

P. Tillich y la crítica del lenguaje teológico

Como teólogo, P. Tillich se ha ocupado no sólo de la naturaleza y función del lenguaje teológico, sino también de su valor concreto. Se ha preguntado no sólo sobre su significado y función en general, sino también si el lenguaje teológico actualmente en uso en la iglesia y en la teología cristianas es válido o, por el contrario, ha perdido su valor; si continúa teniendo «poder» o si lo ha perdido.

La valoración crítica y práctica del lenguaje teológico propia de P. Tillich se relaciona en parte, tanto cronológica como intencionalmente, con el programa de R. Bultmann. Si, con brevedad, pudiésemos caracterizar la empresa de éste como «desmitologización» e «interpretación existencial», podríamos a su vez resumir la tarea de Tillich sobre este punto en estas dos palabras: «desmitologización» y «ontologización».

La originalidad de P. Tillich no reside, por tanto, en el aspecto negativo de la crítica del lenguaje teológico al uso, sino más bien en el aspecto positivo, que podríamos llamar también «*transmitologización*». De este modo intenta Tillich recobrar críticamente la elocuencia del mensaje cristiano por medio de un lenguaje comprensible para la mentalidad crítica del hombre contemporáneo.

A continuación nos ocupamos en primer lugar de describir el intento de P. Tillich; posiblemente adquiramos una idea más clara del mismo estableciendo una comparación con el esfuerzo bultmanniano. Por fin, estableceremos no sólo los logros y deficiencias de la «*transmitologización*», sino que trataremos también de situar la valoración crítica del lenguaje teológico dentro del cuadro de las exigencias estructurales y significativas de la fe, que el lenguaje teológico trata de expresar.

I. LA «TRANSMITOLOGIZACION», SEGUN P. TILLICH

a) *Primer momento: desmitologización.*

Los motivos que dan lugar a la tarea desmitologizadora del lenguaje teológico, según P. Tillich, podrían condensarse de la siguiente manera:

a) Los símbolos tradicionales de que echa mano el lenguaje teológico no corresponden ya a la realidad que debieran simbolizar. La estructura simbólica tradicional no es capaz ya de crear una comunicación válida con el hombre contemporáneo. Por medio de los símbolos tradicionales éste ya no puede adherirse de forma creíble a la palabra cristiana: la desmitologización se convierte, pues, en una tarea propia del teólogo cuando el valor del lenguaje simbólico que usa está en crisis.

b) Existe un segundo motivo, según Tillich, que convierte la tarea desmitologizadora en algo permanente dentro del quehacer teológico: el «principio protestante», conforme al cual el teólogo debe estar siempre en guardia frente a cualquier amenaza de desacralizar el absoluto o de divinizar lo condicionado. Así, pues, desmitologización debe ser una tarea «permanente» con el fin de impedir que cualquier realidad finita ocupe el lugar de Dios o que un símbolo se convierta en ídolo¹. No cabe duda de que este peligro se manifiesta más fuertemente en las épocas de «triumfo religioso». Es, pues, precisamente en éstas cuando la teología debe atender más cuidadosamente a su tarea desmitologizadora. Por lo demás, no es demasiado difícil observar cómo, cuando la religión está en crisis, se convierten todos espontáneamente en agentes desmitologizadores. Por ejemplo, en la actualidad la desmitologización es un clima que opera en distintos ámbitos de la expresión y comunicación humanas: filosófico, literario, psicológico, político, exegético; teológico. Por el contrario, cuando la religión se encuentra integrada de una forma u otra en el contexto socio-político y cultural del momento, la desmitologización — ¡entonces! — se convierte en tarea específica del teólogo².

c) Existe un tercer motivo —coincidente parcialmente con el primero— que impone la tarea de la desmitologización. Se trata del motivo «bultmanniano»: el mensaje cristiano ha recibido de

¹ *The new Being*, pp. 131-135; G. F. McLEAN, *Paul Tillich's existential philosophy of pretestantism*, en *The Thomist*, 1964, pp. 16 ss.

² *Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*, p. 262.

la comunidad primitiva una expresión mitológica que es incompatible con la visión científica del hombre moderno. Tillich también participa de tal planteamiento de la cuestión —por lo demás, típicamente bultmanniano—: «Todo mito entendido literalmente es absurdo. Por tal motivo me adhiero totalmente al célebre programa de la desmitologización de mi colega y amigo R. Bultmann. El mundo de tres compartimentos de la visión bíblica, la división en la esfera divina, angélica y humana; el mundo en el que los dioses y los demonios descienden y salen, en el que el Hijo de Dios viene literalmente («im spezifischen Sinn»), ha sido enviado, en el que el demonio es perseguido... este mundo es absurdo, entendido literalmente³».

b) *Segundo momento: el estatuto crítico.*

Según Tillich sólo se puede obrar una transformación válida de la estructura simbólica del lenguaje teológico examinando críticamente su base filosófica. Puesto que el corazón de la filosofía es la ontología, es preciso contar con una ontología fundamental, para establecer un lenguaje teológico crítico e inteligible. Afirmación seguramente sorprendente. La ontología goza de pocas simpatías, tanto entre los neopositivistas (filosofía) como entre los teólogos. Sin embargo, —según Tillich— ni unos ni otros pueden sustraerse de hecho a la instancia ontológica: «Estudiando la relación entre conocimiento y realidad los neopositivistas se encuentran obligados a hacer también su propia afirmación ontológica de capital importancia⁴». Y dirigiéndose a aquellos teólogos para quienes «el ser» es un concepto filosófico y, por tanto, no recibido de la revelación de Dios en la conciencia del hombre y en la historia, un concepto en fin que incapacita para la «experiencia ex-estática»; afirma Tillich que la «teología es el logos de la revelación, una palabra racional sobre lo que se manifiesta en la revelación. Ahora bien, la palabra racional, el logos es trabajo racional. Y este trabajo racional se encuentra en toda teología, incluso en la de los antimetafísicos⁵».

Los conceptos clave que estructuran la ontología fundamental de P. Tillich —desde la cual recobrar el significado del lenguaje

³ Idem, p. 263.

⁴ *Biblical Religion and the search of ultimate reality*, Chicago, 1955, p. 88.

⁵ *Das neue Sein...*, p. 252.

teológico— son dos: *a)* el concepto de ser entendido como fundamento de todo ente. El análisis de P. Tillich sobre dicho concepto es, sin embargo, insuficiente para garantizar la trascendencia, está crónicamente expuesto a la permanente ambigüedad que se desliza entre el univocismo y el panteísmo⁶. *b)* El concepto de participación, según el cual se explica el origen de los entes respecto de su fundamento, la relación que existe entre éstos y áquel. Sin embargo, la esencialización a que Tillich ha sometido el ser le conduce a hablar de una «participación esencial de los entes en su fundamento» a pesar de la alienación existencial que media entre aquéllos y éste. Esta secreta y «esencial» univocidad entre el ser —fundamento de los entes— y los entes —fundamentados en el ser— le impide concebir la participación por vía de semejanza. Con ello vuelve Tillich a tropezar —en este caso, en el plano de la participación— con aquella permanente ambigüedad que señalábamos más arriba: el significado del lenguaje teológico, basado en esta ontología fundamental, o bien se moverá dentro de los cuadros de un esencialismo ontológico que olvida los elementos éticos, históricos y cosmológicos que conforman a aquél; o bien se moverá dentro de unas referencias existenciales que hablan de la alienación del ser en la existencia, pero sin indicación alguna positiva respecto del Ser mismo.

c) Tercer momento: transmitologización.

1. Según Tillich todas las expresiones, términos, nombres, afirmaciones, definiciones, refiguraciones que se refieren a Dios, tienen valor simbólico. Únicamente se exceptúan el nombre «el ser

⁶ Cf. McLEAN, *Paul Tillich's existential philosophy of protestantism*, en *The Thomist*, 1964, pp. 43-50.

⁷ El pensamiento moderno ha objetivado la noción de Dios. La palabra "Dios" ya no designa hoy más que un objeto entre otros. Ya no evoca la idea bíblica y cristiana de Dios concebido como el "totalmente distinto" paradójicamente presente y actuante en nuestra existencia humana, el totalmente trascendente que penetra toda inmanencia. Por esta razón TILlich prefiere hablar del Incondicionado (*das Unbedingt, the Unconditioned*) o el Incondicional (*The Inconditional*). Se trata de un término derivado de la filosofía de Kant y favorito de la filosofía y teología alemanas del primer cuarto del presente siglo (cf. F. BRUNSTÆD, *Die Idee der Religion, Prinzipien der Religionsphilosophie*, p. 213, 122).

TILlich siempre se ha levantado contra la interpretación puramente filosófica de este término. El término "incondicionado", según él, se refiere el primer mandamiento: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu espíritu"; designa una cualidad

mismo» y la afirmación según la cual «todo lo que decimos de Dios es simbólico. Estas tienen sentido propio»⁸.

2. Los atributos y acciones divinas ocupan un lugar privilegiado dentro del conjunto simbólico que se refiere a Dios. Los medievales distinguían los nombres de los atributos y los nombres de las acciones; a los primeros les daban significado propio, mientras que a los segundos les daban únicamente significado propio cuando se trataba de acciones internas a Dios mismo (pe. pensar, querer, amar... si lo amado, etc., era Dios mismo). En caso contrario los nombres de las acciones divinas tenían un significado metafórico⁹. Tillich elimina esta distinción y afirma que todos los nombres que se refieren a las acciones de Dios tienen valor simbólico: «La cualidad, los atributos de Dios, todo lo que deci-

de nuestro encuentro con la realidad en el plano lógico y en el plano moral y existencial de la conciencia. No se trata de un absoluto filosófico abstracto o de un ser cuya existencia podría ser probada. Se trata de un concepto fenomenológico que designa como "lo sagrado" de R. OTTO una dimensión "sui generis" de nuestra experiencia, una especie de clave, provisoria, que puede darnos acceso de nuevo a la realidad santa y todopoderosa que la palabra "Dios" designaba originalmente.

TILLICH designa también a Dios por el término "esse ipsum" (Being-itself, Sein-Selbst). Término que procede de los teólogos de la edad media y que subraya que Dios no es un objeto entre los demás, un ente o un "yo" supremo sino que es el fundamento suprapersonal de toda realidad personal y no personal. TILLICH dice incluso que Dios es el nombre dado a lo "realmente real" (das wahrhaft Wirkliche, the really real), a la profundidad del ser, a lo que los filósofos llaman la realidad última. Llama a Dios incluso "el fondo y abismo del ser". Con dicha expresión TILLICH usa también una concepción a la vez mística y dialéctica de la realidad divina, que busca incluir en la realidad divina misma la idea de una cierta negatividad, de un no-ser que constituiría el motor de la vida divina y el principio de su autorrevelación. Para toda esta tradición, que arranca en el neoplatonismo y va de GREGORIO DE NYSSA a SCHELLING y BARDIAEFF pasando por DIONISIO AREOPAGITA, el Maestro ECKHARDT, NICOLAS DE CUSA y J. BÖHME, Dios es a la vez luz y tiniebla. Sentido y abismo de sentido, fundamento y no fundamento, Dios revelado y oculto, amor y santidad, *mysterium fascinans et tremendum*. Dios es así una "coincidencia de contrarios", una realidad supraracional que no puede ser captada más que en la paradoja, una plenitud de ser y de existencia que incluye, sin embargo, un no-ser dialéctico que sin cesar es contenido y superado. Por esta razón Dios podrá ser nombrado también "el poder del ser" con una terminología que TILLICH saca de ARISTÓTELES, SPINOZA y NIETZSCHE pero que nos podemos preguntar si procede realmente de ellos o más bien de la idea de "Potenz" de SCHELLING.

⁸ Para comprender el valor literal del nombre "ser-mismo", cf. *Systematic Theology*, I, p. 146; para la expresión "trascendente incondicionado", cf. "The religious symbol", p. 27. En cuanto a éste dice TILLICH: "The statement that everything we say about God is symbolic... is not symbolic" (*Systematic Theology*, II, p. 9).

⁹ Cfr. a este propósito B. MONDIN, *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, pp. 93-103.

mos de El: que es amor, que es misericordia, que es potencia, que es omnisciente, omnipresente... no puede ser aplicado a Dios en sentido propio. Si se hace, se cae en el absurdo. El carácter simbólico de dichas cualidades tiene que ser mantenido con coherencia; de otra forma toda la reflexión teológica se convierte en algo ininteligible»¹⁰. Y también los nombres de las acciones divinas hacia afuera son simbólicos: «Pe. cuando decimos 'Dios ha creado el mundo', como en cualquier expresión temporal y causal, hablamos de Dios simbólicamente. Tomado dicho lenguaje en sentido propio se convierte en algo absurdo». Por el contrario, entendido simbólicamente tiene un sentido profundo. Por otra parte Tillich admite que muchos símbolos, mediante los cuales la teología ha intentado expresar la realidad divina, conserven valor incluso para el hombre moderno. Nombres como «amor», «espíritu», «vida», etc., etc.,¹¹ pueden decirse simbólicamente de Dios.

3. Existen, sin embargo, algunos símbolos tradicionales que el hombre moderno ya no puede comprender. Según Tillich se trata de expresiones como «ente supremo», «persona celeste», etcétera, etc. Brevemente, todos aquellos símbolos que se fundan en una concepción supranaturalística de Dios¹². Tales símbolos se han convertido en algo incomprensible para nosotros, puesto que ya no podemos considerar a la realidad «regionalizada». Al no percatarnos críticamente de ello «se sigue haciendo de Dios —dice Tillich— un objeto que se une a otros objetos y cuya existencia y naturaleza son materia de discusión. Por eso la teología favorece la huida hacia el ateísmo. Azuza a aquéllos que tienen interés en negar la existencia de un semejante testimonio, amenazante para su vida. El primer paso hacia el ateísmo es siempre una teología que coloca a Dios al nivel de las cosas inciertas: el juego del ateo es fácil, se siente plenamente autorizado a destruir tal fantasma con todas sus imaginadas cualidades. Desde el momento en el que el ateo teórico tiene razón en tal destrucción, el ateo práctico (todos nosotros) acaba por recurrir a los mismos argumentos como punto de apoyo en su tentativa de evitar a Dios»¹⁴. Para salvar, por tanto, la fe en Dios es preciso dejar caer

¹⁰ *Religious symbols and our knowledge of God*, p. 194.

¹¹ *Idem*.

Para el valor simbólico de "amor", "espíritu", "vida", "fundamento del ser", *cfr. Systematic Theology*, I, pp. 145-150. Para el de "persona", *cfr. The Protestant Era*, pp. 62-65.

¹² *Systematic Theology*, I, p. 271.

¹⁴ *The shaking of the foundations*, pp. 52 ss. *Cfr. Dynamics of faith*,

todos los símbolos de Dios originados por la conciencia supranaturalística y sustituirlos por otros símbolos derivados de una comprensión más crítica de la realidad. En sustitución de los viejos símbolos, Tillich propone algunos nuevos, tomados de la ontología fundamental —con cierta tonalidad psicologizante—: «fundamento del ser» (Ground of Being), «potencia del ser» (Power of Being). Son símbolos de lo divino que lo retienen como algo comprensible y lo expresan como válido.

4. Para justificar el símbolo «fundamento del ser» o «profundidad del ser» argumenta Tillich que «todos sabemos que no podemos separarnos en ningún momento del mundo al que pertenecemos. No existe una intimidad absoluta o un aislamiento definitivo. Siempre nos encontramos entretenidos o «vueltos» hacia algo que es más grande que nosotros, que tiene derechos sobre nosotros y que exige de nosotros una respuesta. Incluso los sentimientos más íntimos, en la profundidad del espíritu, no son completamente nuevos: pertenecen también a nuestros amigos,

pp. 105-106. Una de las más vigorosas afirmaciones de la superación del concepto tradicional de Dios se encuentra en el último capítulo de *The courage to be*, en donde se lee: "The God of theological es a being beside others and as such a part of the whole of reality. He certainly is considered its most important part, but as a part and therefore es subjected to the structure of the whole, he is supposed to be beyond the ontological elements and categories which constitute reality. But every statement subjects him to them. He is seen as a self which has a World, as an ego which is related to a thou, as a cause which is separated from its effect, as having a definite space and an endless time. He is a being, not being-itself. As such he is bound to the subject-object structure of reality, he is an object for us as subjects. At the same we are objects for him as a subject. And this is decisive for the necessity of transcending theological theism. For God as a subject makes me into an object which is nothing more than an object. He deprives me of my subjectivity because he is all-powerful and all-knowing. I revolt and try to make him into an object, but the revolt fails and becomes desperate. God appears as the invincible tyrant, the being in contrast with whom all other beings are without freedom and subjectivity. He is equated with the recent tyrants who the help of terror try to transform everything into a mere object, a thing among things, a cog in the machine they control. He becomes the model of everything against which existentialism revolted. This is the God Nietzsche said had to be killed because nobody can tolerate being made into a mere object of absolute knowledge and absolute control. This is the deepest root of atheism. It is an atheism which is justified as the reaction against theological theism and its disturbing applications. It is also the deepest root of the existentialist despair and the widespread anxiety of meaninglessness in our period" (*The courage to be*, pp. 184-185). La denuncia del teísmo, descrita por Tillich en esta página, afecta sin duda alguna a la figura teísta del Dios de los cristianos tal como es vivida por el pueblo. Dentro de estos límites —muy anchos sin embargo— nos parece justificada.

al género humano, al universo y al fundamento de todo ser, a aquello que es el fin último de nuestra vida. Nada ha podido nacer de forma absoluta: siempre se encontrará reflejado en el espejo en el que nada queda velado. ¿Cree alguien efectivamente que sus pensamientos y sus deseos más secretos no se manifiestan en la totalidad del ser o que aquello que acontece en la oscuridad de su subconsciente o en la soledad de su conciencia no tiene repercusiones en lo eterno? ¿Cree alguien auténticamente que puede huir la responsabilidad de lo que ha hecho o pensado en secreto? Omniscencia significa que todo nuestro secreto está manifiesto; omnipresencia, que nuestra intimidad es conocida. El centro de nuestro ser entero está comprendido dentro del centro de todo el ser y el centro de todo el ser reposa en el centro de nuestro ser. No creo que una persona seria pueda negar esta experiencia, la exprese como la exprese. Y si efectivamente la ha vivido, entonces habrá encontrado algo dentro de sí que le hará desear huir sus consecuencias; porque el hombre no es adecuado a su propia experiencia. Busca desmentirla, pero sabe que no puede... El Dios que no puede evitar es el fundamento de nuestro ser»¹⁵.

El primer motivo, por tanto, que justifica el uso del símbolo «profundidad del ser» radica en la mayor sintonía de la conciencia del hombre moderno con la prospectiva de profundidad que con la de «altura». «El nombre de esta infinita e inagotable profundidad, fundamento de todo ser, es Dios. A esta profundidad se refiere la palabra «Dios». Si tal palabra no tiene para vosotros tal significado, traducidla, hablad de la profundidad de la vida, de la fuente de vuestro ser, de aquello que verdaderamente os importa, de aquello que os tomáis verdaderamente en serio, sin reservas. Para hacerlo, tal vez deberéis desmentir alguna noción tradicional acerca de Dios, incluso la misma palabra. Pero si sabéis que Dios significa profundidad, ya sabéis mucho de El. No os podréis definir como ateos o como no creyentes porque no podréis decir «que vuestra vida no tiene profundidad. Solamente si os sentís con fuerzas para decir todo esto con plena seriedad seríais ateos; de otra forma no lo soís. Quien conoce la profundidad, conoce a Dios»¹⁶.

En este símbolo de Dios —según Tillich—, salvando su trascendencia, no se cae en el supranaturalismo¹⁷. Ahora bien, si el

¹⁵ *The shaking of the foundations*, pp. 53-54.

¹⁶ O. c., pp. 63 ss.

¹⁷ Cfr. "Biblical religion and the search of ultimate reality", p. 89;

término profundidad se entiende literalmente, en sentido espacial, no se salva la trascendencia. Trasladar a Dios del lugar más alto de la escala de los seres al lugar más bajo de la misma no equivale a colocarle más allá de dicha escala. Si por el contrario el término se entiende simbólicamente, ¿por qué motivo la profundidad conjura mejor que la altura el peligro de supranaturalismo? Puede ser menos fuerte el espejismo de interpretar la profundidad divina como si Dios fuera aquella dimensión por debajo de la contingencia que el espejismo de interpretar la lejanía divina como si Dios fuera aquella dimensión encima de toda contingencia. Precisamente, puesto que Dios está en todo ente, no existe ninguna dimensión ontológicamente privilegiada para expresarlo. Y al revés, en virtud de nuestra imaginación, no existe ningún concepto —sacado de lo creado— que tenga en sí mismo fuerza para proteger automáticamente a Dios del antropomorfismo, de la idolatría y del naturalismo. Dios está ante nosotros, en medio de nosotros, dentro de nosotros, por encima de nosotros. Por esta razón, cualquier intento de circunscribir a Dios dentro de una de estas direcciones es un esfuerzo reductor.

En pocas palabras: Tillich entiende la trascendencia de otra manera. Afirma numerosas veces que Dios, la realidad última, fundamento de todo ser, trasciende cualquier realidad finita y, por tanto, también todos los conceptos que podamos hacer de El a partir de dicha realidad finita. De Dios propiamente no podemos decir ni que existe ni que no existe, ni que es persona ni que no lo es, ni que es acto ni que no lo es. Está más allá de la sustancia, de la causa, del ser. La trascendencia atribuida por Tillich a Dios es distinta de la trascendencia tal como se entiende dentro de la teología católica. Tal trascendencia, según Tillich, reduce a Dios a un ser entre otros y, consiguientemente, lo transforma en ídolo. Por eso la trascendencia que Tillich atribuye a Dios no es una trascendencia ontológica. O, hablando en términos de trascendencia ontológica, debe entenderse como la trascendencia de la sustancia de Spinoza, respecto de sus modos. Dios está vinculado a las creaturas⁶⁸. Una vez más se traduce aquí cierto carácter panteísta del sistema filosófico-teológico de Tillich.

5. Otro símbolo que Tillich recomienda para expresar a Dios es «el poder del ser». Poder aquí significa «la posibilidad que tiene

⁶⁸ "Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie", p. 262.

¹⁸ Cfr. *Systematic Theology*, I, pp. 241-249; *The courage to be*, páginas 179-180.

un ser de realizarse a sí mismo frente a la oposición de otros seres. Si hablamos del poder del ser mismo indicamos que el ser se afirma así mismo frente al no-ser»¹⁹. Es un poder que cada uno puede experimentar en sí mismo. Es una experiencia que está presente también frente a las manifestaciones más radicales del no-ser²⁰.

La naturaleza del «poder del ser» es defendida con claridad por Tillich: «El poder del ser —que se revela en la angustia de la posibilidad del no-ser— está más allá de la estaticidad y dinamicidad. Este ser es aquello que en la Edad Media llamaban «trascendental»; supero cualquier abstracción. El ser mismo, el poder del ser mismo, se realiza en cualquier cosa que debe permanecer, de otro modo no podría ni apellidarse «hacerse». En otras palabras: para expresarlo en lenguaje místico, el hacerse es más joven que el ser, que es a su vez más anciano que el valor... El ser, como poder del ser, está más allá de lo estático y de lo dinámico. O mejor: aquello que en la efusión ininterrumpida del poder del ser vence al no-ser es estático, eternamente durable, a la vez que permanentemente contemporáneo»²¹.

¹⁹ *The courage to be*, p. 179.

²⁰ O. c., p. 177.

²¹ Es preciso determinar qué es lo que entiende Tillich por no-ser. Para la metafísica clásica y para algunos filósofos modernos (cg., Bergson) el no-ser absoluto no tiene ninguna consistencia ontológica; es un puro ente de razón. Sólo el no-ser relativo, la potencia pasiva, adquiere para la metafísica clásica cierta consistencia ontológica. Tillich participa de la doctrina tradicional sobre el no-ser relativo, pero no la que se refiere al no-ser absoluto. También éste —dice— tiene su efectividad real, no se trata de una realidad autónoma, puesto que en tal caso se caería en el dualismo maniqueo, sino una realidad subordinada a Dios. Es necesario —continúa— admitir la realidad efectiva del no-ser porque sólo éste hace posible la vida de Dios. "Being could not be the ground of life without nonbeing. The self-affirmation of being without non-being would not even be self-affirmation but an ammovable self-identity. Nothing would be manifest, nothing expressed, nothing revealed. But non-being drives being out of this seclusion, it forces it to affirm itself dynamically. Philosophy has deal with the dynamic self-affirmation of being-itself wherever it spoke dialectically, notably in neoplatonism, Hegel and the philosophers of life and process. Theology has done the same whenever it took the idea of the living God seriously, most obviously in the trinitarian symbolization of the inner life of God... Non-being opnes up the divine self-seclusion and reveals him as power and love. Non-being makes God a living God. Without the No he has to overcome in himself and in his creature, the divine Yes to himself would be life-less. There would be no revelation of the ground of being, there would be no life": *The courage to be*, pp. 179-180.

Tillich fundamenta la vida divina en la lucha entre ser y no-ser. Por el contrario, la teoría clásica la funda sobre el amor que hace expansivo el acto perfectísimo del ser. La tesis de Tillich se enfrenta —a nuestro entender— a dificultades difíciles de superar. De qué modo, p. ej., el

Según Tillich, el símbolo el «poder del ser» es importante. Es lo que hace participar en el poder del ser mismo, lo que ayuda a resistir el no-ser, lo que da coraje para vencer la angustia²².

6. Sin embargo, Tillich no reduce todos los símbolos de Dios a aquellos que se perfilan a partir de su ontología fundamental. Retiene como válidos muchos otros: amor, preocupación última, etcétera, etc. Tillich define la vida cristiana como comunión con Dios que «es» amor²³. El ser de Dios es el ser del amor y la infinitud del poder del ser de Dios es la infinitud del poder del amor²⁴. El poder del amor (de Dios) es el poder que «salva». El amor es el poder último de la unión, la victoria última sobre la separación. El poder amante o el amor-con-poder está sobre la vida permaneciendo en medio de ella. Tiene la fuerza de aceptar las dimensiones ambiguas de ésta, su fascinación y su ansiedad, su gloria y su error²⁵.

II. INTERPRETACION EXISTENCIAL E INTERPRETACION ONTOLOGICA

a) En el primero de sus aspectos la obra de R. Bultmann es, sin duda alguna, de signo negativo: el escándalo que produce la proclamación del kerygma cristiano invitando a renunciar al hombre a sus falsas seguridades y a poner una decisión con que vencerlas, se encuentra expresado mediante un vehículo cultural. Vehiculación cultural mitológica que, en líneas generales acaba por

no-ser que, según Tillich, depende siempre del ser tiene su origen en éste? Se ha observado con justeza que la razón que puede haber llevado a Tillich a rechazar la doctrina clásica sobre el ser radique en su defectuosa inteligencia de la doctrina del acto puro. Tillich denuncia en dicha doctrina su estaticidad, su inmovilismo, mientras que para la metafísica clásica el acto puro es extrema dinamicidad, puesto que es idéntico con el conocer y querer. Cfr. McLean, art. cit., pp. 43 ss.

²² *The courage to be*, p. 181.

²³ Cfr. *Systematic Theology*, III, pp. 129-138, 172 ss.

²⁴ *The New Being*, p. 26. Para un análisis sistemático de las relaciones entre ser y amor en Dios, cfr. *Systematic Theology*, I, pp. 279-289. En donde se lee: "God is love. And, since God is being-itself, one must say that being-itself is love. This however is understandable only because the actuality of being is life. The process of the divine life has the character of love... As in the case of life and spirit, one speaks symbolically of God as love but beyond the distinction between potentiality and actuality" (pp. 270-280).

²⁵ *The New Being*, p. 59; cfr. pp. 172-173; cfr. *Systematic Theology*, III, pp. 129 ss.

«objetivar» o «fenomenalizar» el más-allá. El trascendente se mundaniza por el mismo hecho de que se acepta como válida la representación espacial y temporal que tenemos de él. El abandono de esta imagen mítica define la función negativa de la desmitologización. Sin embargo, la tarea completa que se asigna Bultmann no se agota en ese momento crítico. Su tarea está animada positivamente por una voluntad de comprender el mensaje que el mito vehicula: revelar el acto de Dios y su incidencia salvífica en nuestras existencias. Se trata, por tanto —en un segundo momento—, de dar todo su valor positivo al acto de Dios y a su reconocimiento, asegurando su afirmación pura y absoluta. Sin embargo no es el trascendente en sí mismo lo que queda garantizado en dicho momento de la tarea desmitologizadora, sino la Palabra de Dios. En este sentido podríamos decir que la fe queda cargada de significación. Sin embargo este «acto de Dios» en la historia no podemos dejar de representárnoslo «en términos mundanos». Pero sabemos que a través de dichas representaciones designamos «la realidad completamente otra», de tal forma que dicha realidad es realmente alcanzada en la fe. El lenguaje de la fe vuelve a tomar sobre sí el mito, pero convirtiéndolo en un puro símbolo, en una imagen, simple apoyo del término al que apunta el acto de fe. Incluso dicho lenguaje recurre a ciertas analogías, como son las expresiones personalistas p.e.

Nos encontramos, pues, en la tarea de Bultmann con tres momentos importantes que nos pueden servir, comparativamente, para percibir con más justeza, el esfuerzo de Tillich —el momento negativo o desmitologización propiamente dicha, cuya motivación coincide en gran parte con la de Tillich— el momento positivo o finalidad, que coincide también en gran parte con la de Tillich, aunque expresada de diverso modo; y el momento crítico que se diferencia radicalmente del de Tillich.

¿En qué consiste dicha diferencia? ¿Cuál es el punto de partida desde el cual se podría ver con mayor claridad la diferencia; y en consecuencia el origen de la ontología fundamental de Tillich como base de la tarea desmitologizadora? ¿Qué relación existe entre «interpretación existencial» (Bultmann) e «interpretación ontológica» (Tillich)?

b) Es de todo el mundo conocida la influencia de Heidegger sobre Tillich. Y en general la incidencia que ha tenido la filosofía existencial en el despliegue de la teología sistemática de Tillich. Sin embargo, es posible que lo que Tillich haya extraído de Hei-

degger haya desnaturalizado el sentido profundo de la intención de éste. Tillich encontró en Heidegger una conceptualización adecuada de la experiencia del ser, pero separó dicha experiencia del «lugar privilegiado» en el que se da el hombre. De este modo la encuesta sobre el ser, ligada al ser que nosotros somos, y que nos convierte en el «ahí» del ser, en el hogar de las relaciones del ser con la totalidad de los entes, quedaba separada de nosotros mismos. Con el riesgo consiguiente de «ontologizar» indebidamente el lenguaje que articula aquella experiencia. De no haberse dado dicha ontologización no se encontraría Tillich con la necesidad de afirmar —por una parte— el carácter no simbólico de las dos afirmaciones más arriba enunciadas y —por otra parte— no se vería obligado a dejar sin auténtica fundamentación crítica aquellos símbolos que hablan de la dimensión antropológica de la experiencia del ser («preocupación última», amor, etc., etc.).

¿Cál es el origen de tal «reducción ontologizante» de la experiencia del ser? El lenguaje es, en definitiva, la manera que tiene el ser de llegar a nosotros, de desvelarse, de decirse. El origen de la verdad en nosotros, aquello que nos la hace intrínsecamente posible, es la presencia en nosotros de un horizonte del ser, proyectado por nosotros y gracias al cual el ente llegará a mostrarse. Es decir, el fenómeno de la verdad supone, por parte del ser-ahí, que éste sea constitutivamente la posibilidad positiva, original y trascendental de estar abierto para el encuentro con el ente, o dicho con otras palabras: estar abierto en el horizonte en el cual el ente puede ser encontrado en su ser. Encuentro original, espera del ser, que es una especie de precomprensión, puesto que gracias a ella somos guiados en nuestra relación con las cosas. Ahora bien, nosotros mismos no somos el soporte o fundamento último de la iniciativa por la cual proyectamos en torno a nosotros este horizonte de encuentro. Se trata de una presencia oscura del ser que se testimonia en ella, de una especie de estructura «ex-statica» y receptiva del ser-ahí que convierte a éste en la posibilidad de escuchar al ser, de dejarse interpelar por él. El sujeto, en su reflexión sobre sí mismo, capta su acto como posición de objetos y entes, pero se conoce a sí mismo intuitivamente como sujeto, como no objeto, como fuente inmediata de sus objetos; toma conciencia de que esta fuente le ha sido dada, confiesa una especie de primacía del ser sobre su actividad, la presencia del ser en el corazón de su acto; del ser, por tanto, que le es inmanente, pero que se distingue de él por lo menos relativamente en la medida en la

que le precede y le fundamenta. Así, pues, se da una relación de dependencia respecto del ser, de pasividad: esta relación constituye la esencia misma del ser-ahí. La conciencia oscura y vivida que acompaña al favor recibido es la primera manifestación de esta relación de dependencia. No se trata —en este plano— de una conciencia objetiva, sino de una conciencia no objetivante que, por ser fundamentalmente una pasividad, está siempre en trance de ser provocada al «acto».

Transponiendo dichas consideraciones al plano del lenguaje podríamos decir: es en el lenguaje en donde esta relación adquiere pleno desarrollo. La respuesta activa de esta conciencia oscura y constitutiva busca la palabra en la cual el ser pueda ser comunicado. Sin embargo ocurre que con frecuencia el lenguaje pierde conciencia en su uso de la fuente de la que deriva. De hecho las palabras no reencuentran su sentido más que cuando son ubicadas en el contexto de la conciencia naciente todavía envuelta en la presencia muda del ser. Las palabras no hablan más que a partir del medio significativo en el que se han formado; no desvelan ecos si no es en su fondo de silencio y con la condición de poder escuchar —a través de lo que dicen— aquél más allá que no pueden decir, pero al que tienen la misión de conducir. Únicamente comprendemos el sentido que se articula en los conjuntos por lo cual las palabras que nos llegan hablan de una identificación última, pero actual, de lo hablado y el hablante, del ser oscuramente presente en la experiencia humana y el hablante. De no ser así el lenguaje que nos ha sido pronunciado se degrada en un puro signo verbal que apenas es indicativo de su término.

Aquí es donde amanece la diferencia entre lenguaje lógico y lenguaje simbólico. Por una parte, el lenguaje que describe, que constata; lenguaje que es factual en las ciencias experimentales o que es totalmente formalizado (meta-lenguajes) en la lógica temática; lenguaje cuyo sentido se agota en la búsqueda de univocidad, que no ofrece más que un sentido, que lucha contra la equivocidad, contra el doble sentido; lenguaje de la demostración racional; lenguaje que significa al ente, pero no al ser; lenguaje que nace de una atención al ente. Por otro lado, el lenguaje simbólico que designa en primer lugar un sentido inmediato, pero a través del cual apunta a otro sentido, a otra realidad que se relaciona con la primera por los vínculos de la semejanza. Es verdad que este lenguaje simbólico apunta al ser, pero también puede apuntar a mis posibilidades existenciales y, por tanto, puede jugar un papel

de instrumento exploratorio de mi situación en el ser. Se trata, pues, de un lenguaje que dice más que lo que dice, que dice otra cosa que la que dice y que tiene incidencia sobre nosotros porque aporta sentido, crea un sentido nuevo. Lenguaje que tiene una carga semántica inagotable. Hay en él una sobreabundancia de sentido que es reveladora del fondo de la existencia. Es un lenguaje que, más que ser hablado por el hombre, habla al hombre. Y puesto que el ser es el que fundamenta la validez de su sentido, fundamenta también su poder de palabra, de interpelación.

Pues bien: al separar Tillich el ser de aquel lugar en el que se hace su experiencia oscura, cae en la necesidad de separar también los dos términos a los cuales dicha experiencia oscura nos remite: por una parte, el ser mismo —que tendrá en tal caso lingüísticamente un significado unívoco; y por otra parte nuestras posibilidades existenciales que, al ser percibidas oscuramente en dicha experiencia al margen del horizonte del ser y adquirir un lenguaje, se expresan con un simbolismo subjetivo que no habla del horizonte del ser. A nuestro entender, aquí radica la ambigüedad fundamental de la crítica del lenguaje teológico instituida por P. Tillich. La transmitologización adquiere los aires de una ontologización subjetiva (carácter unívoco de las dos afirmaciones fundamentales no simbólicas). Esta ontologización objetivada es una instancia crítica insuficiente para el lenguaje simbólico en la medida en la que éste es también expresivo de nuestras posibilidades existenciales en relación con el ser.

c) Centrando nuestra atención sobre Tillich es útil detenerse un poco a considerar las consecuencias que la separación de la que hemos hablado ha tenido en la fundamentación crítica que instaura Tillich sobre el lenguaje teológico.

1. El ser que se desvela al ser-ahí en el lenguaje —por más que se desvele en una experiencia que cierta relación tiene con «lo sagrado»— no coincide con el Dios de la absoluta interpelación en Jesucristo que el cristiano confiesa en la fe. Si por una parte este ser no es el ente, por otra parte tampoco es el Dios trascendente del que la teología reconoce cierta accesibilidad a la razón natural. Podríamos por tanto reconocer en la concepción de Tillich cierta «superposición» en el sentido de que, al ontologizar unilateralmente el fundamento crítico del lenguaje teológico, ontologiza también excesivamente lo que dicho lenguaje teológico trata de expresar: la confesión de la fe en Jesucristo. A la hora de buscar una ontología fundamental que fundamente críticamente el len-

guaje teológico tropieza Tillich con la identificación o la superposición del Dios de dicho lenguaje y el ser de aquella ontología.

2. En consecuencia, la instancia crítica que la ontología fundamental de Tillich representa para el lenguaje teológico reduce la eticidad, historicidad y cosmicidad de dicho lenguaje. O dicho en una palabra: su interioridad histórica. El ser se da al lenguaje, abrigado y oculto en el corazón profundo del recogimiento interior. Según Tillich, por el contrario, el ser en sí mismo es afirmado al margen de la experiencia histórica que de él podamos tener —de ahí el carácter unívoco de su afirmación—. Su afirmación, por tanto, no tiene lugar dentro de la pluridimensionalidad de la experiencia humana que de él podamos hacer. Esta separación es la que desvirtúa la afirmación del ser de su carácter cosmológico (pedagogía), de su carácter histórico (opcionalidad), de su carácter ético (efectuación). Si a la inclusión de dichas dimensiones en el interior mismo de la afirmación del ser llamamos «interioridad» podemos decir que la crítica del lenguaje teológico que hace Tillich mediante su ontología fundamental vacía de interioridad —críticamente fundamentada— a dicho lenguaje.

Y todo ello sigue siendo verdad por más que luego tenga Tillich que echar mano extrínsecamente de una interioridad histórica, que en consecuencia permanece ajena a la instancia crítica determinada anteriormente. La carencia de dichas dimensiones en el interior mismo de la afirmación fundamental produce la racionalización del hombre moderno, racionalización que se extiende, por tanto, hasta la propia existencia, que nos induce a renunciar a remontar nuestras fuentes, a vivir en el silencio del ser en donde todo se origina a apuntar a través del lenguaje al más allá del que procede y al que significa, prefiriendo perdernos en el mundo, en las ideas, en las cosas, y sucumbir al olvido. Es verdad que la ontología fundamental de Tillich nos remite a la existencia superada de la alienación. Pero esta referencia permanece externa a nosotros mismos, puesto que tal existencia superada no es el espacio interior en el que experimentamos cierta consonancia con la palabra pronunciada desde afuera, con el nuevo ser, sino que implica la negación de nosotros mismos. Es verdad que en la teología de Tillich podríamos encontrar muchos pasajes en los que se nos habla de la «preocupación última». Pero el estatuto crítico que establece para encontrar el sentido válido de la palabra que la exprese, convierte a ésta en algo que no tiene nada que ver con nuestras reales posibilidades existenciales.

3. En fin, la unilateralidad ya señalada conduce a un hecho que a simple vista puede resultar paradójico: la ontología fundamental, entendida como instancia crítica del lenguaje teológico, se manifiesta insuficiente para instaurar una auténtica crítica del lenguaje realmente simbólico. Al introducir la separación entre el ser y el ser-ahí, al no encontrar una relación verdadera e interior entre ambos, Tillich es deudor de la teología dialéctica, y en este sentido se muestra partidario de respetar aquellos conceptos que han sido privilegiados por la revelación de Dios sobre el saber natural; sin embargo, la tarea de Tillich no se puede limitar a detectar cuáles son estos conceptos, sino que tiene que instituir la crítica del lenguaje analógico: lenguaje de la razón que, por otra parte, no es inocente, puesto que pretende ser indicativo de lo divino. Si el lenguaje simbólico está cargado de sentido, si apunta al ser y lo designa en verdad, todo ello se sustenta en el hecho de que tiene su fuente en el ser y que nos es más hablado, que hablado por nosotros. Es el ser mismo que lo asume y lo lleva; en ello tenemos nosotros la garantía de su valor significante. Es preciso que Tillich haya captado —para ello— que el lenguaje natural sobre Dios, sobre su poder y su persona, derive de alguna manera de aquel recogimiento y de aquel despliegue históricos y activos, de aquella atención profunda al ser-ahí. Así hubiera podido revalorizar el lenguaje teológico sin caer en la ontologización del lenguaje. No es suficiente conferir a nuestra atención a Dios la función de fuente del lenguaje, es preciso que el Dios de nuestro deseo sea reconocido como el fin supremo de nuestra vida cognitiva y de nuestra vida expresiva. Es precisamente bajo esta búsqueda del absoluto como nuestra inteligencia objetiva sus contenidos y los afirma. Una inteligencia acuñada por el absoluto sólo puede acoger sus determinaciones en razón de su comunidad analógica con su término último.

FERNANDO MANRESA, S. I.

Facultad de Teología.
San Cugat del Vallés.