fiable de la situación real de los conflictos en la razón concreta.

«Autonomía significa la obediencia del hombre a la ley de la razón, ley que el hombre encuentra en sí mismo como ser racional»⁵⁹. Pero la ley de la razón no se agota únicamente en la ley que el hombre posee en sí mismo. La ley de la razón es, ciertamente, la ley de la razón subjetiva, pero también es la ley de la razón objetiva, es decir, «es la ley implícita en la estructura de *logos* de la mente y de la realidad»⁶⁰. Que el hombre obedezca a la ley de la razón significa que obedece a su propia estructura esencial subjetiva y objetiva, ya que la estructura ontológica fundamental está constituida por la relación yo-mundo⁶¹.

ción polar es una relación de elementos interdependientes, cada uno de los cuales es necesario para el otro y para la totalidad, aunque está en tensión con el elemento opuesto. La tensión produce conflictos, y a la vez conduce, más allá de estos últimos, a las posibles uniones de los elementos polares» (cf. P. TILICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, 192). La dinámica de la polaridad es una constante en toda la *Teología Sistemática*, cf. *TS*, I, 114-128, 193-203, 227-241; *ST*, I, 83-93, 147-154, 174-185; *TS*, II, 90-94; *ST*, II, 62-65; *TS*, III, 44-140; *ST*, III, 30-110.

⁵⁶ Cf. para lo que sigue *TS*, I, 114-127; *ST*, I, 83-94.

⁵⁷ Cf. *TS*, I, 115; *ST*, I, 83, donde Tillich dice: «La razón, que afirma y actualiza su estructura sin tener en cuenta su profundidad, es autónoma.»

⁵⁸ *TS*, I, 115; *ST*, I, 84.

⁵⁹ *Ibíd.*, 84.

⁶⁰ *Ibíd.*, 84.

⁶¹ La base ontológica de la estructura sujeto-objeto de la razón es la polaridad yo-mundo. Cf. *TS*, I, 223; *ST*, I, 171. Cf., también, *TS*, I, 223, donde dice: «El hombre

Por el contrario, la heteronomía es la afirmación y la actualización de algo que pretende hablar en nombre de la profundidad de la razón contra su realización autónoma⁶². Es la afirmación reaccionaria en contra de la razón autónoma que ha perdido su dimensión de profundidad. Es, por ello, destructora, puesto que niega a la razón el derecho a la autonomía de sus estructuras. Es la imposición de una ley extraña, «exterior» (*héteros*), a la misma razón. «Exterior» o «desde fuera», como matiza Tillich, no significa simplemente «externo», puesto que la heteronomía tiene la pretensión de hablar desde la profundidad de la razón. Se refiere más bien a aquello que violenta sus estructuras esenciales y dificulta su realización.

La autonomía y la heteronomía sostienen una guerra a muerte en la que la única vencida es la propia razón, ya que, en último término, esta guerra —como toda guerra— carece de ganador. No obstante, tanto una como otra están enraizadas en la teonomía⁶³. Pero, ¿qué es la teonomía? La teonomía es el estado de la razón en el cual sus estructuras permanecen autónomas pero se encuentran unidas a su propia profundidad. En esta situación la autonomía y la heteronomía se hallan reconciliadas. Este estado de reconciliación es lo que se conoce como teonomía. Tillich lo dice con más claridad: «Siendo Dios (*theos*) la ley (*nomos*) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios, y su unidad se manifiesta en una situación teónoma»⁶⁴. Dios es, en último término, el nombre que la teología ha dado desde siempre al «término» último y definitivo al que conduce la profundidad de la razón. Esta es la explicación de que la autonomía de la estructura racional del hombre tenga su fundamento infundado, su final infinito, su misterio revelado en la unión con la realidad que sostiene, atrae y da sentido a la razón del hombre. Estos dos elementos de la

trasciende todo posible medio ambiente porque posee un ego-yo. El hombre tiene un mundo. [...] La interdependencia del ego-yo y del mundo es la estructura ontológica fundamental e implica todas las demás» (cf. *ST*, I, 123). En estas citas puede apreciarse con claridad la tremenda coherencia que tiene la *TS* que estamos estudiando. Los textos señalados pertenecen a la segunda parte del sistema en la que Tillich trata de la cuestión de «el ser y Dios». Las cuestiones tratadas en la primera parte vuelven a presentarse en la segunda parte, en la tercera, en la cuarta y en la quinta, pero siempre de manera distinta, mostrando nuevos rostros y completando la comprensión de la *cosa misma* que se va mostrando paulatinamente e iluminando poco a poco desde todas las perspectivas que cabe pensar.

⁶² Cf. *TS*, I, 116; *ST*, I, 84.

⁶³ *TS*, I, 116; *ST*, I, 85.

⁶⁴ *TS*, I, 116; *ST*, I, 85.

razón, la estructura y la profundidad, están llamados a coexistir en la constructiva relación teónoma, superando, de esta manera, la autonomía —primacía de la estructura— y también la heteronomía —usurpación de la profundidad. La experiencia social que subyace a este conflicto, y en la que el mismo es fácilmente perceptible, es la de una cultura autónoma separada de su dimensión de profundidad. A juicio de Tillich éste es el gran drama de la cultura contemporánea⁶⁵. Nuestra sociedad se encuentra escindida de su verdadero «fondo» de sentido, que sólo puede ser mostrado por la religión. Ese es el verdadero cometido de la religión en la coyuntura histórica actual: hacer patente la dimensión de profundidad latente en la cultura autónoma actual.

En segundo lugar, la polaridad de los elementos estático y dinámico origina en el seno de la razón *el conflicto entre el absolutismo y el relativismo*⁶⁶. El elemento estático de la razón es aquel que salvaguarda su identidad a lo largo de los múltiples procesos de la vida. El elemento dinámico es aquel que permite a la razón asumir y realizarse en continuo desarrollo en dichos procesos. El elemento estático conserva la identidad. El elemento dinámico inyecta la savia vital que posibilita un continuo proceso de desarrollo.

Bajo las condiciones de la existencia el elemento estático y el dinámico se encuentran, no sólo separados, sino también enfrentados. Los dos buscan la preeminencia. Cuando el elemento estático es el que más se hace notar hace su aparición el absolutismo. Cuando sucede lo contrario, se hace presente el relativismo. El absolutismo del elemento estático de la razón puede aparecer de dos maneras: como el absolutismo de la tradición o como el absolutismo de la revolución.

Tanto el absolutismo de la tradición como el absolutismo de la revolución, coinciden en su tendencia a convertir en un absoluto aquello que no puede dejar de ser concreto y particular. En el primer caso, lo que se absolutiza es una cierta tradición particular que, desde ese momento, se convierte en la tradición definitiva, en una tradición superior a cualquier otra. Los cambios o los cuestionamientos de esa tradición son vistos como ataques destructivos al elemento de identidad; es decir, al elemento estático de la razón. Es lo que suele llamarse también conservadurismo. Por su parte, el absolutismo de la revolución, aunque pudiera parecer lo opuesto al absolutismo de la tradición, y en cierto sentido lo es, comparte con este último el mismo carácter de su pretensión. La revolución, al

⁶⁵ Cf. P. TILlich, *La dimensión perdida*, *op. cit.*, esp. 11-25.

⁶⁶ Sobre esto, cf. *TS*, I, 118-122; *ST*, I, 86-89.

enfrentarse y derrocar un régimen absoluto, se convierte ella misma en absoluta. Si no tuviera una pretensión absoluta, frecuentemente animada por el inagotable motor de la utopía, no conseguiría derribar un régimen también absoluto. Es evidente la relación de amor y odio entre los dos tipos de absolutismo. Lo que conviene señalar es que ambos manifiestan la necesidad de afirmación del elemento estático de la razón.

Por el contrario, cuando lo que se afirma es el elemento dinámico de la razón, se hacen presentes de manera proporcional a los absolutismos, dos tipos de relativismo. Ambos niegan «la existencia de un elemento estático en la estructura de la razón»⁶⁷, o acentúan tanto la presencia del dinámico que el estático termina por desaparecer. El relativismo puede ser positivista o cínico.

El relativismo positivista es aquel que se atiene a lo dado, descartando la posibilidad de criterios absolutos que valoren u ordenen los diferentes datos del grupo o de la sociedad concreta. En este tipo de relativismo «la verdad es relativa a un grupo, a una situación concreta o a una forma de vida»⁶⁸. Por su parte, el relativismo cínico no reconoce ningún elemento estático en la estructura de la razón y, por esto, niega la validez de cualquier acto racional. «El relativismo cínico utiliza únicamente la razón para negar la razón –autocontradicción que es “cínicamente” aceptada»⁶⁹.

Un intento de superar el conflicto entre el absolutismo y el relativismo es el criticismo⁷⁰. El criticismo «es el intento de unir los elementos estático y dinámico de la razón despojando al elemento estático de su contenido y reduciéndolo a una pura forma»⁷¹. El ejemplo más señero de esta postura es, sin duda, el imperativo categórico de Kant. No obstante, Tillich señala que esta postura ha derivado históricamente ya en el absolutismo —los discípulos clásicos de Kant—, ya en el relativismo —la escuela neo-kantiana— y, por ello, no constituye una solución factible al conflicto. Tillich afirma que «sólo aquello que es al mismo tiempo absoluto y concreto puede superar este conflicto»⁷².

Si la experiencia social subyacente al conflicto entre la autonomía y la heteronomía era el problema de una cultura autónoma, es fácil per-

⁶⁷ *TS*, I, 119; *ST*, I, 87.

⁶⁸ *TS*, I, 120; *ST*, I, 88.

⁶⁹ *TS*, I, 121; *ST*, I, 88.

⁷⁰ Cf. *TS*, I, 121-122; *ST*, I, 88-89.

⁷¹ *TS*, I, 121; *ST*, I, 88-89.

⁷² *TS*, I, 122; *ST*, I, 89.

cibir que la experiencia social que subyace al conflicto entre el absolutismo y el relativismo es de índole histórico-política. Los procesos históricos manifiestan un dinamismo que se debate entre la afirmación de un aspecto determinado de la identidad del grupo, con el riesgo de absolutizarlo, y la continua superación del mismo, con el riesgo de la completa disolución de la identidad de la sociedad en el devenir del proceso. El siglo xx ha sido pródigo en movimientos revolucionarios y conservadores. No es difícil caer en la cuenta de que el modo de solucionar el conflicto entre lo absoluto y lo relativo, entre el elemento estático de la razón y el elemento dinámico no es, de ninguna manera, despreciable. Tillich afirma que «sólo la revelación puede hacerlo»⁷³.

En tercer y último lugar, la polaridad de los elementos formal y emocional origina en el seno de la razón *el conflicto entre el formalismo y el emocionalismo*. Este conflicto surge en el momento en el que «se carga exclusivamente el acento en el aspecto formal de cada función racional y se separan unas funciones de las otras»⁷⁴. El peligro de acentuar el elemento formal de la razón en detrimento del elemento emocional se da en todas las funciones racionales.

En el ámbito cognoscitivo el formalismo se transforma en intelectualismo. El intelectualismo es «el uso del intelecto cognoscitivo sin el eros»⁷⁵. El intelectualismo se concreta en la primacía arrogante del conocimiento controlador y de su ayudante la lógica formal. Cuando este tipo de conocimiento monopoliza la totalidad de las funciones cognitivas de la razón estamos ante un caso claro de formalismo intelectualista. De igual manera, en el ámbito estético, «el formalismo es una actitud que se expresa en la fórmula “el arte por el arte” y descuida el contenido y la significación de las creaciones artísticas en aras de su forma pura»⁷⁶. En este ámbito el formalismo se convierte en esteticismo. En el ámbito jurídico el formalismo es legalismo. El legalismo «acentúa exclusivamente las necesidades estructurales de la justicia, sin plantearse las necesidades de la adecuación de la forma jurídica a la realidad humana que debe modelar»⁷⁷. El legalismo, debido a su vacío formal está desconectado de la vida, y su aplicación a los problemas vitales puede originar graves problemas. En el ámbito comunitario el formalismo se

⁷³ TS, I, 122; ST, I, 89.

⁷⁴ TS, I, 122; ST, I, 89.

⁷⁵ TS, I, 122; ST, I, 90.

⁷⁶ TS, I, 123; ST, I, 90.

⁷⁷ TS, I, 123; ST, I, 90.

convierte en convencionalismo. El convencionalismo «afirma las formas personales y sociales como formas. [...] Exige una obediencia automática a los tipos de comportamientos aceptados»⁷⁸. El convencionalismo representa una dura tiranía, a todos los niveles, de la forma sobre el sentido.

Ante el intelectualismo, el esteticismo, el legalismo y el convencionalismo, el elemento emocional de la razón, desplazado y casi aniquilado por la afirmación desorbitada del elemento formal, no puede menos que reaccionar con igual dureza. La emoción reacciona contra la hipertrofia de la razón formal en todos los dominios. No obstante, el emocionalismo es tan destructivo y estéril en su reacción como lo es el formalismo en su afirmación, en tanto en cuanto su reacción es simplemente «emocional»⁷⁹. Es decir, la reacción emocional «desprovista de estructura racional [...] se convierte en irracionalismo»⁸⁰ y tiene el peligro de convertirse en fanatismo violento. El irracionalismo violento se enfrenta de cara con todo tipo de formalismo esclerótico, pero no por ello soluciona el conflicto.

El fondo experiencial del conflicto entre el formalismo y el emocionalismo tiene varias fuentes. Hemos visto sus proyecciones en diversos ámbitos. Cada uno de esos ámbitos toca directamente la realidad. Los problemas en el conocimiento, en los juicios artísticos, en el derecho y en los hábitos sociales señalan los lugares vitales donde este conflicto en el seno de la razón concreta se manifiesta en toda su crudeza en la realidad.

Es claro que la razón no alberga en sí misma la solución a sus conflictos existenciales⁸¹. El análisis de estos conflictos nos hace ver que la razón concreta es una razón en búsqueda. Pero, ¿en búsqueda de qué?

⁷⁸ *TS*, I, 124; *ST*, I, 91.

⁷⁹ Cf. *TS*, I, 127; *ST*, I, 93.

⁸⁰ El irracionalismo que señala Tillich en este lugar puede ser considerado desde un doble punto de vista: «el irracionalismo es destructor bajo dos aspectos. Si ataca a la razón formalista, debe tener algún contenido racional. Este contenido, sin embargo, no está sujeto a la crítica racional y todo su poder le viene de la fuerza que lo impulsa. Se trata todavía de la razón, pero de una razón impulsada irracionalmente y, por ende, ciega y fanática. [...] Si, por otra parte, el irracionalismo se vacía a sí mismo de todo contenido y se convierte en mero sentimiento subjetivo, se crea un vacío en el que la razón deformada puede irrumpir sin un control racional» (*TS*, I, 127; *ST*, I, 93).

⁸¹ Otro resumen de los conflictos de la razón existencial y su dinamismo de apertura a la revelación, que señalamos en este apartado, puede verse en B. MARTIN, *Paul Tillich's Doctrine of Man*, J. Nisbet & Co. Ltd, London 1966, 48-56. Cf., también, E. SCABINI, *Il Pensiero de Paul Tillich*, Vita e Pensiero, Milano 1967, 37-40. Este se-

3.3. LA BÚSQUEDA DE LA REVELACIÓN

En los tres grandes conflictos que se dan en la razón concreta podemos percibir la misma dinámica: un elemento de la propia razón se autoerige en algo que no es ni tiene derecho a ser. Su intención es la de destacar por encima de los otros elementos estructurales de la razón y ser más importante que ellos. Para ello no tiene más remedio que destruir o anular a su correspondiente elemento polar. De esta manera, en el conflicto entre la autonomía y la heteronomía, el elemento estructural se erige en criterio último de la razón, separándose de su fondo nutricional y creador. Contra esta pretensión surge, destructivamente, la protesta de la heteronomía que usurpa la voz de la profundidad de la razón. En el conflicto entre el absolutismo y el relativismo, el elemento estático se autoerige como elemento determinante y definitivo, anulando y eliminando al elemento dinámico de la razón. Contra esta pretensión surge, destructivamente, la protesta del relativismo. En el conflicto entre el formalismo y el emocionalismo, el elemento formal se autoerige en el criterio dominante, desplazando fuera del límite de lo racional al elemento emocional. Contra esta pretensión surge, destructivamente, el emocionalismo.

Estos conflictos ponen de manifiesto la finitud existencial de la razón y hacen patente la necesidad de su superación. La superación de los mismos no puede venir de la propia razón. Los conflictos permiten vislumbrar la necesidad de un «elemento» trascendente que sitúe la razón «más allá de sí misma» o, dicho de otra manera, «fuera de sí».

La razón y su profundidad no se encuentran unidas bajo las condiciones de la existencia. Antes bien, al contrario, se encuentran separadas en el espacio-tiempo. Como mucho, podríamos decir que la primera se ordena a la segunda y la segunda se transparenta en la primera. Por ello el conflicto entre autonomía y heteronomía, que no es sino fruto de la terrible escisión entre la estructura y la profundidad, no puede ser solucionado totalmente bajo las condiciones de la existencia. La teonomía se intuye, se vislumbra, se anhela, pero no se posee en plenitud en la existencia. El angustioso gemido de la finitud traspasa los oídos de la humanidad en cada una de las batallas que se libra en el seno de la razón concreta. Su herida no cicatrizada clama por un bálsamo de eter-

gundo estudio es todavía más escueto en el resumen de la problemática que el trabajo de B. MARTIN. Desde el punto de vista de la cultura, cf. C. J. AMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, Sal Terrae, Santander 1967, esp. 100-119.

nidad que tapone la hemorragia y alivie la dolencia. Sólo la revelación puede aliviar, sanar y consolar. No otra cosa es el efecto de la revelación, sino la salvación⁸². Lo que esto indica, en definitiva, es que el análisis libre de fáciles e injustos prejuicios desacreditadores de la razón, nos muestra una razón que no se cierra en sí misma, sino que busca incesantemente la solución a sus conflictos, que únicamente pueden venir de la revelación. La razón atribulada es una buscadora de la revelación.

Algo parecido sucede con respecto al conflicto entre el absolutismo y el relativismo. La razón concreta no puede por sí misma encontrar una solución definitiva a tal problema. El elemento estático de la razón, que se traduce en los movimientos conservadores o revolucionarios —ambos absolutistas— de la sociedad, y el elemento dinámico de la razón, que se concreta en los movimientos positivistas o cínicos —ambos relativistas— de la sociedad, no pueden coexistir en paz bajo las condiciones de la existencia. Esta es la razón de que la presencia de un tal conflicto en el seno de la razón concreta, sea un indicio que lleva a pensar que la razón apunta más allá de sí misma hacia la resolución de sus conflictos. Únicamente la revelación puede conjuntar de modo satisfactorio lo absoluto con lo relativo. Tillich habla de unir lo «absoluto» con lo «concreto»⁸³. Entendemos que, en este contexto, señala lo concreto como aquello que, por ser concreto, es también relativo. Lo que ahora nos interesa señalar es la dirección hacia la que apunta el dinamismo conflictivo que comentamos. La razón atribulada por el absolutismo o por el relativismo es una buscadora de la revelación.

La misma situación nos encontramos en el conflicto entre el formalismo y el emocionalismo. La tendencia hacia la esclerotización contra la que lucha el emocionalismo, bajo peligrosas formas de irracionalismo, plantea la situación de enfrentamiento sin solución aparente abandonada a sí misma. El elemento formal desarrollado patológicamente y la consiguiente reacción, igualmente desproporcionada del elemento emocional, llevan a la razón concreta a un oscuro callejón sin salida que produce angustia y desesperación. La solución sólo puede venir allende la razón, y nunca puede ser deducida de su amarga situación existen-

⁸² Cf. *TS*, I, 190; *ST*, I, 144, donde Tillich afirma: «La historia de la revelación y la historia de la salvación son la misma historia. La revelación sólo puede recibirse en presencia de la salvación, y la salvación sólo puede producirse en el seno de una correlación de revelación.»

⁸³ Cf. *TS*, I, 122; *ST*, I, 89.

cial, como pretende, por ejemplo, el naturalismo. La unión de lo formal y lo emocional sólo puede acontecer gracias a la revelación.

En resumen, podemos decir que el análisis de los conflictos de la razón concreta en su alienación existencial nos muestra que la búsqueda de la superación de dichos conflictos es la búsqueda de la revelación.

4. LA REVELACIÓN

Si decimos que la razón, impelida por el dinamismo interno de sus conflictos, se encuentra en una situación de búsqueda de la revelación, lo que ahora debemos investigar es, lógicamente, lo que sigue; a saber: ¿Qué significa el *concepto* de revelación en el pensamiento teológico de Tillich? ¿Qué *realidad* se encuentra detrás de este término? ¿Qué *relación* tiene con el hombre?

Para ello, debemos, en primer lugar, analizar el concepto de *revelación* y las precisiones terminológicas con las que el propio Tillich lo cualifica. En segundo lugar, deberemos preguntarnos por la realidad hacia la que apunta ese concepto y, en tercer lugar, trataremos de esbozar la relación —si es que la hay— entre la revelación y el hombre.

4.1. EL CONCEPTO DE REVELACIÓN

Para definir el concepto de revelación, Tillich utiliza lo que él llama la *fenomenología crítica*⁸⁴. A su juicio, «la fenomenología es una manera de considerar los fenómenos tal como ellos “se presentan”, sin la interferencia de prejuicios y explicaciones positivas o negativas»⁸⁵. Puesto que la fenomenología es una ciencia no de hechos sino de esencias, y puesto que su cometido es la descripción de los fenómenos tal y como

⁸⁴ «La finalidad del método llamado fenomenológico consiste en describir “los significados”, dejando de lado por cierto tiempo la cuestión de la realidad a la que tales significados se refieren. [...] La teología debe adoptar la actitud fenomenológica frente a todos sus conceptos básicos, [...]. Por consiguiente, el presente sistema inicia cada una de sus cinco partes con una descripción del significado de las ideas determinantes, antes de afirmar y discutir su verdad y realidad concreta» (TS, I, 143; ST, I, 106). Sobre la fenomenología crítica, cf. R. DE SOUZA JOSGRILBERG, «Ser e Deus. Como é recebido por revelação, em nossa experiência?»: *Estudos de Religião* 10 (1995) 55-71, esp. 59ss y nota 13.

⁸⁵ TS, I, 144; ST, I, 106.

se presentan en cuanto datos originarios de la conciencia intencional —ya que la conciencia siempre es conciencia de algo—, por esta razón, la fenomenología, en su aplicación religiosa, trata de describir la esencia o la estructura fundamental del hecho religioso, en cuanto se trata de un hecho humano específico cualitativamente distinto de otras realizaciones de la humanidad. En su aplicación religiosa, la «fenomenología pura» de Husserl —competente en el ámbito de las significaciones lógicas— debe completarse con un elemento existencial y crítico que permita regular la elección del ejemplo paradigmático que sea menester, a la hora de estudiar el *fenómeno* mismo de la revelación⁸⁶. Este criterio debe ser necesariamente existencial. Tal es, cuando menos, la peculiar disposición requerida al investigador que se quiere adentrar por los senderos de lo santo. Sin este criterio, a juicio de Tillich, se hace imposible la aplicación del método fenomenológico al ámbito de la religión. Dicho criterio no es sino la aceptación «de una revelación que ha sido recibida y considerada como final, y que es crítica con respecto a otras revelaciones. [...] Se trata de una “fenomenología crítica” que une un elemento intuitivo-descriptivo a un elemento existencial-crítico»⁸⁷.

Tillich utiliza la fenomenología únicamente como un método auxiliar en la clarificación de conceptos⁸⁸, y la necesidad del elemento crítico-existencial, sólo nos revela su adaptación del ámbito lógico-matemático en el que nació, al de la religión en el que Tillich se encuentra⁸⁹.

En el método fenomenológico que Tillich usa se puede apreciar la presencia de una peculiar tensión implícita —nos basta simplemente con constatar su presencia— entre la concreción del ejemplo escogido

⁸⁶ Este aspecto lo señala muy acertadamente F. CHAPEY, «L'Idée de Révélation chez Paul Tillich»: *Recherches de Sciences Religieuses* (1972) 397-412, esp. 401, donde dice: «Il s'agit plutôt, par une démarche parente de celles que conseille la phénoménologie husserlienne, de dégager et de clarifier l'essence de la révélation: son essence, cela veut dire ce qui lui est essentiel, ce sans quoi on ne pourrait pas parler de révélation. Mais il n'est pas possible de procéder comme Husserl qui veut que l'on pratique l'intuition eidétique à partir d'exemples quelconques.»

⁸⁷ *TS*, I, 144; *ST*, I, 107.

⁸⁸ También se resalta este aspecto en el trabajo de P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Dimensión experiencial de la analogía del ser en Paul Tillich* (tesina de Licenciatura), UPCO, Madrid 1987 (inédita).

⁸⁹ El uso meramente instrumental del método fenomenológico que acabamos de señalar es fácilmente percibido en el texto que citamos a continuación: «El elemento existencial-crítico es el criterio según el cual se selecciona el ejemplo; el elemento intuitivo-descriptivo es la técnica por medio de la cual se describe la significación que se manifiesta en el ejemplo» (*TS*, I, 145; *ST*, I, 107).

para comprender la revelación y la pretensión de que ese ejemplo sea adecuado para representar en sí mismo la multiplicidad de los otros ejemplos existentes. En palabras de Tillich:

«El carácter concreto y único del ejemplo [...] está en tensión con la pretensión de universalidad de la descripción fenomenológica según la cual el significado de este ejemplo es válido para todos los ejemplos. Tal tensión es inevitable»⁹⁰.

Se percibe claramente que la tensión que Tillich señala se da entre *lo concreto* y *lo universal*. El ejemplo es necesariamente concreto, pero la fenomenología crítica trata de aprehender en él la esencia universal de aquello que ejemplifica. En la cuestión de la revelación, la polaridad entre *lo universal* y *lo concreto* ocupa un puesto privilegiado en la reflexión tillichiana, pero seguir a Tillich en esta línea nos llevaría muy lejos de nuestro tema⁹¹.

No obstante, lo que ahora nos interesa es analizar la definición —o definiciones— con la que Tillich delimita el concepto de revelación. A nadie sorprenderá el hecho de que las intuiciones que se desarrollan en la *Teología Sistemática* se encuentren *in nuce* en sus primeros escritos del período alemán de juventud⁹². Es algo perfectamente comprensible, teniendo en cuenta la coherencia y la sistematicidad de sus plantea-

⁹⁰ TS, I, 145; ST, I, 107: «The concrete and unique character of the example [...] is in tension with the universal claim of the phenomenological description of the meaning of this example to be valid for every example. This tension is unavoidable.»

⁹¹ Cf. la exposición más detallada que hago en *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, DDB, Bilbao 2000.

⁹² Paul Tillich escribió en su juventud *Die Religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Fleischmann, Breslau 1910, como disertación para alcanzar el doctorado en Filosofía. Más tarde, para conseguir la licenciatura en Teología presentó *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Bertelsmann, Gütersloh 1912. El escrito que le concedió la habilitación teológica fue *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher*, Madrasah, Königsberg/Neumark 1915. Sobre la génesis de la *Teología Sistemática* y su relación directa con los escritos tempranos de Tillich, cf. M. MICHEL, *La Théologie aux Prises avec la Culture. De Schleiermacher à Tillich*, Cerf, Paris, 1982, esp. 229-262, donde el autor relaciona la TS con las 72 tesis que aparecen en un documento hasta ese momento inédito escrito en diciembre de 1913; cf. también P. TILlich, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, Patmos, Düsseldorf 1986, en la que ya se anuncia de manera más clara lo que aparecerá en la TS de forma definitiva. Sirva como botón de muestra la primera proposición con la que comienza, de manera contundente, esta obra: «1. Satz: *Dogmatik ist wissenschaftliche Rede von dem, was uns unbedingt angeht*» (p. 25).

mientos y, por otra parte, muy fácil de constatar si se traen a colación ciertos textos especialmente significativos de su *Dogmatik* de 1925⁹³. La tesis número cinco de la *Dogmatik* reza como sigue; a saber:

«§ 5. Satz: *Offenbarung ist Durchbruch des Unbedingten in das Bedingte. Sie ist weder Verwirklichung noch Zerstörung der bedingten Formen, sondern ihre Erschütterung und Umwendung*»⁹⁴.

Analícemos con más detenimiento lo que aquí nos encontramos⁹⁵. La revelación es «irrupción» (*Durchbruch*⁹⁶) de lo Incondicionado en lo condicionado. La palabra alemana empleada por Tillich para caracterizar, en primera instancia, a la revelación —*Durchbruch*— patentiza un movimiento drástico, repentino, impetuoso, hasta violento, algo parecido a una erupción volcánica. Así pues, la revelación es «irrupción»⁹⁷. Como dice Scharf, *Durchbruch* sugiere la idea de «one force breaking through another»⁹⁸.

No obstante, lo más significativo de esta primera afirmación es la singular naturaleza de aquello que irrumpe en lo condicionado: lo Incondicionado (*das Unbedingte*). ¿Cómo es posible que lo Incondicionado, lo Infinito, lo Eterno, *irrumpe* en lo condicionado, finito y contingente? ¿Cómo puede hacerse presente sin destruir la finitud de lo condicionado o su propia infinitud, en cuanto Incondicionado? La res-

⁹³ Cf. P. TILlich, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, Patmos, Düsseldorf 1986, esp. 41-53 (§ 5 y § 6).

⁹⁴ *Ibid.*, 41. Ofrecemos una traducción personal: «Revelación es irrupción (*Durchbruch*) de lo Incondicionado (*des Unbedingten*) en lo condicionado (*Bedingte*). No es ni la realización (*Verwirklichung*) ni la destrucción (*Zerstörung*) de las formas condicionadas, sino su conmoción (*Erschütterung*) y conversión (*Umwendung*)».

⁹⁵ Para lo que sigue, cf. U. C. SCHARF, «Concept of the Breakthrough of Revelation in Tillich's *Dogmatik* of 1925»: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 36 (1944) 99-116.

⁹⁶ U. C. Scharf traduce al inglés este término técnico como *Breakthrough* (*Breakthrough*) que se encuentra en una correspondencia literal con el alemán *Durchbruch* (compuesto por la preposición *durch* = «a través de» y el sustantivo *Bruch* = rotura, ruptura).

⁹⁷ Resulta curiosa la cercanía que el planteamiento acerca de la revelación de Michel Henry guarda con el de Tillich. El filósofo francés, en su trabajo «Qu'est-ce qu'une révélation?»: *Archivio di Filosofia* 1-3 (1994) 51-57, esp. 51-52, afirma explícitamente que para que se dé una revelación es necesario «una ruptura entre la aparición inicial y lo que se desvela en último término tras esa primera aparición». La ruptura no se refiere tanto al contenido de lo que se revela, sino, más bien, en palabras del propio Henry, «al modo en que se manifiesta».

⁹⁸ U. C. SCHARF, *art. cit.*, 101.

puesta de Tillich a esta cuestión de capital importancia —se podría decir, sin miedo a exagerar, que este problema constituye *el gran problema* de la teología de todos los tiempos, pero especialmente de la contemporánea— se encuadra en medio de dos soluciones clásicas que él no acepta. ¿Cuáles son estas dos respuestas rechazadas? La clave para percibir las en el texto nos la da la doble negación implicada en la expresión «*weder... noch...*» (ni... ni...). La revelación no es «*ni (weder) la realización (Verwirklichung) ni (noch) la destrucción (Zerstörung) de las formas condicionadas (bedingten Formen)*»⁹⁹. Por una parte, Tillich rechaza la concepción según la cual la revelación es la *realización* de las formas condicionadas en las que irrumpe. Esta concepción la sustenta el Idealismo¹⁰⁰. A este respecto afirma el propio Tillich:

«Für die eine Richtung, die als Idealismus aufträgt, ist charakteristisch, dass in ihr die Offenbarung als Verwirklichung des endlichen geistlichen Prozesses gedacht wird. Man hält sich hier an die Seite aller Offenbarung, dass sie immer wieder endliche Form werden muss. [...] Für ihn [el Idealismo] ist die Wirklichkeit in der Tat Offenbarung und die Offenbarung Verwirklichung des Tragenden»¹⁰¹.

Por otra parte, Tillich tampoco admite que la revelación sea la *destrucción* de las formas condicionadas por parte de lo Incondicionado. Esta concepción la sustenta el Supranaturalismo¹⁰². Tillich mismo lo afirma:

«Für ihn ist dieses charakteristisch, dass er das Unbedingte sich realisieren lässt in bestimmten einzelnen Vorgängen, die in das Sys-

⁹⁹ P. TILlich, *Dogmatik...*, *op. cit.*, 41.

¹⁰⁰ En la concepción idealista, típicamente hegeliana, la revelación es apreciada como el desarrollo de la vida divina en sí misma, que, a través de la historia va creciendo en grado de autoconciencia hasta llegar al *summum* del *Espíritu Absoluto*. La revelación es, así pues, la progresiva toma de conciencia que el *Espíritu* va experimentando a lo largo de su necesario y dialéctico devenir histórico. En esta concepción no cabe la *Durchbruch* tillichiana, ya que todo el proceso se agota en la inmanencia de su propio desarrollo. El peligro de monismo o panteísmo resulta patente. Sobre esto, cf. R. BARRON, «Paul Tillich's Theology of Revelation in the *Dogmatik* of 1925», en J. RICHARD - A. GOUNELLE - R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la Dogmatique (1925) de Paul Tillich*, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, Québec, Paris 1997, 167-186, esp. 174-175.

¹⁰¹ P. TILlich, *Dogmatik...*, *op. cit.*, 42-43.

¹⁰² El texto de U. C. SCHARF, *art. cit.*, 102, es especialmente claro, cuando dice: «Idealism, in Tillich's understanding, stresses the idea of unity between the finite and infinite. The concept of spirit as both finite and infinite was seen as uniting divinity

tem der bedingten Formen hereinbrechen und in ihnen als fixierte Vorgänge aufzeigbar sind, wie etwa Naturwunder, psychische Wunder, Geschichtswunder. Die so herausgehobenen Ereignisse sind dann der Einordnung in die Sphäre der endlicher Formen entzogen. [...] Der Supranaturalismus zerbricht das Allgemeine um des unbedingt Existentiellen willen. Damit aber verliert er die Möglichkeit, die Offenbarung zu realisieren»¹⁰³.

Como vemos, ni el Idealismo ni el Supranaturalismo pueden dar cuenta, adecuadamente, acerca del importante problema planteado. El idealismo acentúa la idea de unidad entre lo finito y lo Infinito, como si entre ambos se estableciese una relación de unívoca continuidad¹⁰⁴. Por su parte, el supranaturalismo acentúa la diferencia radical entre Creador y creatura, de tal manera que subraya con firmeza la discontinuidad que se da entre uno y otro¹⁰⁵. Ambos tienen razón en aquello que afirman, pero se equivocan en aquello que niegan. La continuidad entre lo finito y lo Infinito no se puede afirmar a costa de la discontinuidad que se da entre ellos, y viceversa. La continuidad y la discontinuidad entre lo condicionado y lo Incondicionado deben afirmarse, pero guardando un sutil equilibrio que permita que ambas coexistan en una armónica tensión.

No otra cosa es lo que trata de conseguir Tillich con la siguiente afirmación, que trata de corregir tanto al Idealismo como al Supranaturalismo: «*Offenbarung ist Erschütterung und Umwendung der endlichen Formen*»¹⁰⁶. La palabra *Erschütterung* significa «conmoción», «sacudi-

with humanity and indeed the entire cosmos into an organic whole. This explanation, however, does not do justice to the alienation of humanity from its sources of being as well as from its essential being. Supranaturalismus, on the other hand, acknowledges the radical difference between creator and creature and sees humanity in dire need of divine assistance in order to be able to exist and to solve the questions concerning meaning, alienation, and guilt.»

¹⁰³ P. TILlich, *Dogmatik...*, op. cit., 44.

¹⁰⁴ Cf. U. C. SCHARF, art. cit., 102.

¹⁰⁵ Cf. ibíd., 102.

¹⁰⁶ P. TILlich, *Dogmatik...*, op. cit., 45. Sobre estas dos categorías tan características de la *Dogmatik* de 1925, cf. C. BOUREUX, «Ébranlement et Retournement: deux catégories de la Dogmatique», en J. RICHARD *et alii* (eds.), op. cit., 187-200. Este autor afirma en un determinado momento que: «les formes finies ne son ni détruites, ni accomplies dans la révélation, elles son retournées. Tillich se démarque ici nettement de la position catholique classique qui voit dans l'irruption révélationnelle (appelée grâce) ce qui vient accomplir, c'est-à-dire perfectionner la créature, post-nommée alors *nature*» (p. 196). Me gustaría matizar que el rechazo de Tillich a la afirmación

da», «temblor», etc., y Paul Tillich la utiliza para contrarrestar los desmesurados efectos de la rechazada *Verwirklichung* (realización). La revelación es el *temblor*, la *sacudida*, la *conmoción* de las formas condicionadas. Por eso, la continuidad que se da entre lo Incondicionado y lo condicionado no puede ser unilateralmente concebida como la *realización* de esas formas finitas. La revelación es la *irrupción* de algo que *conmociona* dichas formas, en tanto en cuanto manifiesta el «desfondamiento» ontológico de esa finitud que no reposa en sí misma¹⁰⁷. La conmoción ontológica que supone la revelación pone de manifiesto la particular relación de continuidad que se da entre lo finito y lo Infinito, sin caer, por ello, en la crasa identificación de ambos que hace el Idealismo.

Por otra parte, la revelación también es la *conversión* (*Umwendung*)¹⁰⁸ de las formas condicionadas. ¿Qué significa en este contexto la palabra *conversión*? *Umwendung* significa algo que podría traducirse por «darse la vuelta», «girar», «volverse» (*sich umwenden*), etc. Paul Tillich utiliza esta palabra para contrarrestar los desmesurados efectos de la rechazada *Zerstörung* (destrucción). La revelación es, pues, el *darse la vuelta*, el *giro*, la *conversión* de las formas condicionadas. Por eso, la dis-

de que la revelación *perfeccione*, *realice*, *lleve a plenitud* a las formas finitas, no lleva implícita la negación del clásico axioma «la gracia perfecciona la naturaleza». Es más, a mi juicio, la concepción tillichiana de la revelación es perfectamente armonizable con dicho principio, pero no porque lo suscriba en el marco de la separación entre lo *natural* y lo *sobrenatural* en el que el axioma surgió, sino porque la concepción de la revelación de Tillich reformula y articula la relación entre esas dos dimensiones de una nueva y original manera. Lo que Tillich rechaza en la idea de *realización* es la concepción *idealista* de *realización* de lo finito, en tanto en cuanto esa *realización* es el mero desarrollo inmanente de lo finito. Para Tillich es imprescindible acentuar la *discontinuidad ontológica* de aquello que se revela. El idealismo no sólo no la acentúa, sino que la niega. Eso es lo que Tillich rechaza. Pero, de ninguna manera, parece que Tillich quiera afirmar que el hecho de la *conversión* (*Umwendung*, *Tourning around*, *Retournement*) de las formas finitas no sea su *plenificación* en el sentido de *situar a la finitud referida a la infinitud*, puesto que Tillich afirma que lo que niega la *conversión* es la idea —sustentada por el idealismo— de una *finitud autosuficiente*. Cf., a este respecto, U. C. SCHARF, «The Concept of Breakthrough...», *art. cit.*, 103. Así pues, la *conversión* de las formas finitas también puede ser comprendida como su *plenificación* o *realización* (pero no en sentido idealista).

¹⁰⁷ A este respecto afirma acertadamente U. C. Scharf: «What is broken through in revelation is the “in sich ruhende Endlichkeit” [...], “the finitude that rests in itself”, or in Reinhold Niebuhr’s famous rendering of this German phrase, the “self-sufficient finitude”» (U. C. SCHARF, *art. cit.*, 103).

¹⁰⁸ Cf. W. SCHÜSSLER, «On Paul Tillich’s “Umwendung” of Metaphysics in the *Dogmatik* of 1925», en J. RICHARD *et alii* (eds.), *op. cit.*, 119-130.

continuidad que se da entre lo finito y lo Infinito no puede ser expresada por la *destrucción* (*Zerstörung*) de dichas formas. La revelación es la *irrupción* de algo que *convierte*, que *descentra*, que hace *girar* a esas formas condicionadas. La discontinuidad entre lo finito y lo infinito no puede ser concebida como aniquilación o destrucción de aquello a través de lo cual la revelación se manifiesta. La revelación no destruye su medio de manifestación, antes bien, lo resitúa, lo conmociona, lo convierte. Pone de manifiesto su naturaleza trascendente y orienta no sólo la mirada, sino todo el ser de lo creado hacia aquello que constituye su fundamento último. La revelación *conmociona* lo creado y lo *vuelve* hacia el fondo infundado que lo mantiene en el ser.

En la concepción tillichiana, se puede apreciar que la revelación ni realiza —porque *conmociona*— ni destruye —aunque *convierte*— las formas condicionadas. Tillich matiza y corrige cada una de las afirmaciones desmesuradas tanto del Idealismo como del Supranaturalismo. Así pues, la respuesta de Tillich a la cuestión de cómo se puede hacer presente lo Incondicionado en lo condicionado, sin por ello dejar de ser Incondicionado y sin destruir a lo condicionado, se comienza a perfilar, si bien tímidamente, con la afirmación del hecho de que la *revelación ni realiza ni destruye las formas condicionadas en la que se manifiesta, antes bien las conmociona y las convierte*.

4.2. REVELACIÓN Y MISTERIO

Una vez perfilado el concepto de revelación, debemos detenernos ahora a considerar la peculiar índole de la realidad hacia la que tal concepto apunta. Hemos dicho que aquello que irrumpe en las formas condicionadas es lo Incondicionado¹⁰⁹. ¿A qué nos estamos realmente refiriendo? ¿Cuál es la naturaleza de «ese algo» Incondicionado que se hace patente en la revelación? El propio autor se encarga de proporcionarnos las claves necesarias para responder la pregunta que hemos formulado:

«Tradicionalmente se ha usado la palabra “revelación” (quitar el velo) para significar la manifestación de algo oculto que no se puede alcanzar por las vías ordinarias de conocimiento [...]. Una revelación es una manifestación especial y extraordinaria que levanta el velo de algo que está oculto de una manera especial y extraordinaria. Con fre-

¹⁰⁹ Cf. F.-A. PASTOR, «La cuestión de lo Incondicionado. Dialéctica y revelación de lo sagrado en Paul Tillich»: *Gregorianum* 78 (1997) 267-308.

cuencia, a este carácter oculto se le llama “misterio” [...]. Todo lo que es esencialmente misterioso no puede perder su carácter de misterio, ni siquiera cuando es revelado»¹¹⁰.

Una cosa parece clara: la revelación es el desvelamiento del misterio. Si esto es cierto, ya sabemos algo de la naturaleza de la realidad que irrumpe en la revelación: su carácter misterioso. No obstante, ¿qué entiende Tillich por misterio? El misterio, en su sentido estricto, no parece ser aquello que *todavía* no se comprende o no se conoce. Este sentido amplio de la palabra misterio es desdeñado por Tillich en aras de salvaguardar su sentido propio¹¹¹. Por eso afirma nuestro autor: no se debería decir «que son “misteriosos” aquellos elementos de la realidad que no podemos alcanzar por el conocimiento controlador, como las cualidades, las *Gestalten*, las significaciones, las ideas, los valores»¹¹². Ya hemos visto cómo el concepto técnico de razón, en su uso instrumental, reduce considerablemente el ámbito racional de realidad y desemboca, en último término, en el conocimiento controlador, que se puede convertir en peligroso si se autoerige como el único modo de conocer válido. El conocimiento controlador no es apto para captar la realidad del verdadero misterio. El misterio no es lo irracional, ni lo contradictorio, ni, por supuesto, lo absurdo —como en no pocas ocasiones es comprendido en la religiosidad popular—, sino que el misterio es algo que nos trasciende, que nos sobrepasa en poder y significación y dirige nuestra mirada más allá de las estructuras ordinarias de conocimiento. Intentar acercarse al misterio, en su sentido propio, con la razón técnica, con el conocimiento controlador, no es sino la profanación del mismo.

El misterio sólo es misterio cuando es esencialmente misterio; es decir, cuando trasciende al hombre absolutamente¹¹³. La revelación del

¹¹⁰ TS, I, 145-146; ST, I, 108-109: «The word “revelation” (“removing the veil”) has been used traditionally to mean the manifestation of something hidden which cannot be approached through ordinary ways of gaining knowledge. [...] A revelation is a special and extraordinary manifestation which removes the veil from something which is hidden in a special and extraordinary way. This hiddenness is often called “mystery” [...]. Whatever is essentially mysterious cannot lose its mysteriousness even when it is revealed».

¹¹¹ Cf. TS, I, 147; ST, I, 109.

¹¹² TS, I, 147; ST, I, 109.

¹¹³ Es curiosa la coincidencia, que no puedo resistirme señalar, que se observa entre el planteamiento de Tillich y el de Rahner. A este respecto afirma el autor católico: «El concepto “Dios” no es una aprehensión de Dios por la que el hombre se

misterio no contradice su carácter misterioso, ya que el misterio, no sólo no pierde su absoluta trascendencia, sino que, en su revelación, su carácter misterioso, resulta patente. Con diáfana claridad lo afirma este texto: «el Misterio sólo puede revelarse como Misterio, es decir, como lo absolutamente oculto. Y cuanto más perfecta es la revelación del Misterio, más perfectamente debe hacerse presente su esencial ocultamiento»¹¹⁴.

Que el misterio no contradice la estructura racional del hombre, sino que, al contrario, la profundiza, puede observarse en el propio Tillich:

«El verdadero misterio aparece cuando la razón se ve conducida, más allá de sí misma, a su “fondo y abismo”, a lo que “precede” a la razón, al hecho de que el “ser es y el no ser no es” (Parménides), al hecho original (*Urtatsache*) de que hay *algo* y no *nada*»¹¹⁵.

Cuando la razón es llevada «más allá de sí misma» estamos ante la presencia del misterio. Tillich llama a esta confrontación con el «abismo» de la razón la *faz negativa* del misterio. Esta faz negativa es el encuentro de la razón con «el elemento abisal en el fondo del ser»¹¹⁶. El elemento de *conmoción* (*Erschütterung*), de *sacudida*, de *vértigo*, aparece ahora, en el encuentro con el misterio —que es el «término» de la experiencia religiosa, y aquello que se nos revela—, bajo la forma de su faz negativa, en cuanto radical amenaza del no ser.

No obstante, cuando acontece el encuentro con el verdadero misterio —absolutamente trascendente y misterioso aún en su revelación—, también tiene lugar la aparición de la *faz positiva* del misterio. «Aquí, el misterio se presenta como el fondo, y no únicamente como el abismo del ser. Se presenta como el poder de ser, que conquista al no ser»¹¹⁷. La amenaza del no ser es superada por la conquista del poder de ser, que

apodere del misterio, sino que es un dejarse aprehender por un misterio siempre presente y que se nos escapa. Este misterio permanece misterio, incluso cuando se abre al hombre» (K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona, 1989, 76), cf., también, K. RAHNER, «Sobre la posibilidad de la fe hoy»: *Escritos de Teología* 5 (1964) 14-15.

¹¹⁴ J. M. VELASCO, *El Encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid 1995, 76.

¹¹⁵ *TS*, I, 147; *ST*, I, 110: «The genuine mystery appears when reason is driven beyond itself to its “ground and abyss”, to that which “precedes” reason, to the fact that “being is and nonbeing is not” (Parmenides), to the original fact (*Ur-Tatsache* [*sic*]) that there is *something* and not *nothing*».

¹¹⁶ *TS*, I, 148; *ST*, I, 110.

¹¹⁷ *TS*, I, 148; *ST*, I, 110.

el fondo del misterio afianza y asegura. El elemento de *conversión* (*Umwendung*), de *giro*, de *descentramiento* aparece en el encuentro con el misterio, en tanto en cuanto la finitud ya no se puede considerar «auto-suficiente», sino que se sabe remitida al origen nutricional y sustentador de todo lo que es: el fondo del ser. Esta es la faz positiva del encuentro con el misterio¹¹⁸.

La naturaleza esencial de aquello que no es revelado es, pues, de carácter *misterioso*, y, puesto que es esencialmente misterioso, permanece misterio en su misma revelación. No obstante, junto con su índole misteriosa, la naturaleza de lo que se nos revela se muestra también como aquello que nos preocupa últimamente. Así de claro lo afirma Paul Tillich: «La revelación es la manifestación de aquello que nos preocupa últimamente»¹¹⁹. El carácter místico de la revelación dice relación a la absoluta trascendencia de aquello que se nos revela; a su naturaleza esencial. El que sea «objeto» de preocupación última se refiere más bien a la absoluta vinculación que el hombre tiene con la revelación; una vinculación, por ello, de carácter existencial.

¹¹⁸ Sin duda alguna, al lector le habrá venido ya a la mente la famosa terminología empleada por R. Otto en su fenomenología de *lo santo*. Otto habló del *Mysterium tremendum et fascinans*. Tillich afirma que la irrupción del Misterio produce *conmoción* y *conversión*. El paralelismo resulta evidente. Por una parte, la *conmoción* (*Erschütterung*) corre pareja al lado *negativo* o *tremendo* del Misterio. Por otra, la *conversión* (*Umwendung*) pone de manifiesto el lado *positivo* o *fascinante* del Misterio. No siempre se ha entendido bien el discurso de R. Otto, ya que no pocos han comprendido *lo tremendo* y *lo fascinante* del Misterio como si fuesen características propias de su naturaleza, cuando, lo que en realidad son, no es sino «la huella en negativo» (cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «La condición simbólica de lo religioso»: *Miscelánea Comillas* 55 [1997] 53-75, esp. 74) que la aparición de *lo santo* deja en la criatura finita y contingente. No es casual que estas dos categorías —*Erschütterung* y *Umwendung*— nos recuerden a Otto, ya que Tillich conocía muy bien su obra, cf. P. TILlich, *La dimensión religiosa de la culture*, Cerf, Labor et Fides, Presses de l'Université Laval, Paris, Genève, Québec, 1990, 93-97, donde Tillich recensiona, precisamente, *Lo Santo* de R. Otto. Cf., también, P. TILlich, *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De la Ilustración a nuestros días*, La Aurora, Buenos Aires 1977, 422-424. Cf., por último, *TS*, I, 279; *ST*, I, 215-216, donde Tillich afirma: «The phenomenological description of the holy in Rudolf's Otto classical book *The Idea of the Holy* demonstrates the interdependence of the meaning of the holy and the meaning of the divine, and it demonstrates their common dependence on the nature of ultimate concern. [...] When he describes the mystery of the holy as *tremendum* and *fascinans*, he expresses the experience of "the ultimate" in the double sense of that which is the abyss and that which is the ground of man's being.» Lo tremendo, como abismo (*abyss*), es la *conmoción* y lo fascinante, como fondo (*ground*) es la *conversión*.

¹¹⁹ *TS*, I, 148; *ST*, I, 110.

4.3. REVELACIÓN Y PREOCUPACIÓN ÚLTIMA

La revelación, para que sea verdaderamente tal, debe tener relación con el hombre. «La revelación [...] es invariablemente una revelación para alguien que se halla en una situación concreta de preocupación»¹²⁰. El párrafo seis de la *Dogmatik* de 1925 nos ilustra admirablemente sobre este aspecto:

«§ 6. Satz: *Offenbarung ist nicht Mitteilung von Sachverhalten, sondern reale Vergegenwärtigung dessen, was uns unbedingt angeht. Sie geschieht weder nur im Objekt noch nur im Subjekt, noch in beiden nacheinander, sondern in der religiösen Wechselbeziehung beider*»¹²¹.

Podemos observar en esta tesis dos afirmaciones principales que encierran en su interior otras muchas aserciones implícitas, que ahora no nos interesan tanto. Eludiendo las negaciones y parafraseando su formulación podríamos decir, en primer lugar, que «la revelación es la presencia real (*reale Vergegenwärtigung*) de aquello que nos preocupa últimamente (*dessen, was uns unbedingt angeht*)». En segundo lugar: «la revelación acontece (*geschieht*) en la correlación religiosa (*religiöser Wechselbeziehung*) del sujeto y el objeto». La vinculación existencial del hombre con la revelación se trasluce en ambas.

No es casual la similitud —incluso en el léxico— de la primera afirmación de esta tesis 6 de la *Dogmatik* —*Offenbarung ist [...] reale Vergegenwärtigung dessen, was uns unbedingt angeht*— con la afirmación antes señalada en la *Teología Sistemática*: «*Revelation is the manifestation of what concern us ultimately*»¹²². En la traducción alemana se aprecia con más claridad el parecido: «*Offenbarung ist die Manifestation dessen, was uns unbedingt angeht*»¹²³. Esta comparación nos ayuda a percibir

¹²⁰ TS, I, 149; ST, I, 111: «Revelation [...] is invariably revelation for someone in a concrete situation of concern».

¹²¹ P. TILlich, *Dogmatik...*, *op. cit.*, 49. Ofrecemos una traducción personal: «La revelación no es la comunicación (información) acerca de un estado de cosas, sino la presencia real de aquello que nos concierne últimamente. No acontece ni únicamente en el objeto ni sólo en el sujeto, ni siquiera en ambos uno tras otro, sino en la correlación (relación recíproca) de ambos». La negación de que la revelación sea *comunicación de cosas* y la afirmación de que la revelación es la *presencialización* misma de lo divino, es también compartida por K. Rahner y fácil de percibir en su famosa descripción de la revelación como *autocomunicación de Dios* (*Selbstmitteilung Gottes*) al hombre.

¹²² ST, I, 110; TS, I, 148.

¹²³ P. TILlich, *Systematische Theologie I-II*, Walter de Gruyter, Berlin, 1987, 134. Estas coincidencias ponen de manifiesto, una vez más, la coherencia y continuidad de las ideas fundamentales del pensamiento teológico de Paul Tillich.

con más claridad la estrecha relación que existe entre la revelación y la situación del hombre. Tillich no se cansa de afirmar que «no existe ninguna revelación “en general”»¹²⁴, que la revelación embarga a un individuo o a un grupo, y que «no hay revelación si no hay nadie que la reciba como su preocupación última»¹²⁵. La expresión «preocupación última» (*Ultimate Concern*) encierra un doble significado que la comparación de dos afirmaciones de las tesis 5 y 6 de la *Dogmatik* nos va a poner de relieve a continuación: «*Offenbarung ist Durchbruch des Unbedingten in das Bedingte*»; sin embargo, la revelación también es «*reale Vergegenwärtigung dessen, was uns unbedingt angeht*». Comparando las dos afirmaciones no parece ilícito deducir que lo Incondicionado (*Das Unbedingte*) y lo que nos concierne últimamente (*was uns unbedingt angeht*) se refieren a la misma realidad. «*Lo que*» se nos manifiesta en la revelación aparece bajo un doble nombre¹²⁶. El primero de ellos —lo Incondicionado— dice relación a la *naturaleza* de lo que se nos revela, en tanto en cuanto tiene carácter de *no-condicionado* por ninguna realidad finita. Esta característica se encuentra en íntima relación con su carácter de *misterio*. Sin embargo, la segunda —lo que nos concierne últimamente— puede referirse tanto al «objeto» que se nos revela; es decir, al «objeto» de nuestra preocupación, como también puede referirse al «modo» según el cual ese «objeto» es para nosotros «objeto» de preocupación; es decir, a su carácter último. De esta manera, vemos cómo la expresión «preocupación última» (*Ultimate Concern; was uns unbedingt angeht*) encierra una doble riqueza de la que «lo Incondicionado» (*The Unconditional; Das Unbedingte*) carece. Esta es la razón, a nuestro juicio, de que esta expresión tenga en los textos de Tillich un lugar especialmente preeminente. La revelación es la manifestación de lo que nos preocupa con carácter de ultimidad.

La relación de la revelación con el hombre, en cuanto «objeto» de preocupación última, hace hincapié en la singularidad de esa relación, que, como ya hemos dicho, es una *correlación*. La revelación no acontece ni sólo en el objeto ni únicamente en el sujeto, ni siquiera en uno y después en el otro, sino en la correlación religiosa de ambos (*religiösen Wechselbeziehung beider*). Esta afirmación que encontramos en la tesis 6 de la *Dogmatik* de 1925, emerge en la *Teología Sistemática* bajo la siguiente formulación: «*Revelation always is a subjective and an objective*

¹²⁴ TS, I, 149; ST, I, 111.

¹²⁵ TS, I, 149; ST, I, 111.

¹²⁶ Sobre esto, cf. U. C. SCHARF, «The Concept of Breakthrough...», *art. cit.*, 109.

event in strict interdependence»¹²⁷. La «estricta interdependencia» de esta aserción no puede menos que recordar la «mutua interdependencia» que analizamos páginas atrás. Con ambas se trata de expresar la correlación existente entre la acción de Dios y la recepción del hombre. Tillich explica en qué consiste, en este caso, la estricta interdependencia:

«Alguien se siente embargado por la manifestación del misterio; éste es el lado subjetivo del acontecimiento. Algo ocurre a través de lo cual el misterio de la revelación embarga a alguien; éste es el lado objetivo del acontecimiento. Es imposible separar estos dos aspectos. Si nada ocurre objetivamente, tampoco nada se revela. Si nadie recibe subjetivamente lo que ocurre, nada puede revelar el acontecimiento. El suceso objetivo y la recepción subjetiva pertenecen al acontecimiento total de la revelación»¹²⁸.

El hombre embargado por el misterio y el misterio envolviendo al hombre son los dos polos del genuino acontecimiento revelador. A la luz de este texto cobran significado las negaciones de la segunda afirmación de la tesis 6: «la revelación no acontece ni sólo en el objeto, ni únicamente en el sujeto, ni siquiera en uno tras otro, sino en la religiosa correlación de ambos». Únicamente en correlación puede darse la revelación.

5. CONCLUSIÓN

La estructura misma de la exposición que hemos hecho nos posibilita recapitular la intención fundamental de este estudio. Hemos comenzado hablando de la correlación y terminamos hablando de la correlación. También hemos hablado de la razón y acabamos de hacerlo de la revelación. Y, a su vez, en un círculo perfecto, la revelación nos remite a la correlación. Como hemos dicho en la introducción, hemos procedido así por razones metodológicas, aun siendo muy conscientes de que en sí mismas sólo cabe hablar de la razón y de la revelación —si bien referidas mutuamente— y de la correlación únicamente como la manera

¹²⁷ *ST*, I, 111; *TS*, I, 149.

¹²⁸ *TS*, I, 149; *ST*, I, 111: «Someone is grasped by the manifestation of the mystery; this is the subjective side of the event. Something occurs through which the mystery of revelation grasp someone; this is the objective side. These two sides cannot be separated. If nothing happens objectively, nothing is revealed. If no one receives what happens subjectively, the event fails to reveal anything. The objective occurrence and the subjective reception belong to the whole event of revelation.»

de estar situadas propiamente la razón y la revelación, la una referida a la otra. Esta simple aclaración nos muestra ya cómo el concepto ontológico existencial de razón se encuentra íntimamente *correlacionado* con la revelación y viceversa.

No me cabe la menor duda de que el lector ya ha advertido la singular relación que articula las partes internas de este estudio. Con el concepto de razón ontológica existencial se relaciona; mejor dicho, se *correlaciona* el concepto de revelación. Los conflictos de la razón entre la autonomía y la heteronomía, el absolutismo y el relativismo, el formalismo y el emocionalismo encuentran su *correlación* con la revelación entendida como misterio, puesto que sólo la faz negativa del misterio (*Erschütterung*) y su faz positiva (*Umwendung*) puede remover los fundamentos últimos de la razón y volverlos hacia su verdadero origen. Sólo la revelación puede sanar las heridas existenciales de la razón. La búsqueda permanente de la revelación por parte de la razón atribulada pone de manifiesto la necesidad antropológica de la revelación sin por ello hacer a la revelación dependiente de la realidad menesterosa del hombre. Esta búsqueda de la revelación se *correlaciona* con la revelación comprendida como la preocupación última del hombre, en tanto en cuanto la revelación es una realidad no deducible de la realidad del hombre, pero de ninguna manera ajena a él. Como podemos observar, la correlación no aparece como una realidad independiente en la reflexión teológica de Tillich, sino más bien como la realidad constitutiva de los vínculos que unen y reúnen las distintas entidades que se encuentran en relación.

Aquel al que le parezca que las reflexiones tillichianas acerca de la correlación entre razón y revelación son demasiado abstractas o estériles no tiene más que recordar que, en el fondo de lo que se está hablando no es sino de la relación que media entre el hombre y lo divino. Dinámica ésta presente también en las otras partes del sistema teológico de Tillich, a saber: el ser y Dios, la existencia y Cristo, la vida y el Espíritu, la historia y el Reino de Dios. Si se miran bien, no será difícil percibir que en ellas también se trata acerca de la correlación existente entre la *inmanencia* —ser, existencia, vida—, por un lado, y la *trascendencia* —Dios, Cristo, Espíritu, Reino de Dios—, por el otro. En una palabra: a Tillich lo que le preocupa es la naturaleza de la experiencia religiosa de encuentro del hombre con lo divino —del hombre con Dios— que, según él, acontece correlativamente.

Entre otras cosas, esto significa que las cuestiones existenciales del hombre tienen su adecuada respuesta en el mensaje del cristianismo. A

juicio de Tillich, las preguntas que tienen que ver con el sentido último de la vida, con la totalidad de la existencia, con el destino final del hombre, etc., se encuentran respondidas en el cristianismo. En el diálogo con J. P. Clayton hemos visto ya cómo tiene que entenderse esta dinámica pregunta-respuesta.

No obstante, después de haber expuesto el planteamiento tillichiano de la revelación me parece que ahora sí estamos en condiciones para abordar aquí, si bien muy brevemente, las dos objeciones que E. Schillebeeckx le hace a lo que él llama «criterio de correlación»¹²⁹. Son las siguientes: en primer lugar, afirma este teólogo que no puede haber una correlación directa entre la pregunta humana y la respuesta cristiana, puesto que, de ser así, la respuesta cristiana se vería totalmente privada de su esencial pretensión de universalidad, es decir, de ser respuesta para todos los hombres, ya que a una gran parte de la humanidad la respuesta cristiana no le dice nada¹³⁰. En segundo lugar, en estrecha relación con la dificultad anterior, Schillebeeckx se pregunta —desde los planteamientos de la moderna filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein— «si puede darse una respuesta religiosa a una pregunta no religiosa. ¿No ocurre en este caso que la pregunta se encuentra en otro juego lingüístico distinto al de la respuesta?»¹³¹.

Alargaría excesivamente este estudio analizar con detalle el trabajo de E. Schillebeeckx y ver el contexto desde el que son hechas sus objeciones. Sin embargo, hay que decir que la impresión que producen es

¹²⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «El criterio de correlación. Respuesta cristiana a una pregunta humana», en E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca 1973, 115-153.

¹³⁰ Cf., por ejemplo, *ibíd.*, 124, donde se encuentra el siguiente texto: «El K. Barth posterior, E. Brunner, R. Bultmann, G. Ebeling, P. Tillich, F. Gogarten y J. Moltmann, todos ellos dicen —si bien con acusadas diferencias entre sí— que a la pregunta del hombre sobre Dios debe adscribirse una cierta autonomía, pero que el tenor auténtico de la interrogación tan sólo teológicamente puede formularse de un modo completo, y que, por consiguiente, la pregunta misma sólo resulta clara desde la respuesta de la revelación cristiana. Sin embargo, da toda la impresión de que, procediendo de esa forma, se ha errado en el blanco. Porque si, a la pregunta esencial del hombre acerca de sí mismo, solamente en el cristianismo cabe identificarla con una pregunta acerca de Dios, entonces apenas si será posible verificar la validez universal del cristianismo basándose en la correlación de pregunta-respuesta, según era el propósito de esta teología de la correlación. Podrá justificadamente aseverarse que sólo Dios puede hablar con sentido acerca de Dios, pero la dificultad estriba en que, a una gran parte de la humanidad, esta palabra “Dios” no le dice nada.»

¹³¹ *Ibíd.*, 125.

que son hechas a un criterio de correlación «en general», puesto que, cualquiera que se haya acercado a los textos de Tillich no tendrá muchas dificultades para encontrarse en ellos con respuestas implícitas —y algunas explícitas— a estas objeciones.

Con respecto a la primera objeción, Schillebeeckx opina que la respuesta cristiana únicamente se encuentra en relación con la pregunta humana de una manera indirecta, puesto que la pregunta humana debe ser —y de hecho lo es— directamente respondida por el hombre mismo. Esta respuesta la realiza el hombre en el ámbito de la praxis en una «dialéctica negativa» en su continua, plural y diversa oposición a lo que amenaza al hombre y a su dignidad. La resistencia contra la amenaza del ser humano —es decir, la defensa de lo humano— es lo que constituye el marco universal que comparten todos los hombres en su proyecto vital¹³². Es esta mediación negativa la que permite al mensaje cristiano entablar una verdadera correlación con la situación humana que experimenta el sinsentido cotidiano y únicamente vislumbra el sentido en experiencias parciales y aisladas. Sin esta mediación práctica no es posible directamente la correlación entre la pregunta humana y la respuesta cristiana.

Pues bien, en su análisis de la correlación, Schillebeeckx no ha parecido advertir que lo que Tillich denomina «los conflictos de la razón concreta» —que hemos analizado más arriba— no son sino un análisis de la situación concreta de conflicto que el hombre vive a lo largo de su vida. Lo que Tillich nos muestra con su análisis de la existencia humana es que el hombre por sí mismo no puede dar una respuesta adecuada a los interrogantes conflictivos a los que se encuentra referido. Y estos interrogantes son, por supuesto, respondidos en primera instancia por el hombre mismo. La autonomía y la heteronomía, el absolutismo y el relativismo, el formalismo y el emocionalismo no son sino intentos prácticos del hombre por solucionar los conflictos que sus preguntas existenciales le plantean. La mediación práctica no está ausente en la concepción tillichiana y la universalidad de las respuestas cristianas —es decir, que sean respuestas para todos los hombres— entronca justamente con el hecho de que sean respuestas *para esa* situación vital concreta de sinsentido que todo hombre experimenta. Por eso se encuentran en correlación, porque responden a *esa* situación vital y no a la de tiempos pasados. La razón de ello se encuentra en que las respuestas cristianas «con relación a la forma, dependen de la estructura

¹³² Cf. *ibíd.*, 135.

de las preguntas a las que responden»¹³³. Dependen de la estructura de la pregunta a la que responden, que en el caso de la época moderna es la experiencia de sinsentido a la que tanto Tillich como Schillebeeckx se refieren.

Con respecto a la segunda objeción, la perplejidad antes señalada se torna, si cabe, todavía más patente. Si algún mérito se le debe conceder a Tillich a la hora de pensar la naturaleza de la religión y su lugar en la sociedad y la cultura contemporánea, entonces no se le podrá negar la genialidad de su concepción teológica¹³⁴, según la cual «la religión no es ninguna función especial, es la dimensión de la profundidad en todas las funciones de la vida del espíritu humano»¹³⁵. Esto significa que «la religión es la substancia, el fundamento y la profundidad de la vida del espíritu humano. Esta es la dimensión religiosa del espíritu humano»¹³⁶. Desde este punto de vista la afirmación de que una pregunta por el sentido último de la existencia del hombre no es una pregunta religiosa aparece, lógicamente, como no muy afortunada. Si «religión, en el sentido más amplio y profundo de la palabra, es aquello que nos atañe incondicionalmente [...], y aquello que nos atañe incondicionalmente se manifiesta en todas las funciones creadoras del espíritu humano»¹³⁷, entonces, la pregunta del hombre por sí mismo es al mismo tiempo una pregunta del hombre por la realidad última que lo fundamenta y lo mantiene en el ser; es decir, por Dios mismo. El mismo Schillebeeckx así lo reconoce, pero no señala que esta afirmación se encuentra ya en los autores que critica, sino que indica esta consecuencia como fruto de su reflexión. El texto es significativo:

«La admiración ante el ser hombre en el mundo es ya admiración no explicitada ante el sorprendente acto divino de la creación. De ahí que la pregunta del hombre sobre sí mismo sea esencialmente una pregunta sobre Dios, deberá, pues, seguirse diciendo que Dios mismo es quien toma la iniciativa en esta titubeante habla sobre Dios, la cual, empero, sigue siendo humana. Aquí es donde se topa con lo paradójico de la correlación de pregunta-respuesta: es el hombre quien pregunta, y quien deberá también, en primera línea, dar respuesta; pero pregunta y respuesta se ven abarcadas creadoramente desde dentro, y

¹³³ *TS*, I, 91; *ST*, I, 64.

¹³⁴ Dicha concepción puede verse en P. TILlich, *La dimensión perdida*, DDB, Bilbao 1970.

¹³⁵ *Ibíd.*, 28.

¹³⁶ *Ibíd.*, 32.

¹³⁷ *Ibíd.*, 31.

rebasadas por el acto creador de Dios. Me da la impresión de que, en su búsqueda en pos de una correlación entre pregunta y respuesta, los teólogos yerran sus tiros siempre que pretenden fundamentar el valor universalmente válido de la revelación prescindiendo de una auténtica “teología natural”, la cual podría también observar una forma distinta a la que antiguamente tenía la abstracta y conceptual “prueba de Dios”»¹³⁸.

Schillebeeckx afirma explícitamente aquí que «la pregunta del hombre sobre sí mismo sea [es] esencialmente una pregunta sobre Dios». No otra cosa es lo que viene a afirmar Tillich. La convergencia entre ambos autores se ve más claramente en el hecho de que el autor holandés recurra al mismo argumento de Tillich —la dimensión de profundidad— para escapar a la crítica de mezcla de juegos lingüísticos que el mismo ha formulado:

«No tiene sentido dar a una pregunta no-religiosa una respuesta religiosa, porque pregunta y respuesta pertenecen entonces a dos juegos lingüísticos diversos, y por tanto, visto desde el análisis del lenguaje, se comete un error categorial. Que esto es lo que ocurra en el caso sobre el que hablábamos ahora [el autor se refiere aquí a que él ve en la pregunta humana sobre la salvación el único contexto no religioso en el que tiene sentido la correlación con Dios], sólo podrá afirmarse si se pierde de vista la dimensión de profundidad, el carácter “aconteciente” de nuestra existencia humana»¹³⁹.

Parece claro que para Schillebeeckx no se incurre en una mezcla de planos lingüísticos cuando a «la pregunta humana sobre el auténtico cumplimiento de la vida, o con otras palabras [...], la pregunta humana sobre la salvación»¹⁴⁰, se le responde con el mensaje cristiano. Pero, ¿por qué no? Pues porque no se puede omitir en el análisis de la vida del hombre su dimensión de profundidad. La coincidencia con Tillich resulta más que patente, por eso no me extiendo más sobre este punto.

Con respecto a la mención de la teología natural de la que dice Schillebeeckx que los teólogos de la correlación prescinden, permítaseme indicar con la máxima brevedad que Tillich no sólo no prescinde de ella, sino que la reinterpreta en el mismo sentido que lo hace el autor católico: no cómo una teoría abstracta y conceptual que pretende probar la existencia de Dios, sino más bien, como el análisis de la interrogalibi-

¹³⁸ E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 144-145.

¹³⁹ *Ibíd.*, 147.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 146.

dad de la realidad y de la existencia humana que hace inteligible y asimilable la revelación cristiana¹⁴¹.

Estas consideraciones, al igual que en el caso de J. P. Clayton, nos hacen ver cómo el contacto directo con los textos de Tillich nos impide asentir a ciertas críticas que *a priori* no parecen descabelladas e, incluso, se presentan como pertinentes en torno al tema de la correlación. Aunque E. Schillebeeckx nombra a Tillich entre aquellos hacia los que dirige sus críticas, como hemos mostrado, lo cierto es que dichas críticas no tocan ni afectan a la comprensión que Tillich tiene de la misma. La interpretación que Schillebeeckx presenta de la correlación coincide, a mi juicio, con una versión potenciada de la concepción de Tillich, pero de ningún modo contraria. El acierto y el mérito del estudio de Schillebeeckx se encuentra, sin duda, en la claridad con que despliega y muestra lo que en la concepción de Tillich es sólo un paso intermedio: el carácter práctico y dialéctico de la primera respuesta del hombre a su cuestión existencial como afirmación de lo *humanum*. Pero se equivoca al pensar que este paso, por no encontrarse explícitamente señalado en Tillich, se encuentra ausente de su planteamiento. No sólo se encuentra en Tillich sino que en él tiene una importancia fundamental.

A nadie se le escapa que son muchas las cuestiones que el planteamiento de la revelación de Tillich suscita y, en consecuencia, es claro que merecería la pena adentrarse en ellas. No obstante, el estudio ya se ha alargado lo suficiente como para que se imponga ya concluir¹⁴². Hagámoslo, pues, con la esperanza de que este breve repaso a estos conceptos nucleares de la teología de Tillich haya podido contribuir tímidamente a revitalizar las sugerentes intuiciones de este gran teólogo que no pretendía sino poner palabras a aquello que era para él objeto de preocupación última.

¹⁴¹ Sobre la teología natural cf. *TS*, I, 266; *ST*, I, 205-206 y E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 122-123.

¹⁴² Me permito remitir al lector interesado al planteamiento más detallado y al desarrollo más extenso de la teología de Tillich que ofrezco en el libro citado en la nota 91.