LA ESCISIÓN DE LO CREADO
Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich

Pedro Castelao

Esta obra ha sido galardonada con el Premio JOSÉ MARÍA RAMÓN DE SAN PEDRO a la mejor tesis doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas en el período de los cursos académicos 2007 a 2009.

© 2011 Universidad Pontificia Comillas
c/ Universidad Comillas, 3
28049 Madrid
© 2011 Pedro Castelao

Diseño de Cubierta: Belén Recio Godoy
ISBN: 978-84-8468-337-7
Depósito Legal: LU-331-2010
Impreso por La Voz de la Verdad

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de la Universidad Pontificia Comillas.

LA ESCISIÓN DE LO CREADO

Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich

Pedro Castelao

AOS MEUS PAIS, XOÁN (†) E SABINA,
verdadeiros apoios incondicionais
baixo as condicións da existencia.

AO MEU IRMÁN FRAN (†),
noso irmán,
sempre presente.

AGRADECIMIENTOS

La realización de esta investigación no habría sido posible sin el constante apoyo y estímulo de quienes me honran con su amor y amistad. Es imposible nombrarlos a todos y ellos comprenderán la necesidad de contención. Con todo es obligado que diga que mi familia siempre ha confiado en mí. Incondicionalmente. En especial mis padres, a quienes, junto con mi hermano mayor —su primogénito, que vive en Dios eternamente— va dedicado este trabajo.

Mis amigos de la infancia, la adolescencia y ahora la adultez, medio en broma, medio en serio, siempre me han acompañado en el estudio de Tillich con comentarios tan ocurrentes como gratificantes.

Mis compañeros de la facultad de teología —así como de otras facultades— han favorecido con paciencia y ánimo su gestación, su elaboración y su redacción final. Entre ellos quisiera destacar de un modo muy significativo el exquisito respeto, la franqueza y la absoluta libertad que me ha dado mi director, el prof. Gabino Uríbarri Bilbao. Me ha orientado casi desde el inicio del proyecto, me ha consolado en momentos especialmente difíciles y me ha otorgado su confianza y ánimo cuando más lo necesité. Una atención no menos especial, en lo personal y en lo profesional, me la ha brindado, como siempre, mi amigo y compañero el prof. Pedro Rodríguez Panizo. No tengo palabras con las que expresar mi infinita gratitud. Y la mesura me obliga a no buscarlas a fin de ser breve y, sobre todo, para evitar sonrojarme ante el lector.

También agradezco sus comentarios y sus ánimos a los compañeros profs. Fernando Millán —llamado a la más alta responsabilidad, Prior General, en el gobierno de la Orden Carmelita—, Julio Martínez, Enrique Sanz, Manuel Cabada, Santiago Arzubialde, Ángel Cordovilla, Elisa Estévez, Fernando Rivas, Silvia Bara y

Mari Mar Graña. A la profesora Nurya Martínez-Gayol le tengo que agradecer la revelación especial de los inescrutables misterios de los programas informáticos. Sin su inestimable ayuda la presentación formal de esta investigación no tendría el saludable aspecto que presenta. Al decano de la facultad de teología, prof. Santiago Madrigal, debo agradecer especialmente, aparte de su amistad y apoyo, la acomodación de horarios y la aceptación de mis propuestas, puesto que, siempre que le ha sido posible, me ha favorecido en la distribución del trabajo. Al prof. J. R. Busto, siempre le agradeceré, junto con su magisterio, mi incorporación a nuestra facultad de teología. Al P. Cesáreo García del Cerro, SJ y al prof. José Ramón Amor Pan, les debo la oportunidad de haber venido a Madrid y la generosidad de la primera acogida.

Una palabra de perenne recuerdo se la debo al fallecido prof. José Joaquín Alemany. Con él comenté mis primeras inquietudes respecto de la tesis y a él presenté mi primer proyecto. Siempre agradecí sus contenidas y comedidas muestras de afecto y sería imperdonable por mi parte no hacerlas constar aquí. Con el también fallecido prof. Uxío Romero Pose, obispo auxiliar de Madrid, me hubiera gustado comentar el capítulo sobre Orígenes, pero los lacerantes efectos de su última medicación impidieron la concreción de un encuentro cordialmente apalabrado.

Al prof. Torres Queiruga me unen profundos vínculos de origen geográfico, pero, más allá de ello, lo decisivo es que también compartimos estima y amor por la religión, el Evangelio, la Iglesia, la teología y el pensamiento en general. A él debo gran parte de mi inicial formación en Santiago de Compostela y, gracias a nuestro común trabajo en *Encrucillada* —junto con *todos* sus miembros y colaboradores— siento como si nunca me hubiese ido de allí. En este sentido, un recuerdo especial merecen, también, los fructuosos y estimulantes años, junto a profesores. y compañeros, del Instituto Teológico Compostelano.

Al joven prof. José Manuel Caamaño, al próximamente licenciado David Álvarez, al compañero y amigo Francisco Cañestro —subdelegado de pastoral juvenil de la diócesis de Madrid—, al prof. Carlos Ayala Martínez —catedrático de Historia Medieval de la Universidad Autónoma de Madrid— junto con el abogado del estado Luis Pastor Ridruejo debo la gracia de la amistad y el disfrute del ocio y el descanso compartido.

Finalmente, la palabra decisiva debo decirla de aquella persona, mi mujer, con quien comparto lo que más quiero debajo de las estrellas: nuestros hijos. Cristina y —en diverso grado, obviamente— Anxo y Sofía, han padecido todos los silencios, las ausencias, el ensimismamiento, las dudas, el insomnio, los temores, los nervios y la preocupación, así como también, por qué no decirlo, la alegría cotidiana de cada

pequeña claridad conceptual que han acompañado la elaboración de esta tesis. Dudo seriamente de si los hubiera podido sobrellevar y, sobre todo, compaginar con el trabajo en la facultad, si no hubiera tenido su incondicional apoyo y su inmerecido amor.

Anxo y Sofía todavía no comprenden el trabajo de su padre. Con todo, sin ellos saberlo, han sido mi estímulo más intenso y mi constante e ininterrumpida fuente de felicidad y alegría.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Revistas y obras colectivas[1]

- *BLE*: *Bulletin de littérature ecclesiastique*. Toulouse NS 10, 1899 3. Sér. 1, 1899-10, 1908 [11=] 4. Sér. 1, 1909-[20=] 10, 1919 21, 1920-.
- *DThC*: *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Paris, 1-15, 1903-1950 + Tables générales 1-3, 1951-1972.
- *DH:* H. DENZINGER-P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999[38ª].
- *EE: Estudios eclesiásticos*. Madrid 1/1, 1922—15/58, 1936 16/60, 1942-.
- *MySal:* J. FEINER-M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, 5 vols., Cristiandad, Madrid, 1992[4ª].
- *NZSTh: Neue Zeitschrift für systematische Theologie*. (5, 1963ff.:) *und Religionsphilosophie*. Berlin 1, 1959.
- *RGG: Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tubingen 1, 1909-5, 1913 [2]1, 1927-5, 1931 + RegBd. 1932 [3]1, 1956-6, 1962 + RebBd. 1965 = 1986 (UTB.WG).
- *SC: Sources Chrétiennes*. Paris 1, 1941ff.
- *TRE: Theologische Realenzyklopädie*. Hg. v. G. KRAUSE; G, MÜLLER. Berlin 1, 1976ff.

Obras de autor

[1] Citados según S. M. SCHWERTNER, *IATG*[2]. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1992. Se cita de forma distinta MySal y DH.

- *ENGW*: P. TILLICH, *Ergänzungs- und Nachlässbände zu den GW*, I-VI, Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart, 1971-1983; VII-XIV vols., Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1994-2005.
- *GW*: P. TILLICH, *Gesammelte Werke*, I-XIV, Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart, 1959-1975.
- *KD:* K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, 31 vols., Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 1986-1993.
- *MW*: P. TILLICH, *Main Works/Hauptwerke*, I-VI, Walter de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin/New York, 1989-1998.
- *PA: Peri Archón (**Peri\ a)rxw=n**)* ORIGÈNE, *Traité des Principes,* (Introduction, texte critique de la versión de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti), 5 vols., Cerf, Paris, 1978.
- *PhO:* F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione/Philosophie der Offenbarung (Testo tedesco a fronte. Secondo L'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling)*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano, 2002.
- *ST*: P. TILLICH, *Systematic Theology. Three volumes in one*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951, 1957, 1963, respectivamente.
- *STh*: P. TILLICH, *Systematische Theologie I/II*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987 y *Systematische Theologie III*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987. Excepto en los contadísimos casos en los que se refiere con toda claridad a Tomás de Aquino, en cuyo caso, como es obvio, ha de entenderse *Summa Theologiae*.
- *STh 1913:* P. TILLICH, "Systematische Theologie von 1913" en: *ENGW*, IX, 273-434.
- *TS*: P. TILLICH, *Teología Sistemática I, II, III,* Sígueme, Salamanca, 1982, 1982, 1984.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

1. EL INTERROGANTE ORIGENIANO

Capítulo I: A propósito de Orígenes

1. INTRODUCCIÓN
2. EN TORNO AL ORÍGENES DE TILLICH
3. ORÍGENES EN SUS TEXTOS: EL MITO DE LA CAÍDA EN EL *Peri\ a)rxw=n*
4. TILLICH Y ORÍGENES: MÁS ALLÁ DE UNA MERA COINCIDENCIA

2. DIACRÓNICA RETROSPECTIVA DE LOS SISTEMAS TILLICHIANOS

A. LA SÍNTESIS FINAL

Capítulo II: La creación en Dios

1. INTRODUCCIÓN
2. ESENCIA Y EXISTENCIA EN LA ESTRUCTURA DE LA *SYSTEMATIC THEOLOGY*
3. EL MUNDO CREADO: ONTOLOGÍA DEL SER EN SU ESTADO ESENCIAL
4. LA LIBERTAD Y EL DESTINO
5. LA CREACIÓN Y DIOS

Capítulo III: La creación fuera de Dios

1. INTRODUCCIÓN
2. ESENCIA Y EXISTENCIA EN LA ALIENACIÓN Y LA AMBIGÜEDAD DE LA VIDA REAL
3. EL MUNDO REAL: ONTOLOGÍA DEL SER EN SU ESTADO EXISTENCIAL
4. EL TRÁNSITO: CREACIÓN Y CAÍDA
5. LA CAÍDA Y CRISTO
6. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

B. LA SÍNTESIS INTERMEDIA

Capítulo IV: En la esencialidad de Dios

1. INTRODUCCIÓN
2. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TEXTO: ESTRUCTURA Y CONTENIDO
3. EL TRATADO DE LA CREACIÓN DESDE LA CONFIGURACIÓN DE LA IDEA DE DIOS
4. EL TRATADO DE LA CREACIÓN DESDE LA CONFIGURACIÓN DE LA IDEA DE CRIATURA
5. CONCLUSIÓN PROVISIONAL Y TRANSICIÓN

Capítulo V: En Dios y fuera de Dios: la paradoja positiva

1. INTRODUCCIÓN
2. LA CONFRONTACIÓN
3. LA RUPTURA Y LA SEPARACIÓN DEFINITIVA

4. SUGERENCIAS CONCLUSIVAS

C. LA SÍNTESIS INICIAL

Capítulo VI: Identidad y diferencia: la paradoja en germen

1. INTRODUCCIÓN
2. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TEXTO
3. EL CENTRO DE LA *SYSTEMATISCHE THEOLOGIE 1913*
4. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Capítulo VII: La atracción del monismo idealista

1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS
2. EL "*MONISMUSSCHRIFT*"
3. LOS ESCRITOS SOBRE SCHELLING
4. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

3. EL TRASFONDO IDEALISTA DE RAÍZ SCHELLINGUIANA

Capítulo VIII: La libertad originaria y la escisión intradivina

1. INTRODUCCIÓN
2. EL NUEVO PUNTO DE PARTIDA DE LA *FREIHEITSLEHRE*
3. LA ESENCIA DE LA LIBERTAD
4. CREACIÓN Y CAÍDA
5. EL CONCEPTO DE DIOS Y LA CREACIÓN
6. LA SUBORDINACIÓN DE DIOS: A MODO DE CONCLUSIÓN

Capítulo IX: La irrupción de la existencia y el drama de la libertad

1. INTRODUCCIÓN
2. LA FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN
3. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS: SCHELLING Y TILLICH

4. EL PROBLEMA DE FONDO EN EL PENSAMIENTO DE TILLICH

Capítulo X: Conclusión: el punto débil del sistema

1. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN ABSOLUTAMENTE FUNDAMENTAL
2. LA CREACIÓN, LA LIBERTAD Y LA CAÍDA: LÍMITES Y APORÍAS DE LA TESIS CENTRAL
3. LA ESTRUCTURA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN
4. CONCLUSIÓN FINAL: REVISIÓN Y COMPROBACIÓN DE LA HIPÓTESIS DE TRABAJO

BIBLIOGRAFÍA COMPLETA

ÍNDICE GENERAL

"IT IS EASY TO DISCOVER GAPS
in the most balanced system,
because life continuously
breaks through
the systematic shell"

(PAUL TILLICH)

"HAY QUE CONOCER LA MENTALIDAD
de los hermanos separados.
Para esto se requiere necesariamente
un estudio que debe realizarse según la verdad
y con espíritu benévolo.
Los católicos adecuadamente preparados
deben adquirir un mejor conocimiento
de la doctrina e historia,
de la vida espiritual y cultual,
de la psicología religiosa y
de la cultura propia de los hermanos"

(UNITATIS REDINTEGRATIO, 9)

"PIDO SÓLO A LOS LECTORES Y LECTORAS
esa benevolencia inicial, sin la cual
no hay comprensión posible"

(J. RATZINGER-BENEDICTO XVI)

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II, en el Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio* nº 9, en su capítulo segundo —donde, precisamente, se habla de cómo ha de ejercerse el ecumenismo, a saber: donde se establecen los principios de su práctica— afirma con toda claridad: "Hay que conocer la mentalidad de los hermanos separados. Para esto se requiere necesariamente un estudio que debe realizarse *según la verdad y con espíritu benévolo*".

Un poco más adelante, ya en el número 10, se insiste en que "es de gran importancia, pues, que los futuros sacerdotes y Pastores dominen la teología elaborada según este criterio con exactitud, *sin espíritu polémico*, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones de los hermanos separados con la Iglesia católica".

Quisiera destacar, en el inicio de este libro, que ambos números de este histórico decreto coinciden en resaltar que el estudio del pensamiento de nuestros hermanos separados ha de hacerse "según la verdad y con espíritu benévolo" o, dicho de otra forma: "sin espíritu polémico". Es obvio que esto no significa que tengamos que cerrar los ojos ante los problemas teológicos, como si se nos estuviera invitando a refugiarnos en un falso irenismo. Por otra parte, es claro también que contradiría frontalmente las indicaciones del Concilio aquel estudio que buscase, en sí misma, la diatriba o la polémica, como si sólo pudiera encontrase a través de ella la verdadera identidad católica.

Distanciándome de ambos extremos, tengo que decir que he intentado acercarme a la obra de Paul Tillich con ese espíritu de benevolencia que el propio J. Ratzinger-Benedicto XVI solicita de sus eventuales lectores en el prólogo a su

famoso libro *Jesús de Nazaret*. Allí dice: "pido sólo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial, sin la cual no hay comprensión posible". Si la benevolencia es, pues, condición de posibilidad de la verdadera comprensión, habrá que pensar, en consecuencia, que puede convertirse en un *auténtico criterio hermenéutico*. En efecto, el propio San Ignacio nos exhorta en el número 22 de los *Ejercicios*, en el conocido *prosupuesto*, a tener en cuenta lo que sigue: "para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen, se ha de presuponer que *todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquira cómo la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y, si no basta busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve* (la proposición)". Este es, pues, el espíritu profundo que mueve esta investigación, así como el criterio de interpretación que he seguido en mi confrontación personal con todos los autores y los temas estudiados.

Tal vez pueda pensarse que, al poner el énfasis en esta benevolencia hermenéutica, se podría correr el riesgo de carecer de distancia crítica respecto del autor o respecto de los temas analizados. Mi impresión es justamente la contraria. En las conclusiones a las que ha llegado el estudio se verá lo atinado de ésta apreciación introductoria. Con todo, no adelantemos acontecimientos y comencemos por el principio.

1. MOTIVACIÓN REMOTA DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO GENERAL

La presente investigación tiene su punto de partida en la séptima consideración crítica realizada en la conclusión de *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*[1]. Allí nos preguntábamos acerca de la pertinencia con la que Tillich relacionaba lo esencial y lo existencial a través de la libertad finita. Igualmente se cuestionaba su identificación entre creación y caída. Aquella inquietud expresada en la conclusión de nuestro primer acercamiento a Tillich no ha hecho más que crecer con el paulatino paso del tiempo, sobre todo, al ir cobrando mayor conciencia de la magnitud y alcance del problema inicialmente detectado. En efecto, la escisión entre esencia y existencia, el papel de la libertad finita y, en definitiva, la relación entre la creación y la caída, a mi modo de ver, apuntan hacia el misterio último de la relación entre la totalidad de cuanto existe y

[1] Cfr. P. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, DDB, Bilbao, 2000, 178-180.

Dios. Señalan, en último término, hacia el interrogante primordial que parece cuestionar la vinculación inmediata entre el Ser y el Bien. ¿A qué se debe la originaria experiencia de que algo hay en el universo y en todo cuanto en él se contiene que no es exactamente aquello que debería ser? ¿Por qué, lejos de ser esta experiencia una rareza especulativa, se nos manifiesta desde el inicio de la vida como nuestro encuentro con el *mysterium iniquitatis*? ¿Por qué hay mal en el Ser? ¿Por qué no habitamos en la perfección del Bien inconmensurable sin ambigüedades ni condicionamientos? No quisiera que este planteamiento inicial de la cuestión pueda refugiarse en generales formulaciones metafísicas que parezcan evitar la densidad particular de nuestra propia biografía. Cuando me refiero a la experiencia de lo que no debería ser, quiero nombrar este mal singular y concreto, que amenaza la vida de nuestros seres queridos y siega la de tantos inocentes. Este mal de mil rostros e infinitos tentáculos que nos acompaña siempre en presencia trágica o en ausencia amenazante. En definitiva, la pregunta decisiva en la que se encuadra esta investigación podría ser ésta: ¿Cómo podemos confesar el primer artículo del Credo a la vista de la escisión de lo creado? ¿Cómo podemos hacernos cargo de las fracturas de la creación en la confesión de un Dios Padre, Omnipotente, Creador del cielo y de la tierra? ¿Por qué la condición de criatura que comparte el hombre con todo el universo parece estar afectada por una radical insuficiencia que se muestra en esa abismal distancia respecto de lo que está llamada a ser? ¿Por qué nuestra libertad finita no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere y parece no poder evitar?

Han sido muchas y muy distintas las respuestas que, a lo largo de la historia del cristianismo, se han ido dando a tan amargas preguntas. Entre ellas quisiera destacar aquella que postuló la existencia de una caída primordial como explicación última (y primera) de tal estado de cosas. En una primera aproximación podemos decir que la doctrina de la caída —con independencia de su inmensa pluralidad de concreciones particulares de carácter mítico en teogonías, cosmogonías, antropogonías, o de carácter más conceptual y especulativo en las concepciones gnósticas— parece tener, en el fondo, una permanente significación en aquello que presupone; a saber: que ni el mundo ni nosotros nos encontramos en un modo de existencia absolutamente adecuado a las demandas más radicales de nuestro auténtico ser[2]. Sabemos que no somos actualmente lo que deberíamos ser. Nos encontramos muy por debajo de nuestras legítimas aspiraciones de conocimiento, de libertad, felicidad y plenitud. Miramos a la eternidad y nos sabemos mortales, miramos al cielo

[2] Cfr. J. RIES, "The Fall" en: L. JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, vol. 5, Thomson Gale, New York, 2005, 2959-2970.

infinito y sentimos el peso de la tierra. Nada nos sacia y siempre necesitamos más. Algo sucede en este universo en el que hay tantas cosas que no deberían ser en absoluto. La doctrina de la caída nos dice efectivamente que nosotros y todo cuanto existe se encuentra escindido de la fuente originaria de la vida. Y nos hace mirar hacia la protología y nos repite: la creación se ha escindido de Dios en el inicio de lo temporal. Algo ha acontecido. Un evento, un acto, un acontecimiento —algo que propiamente no es nada de esto— ha tenido lugar en la antesala de la historia, o en su inicio más remoto o, en cualquier caso, en un dónde sin tiempo que se encuentra siempre a nuestra espalda. La doctrina de la caída explica la escisión íntima de lo real como un tránsito, como el paso originario de un estado de cosas integrado y armónico a otro alienado y caótico.

La doctrina de la caída implica, pues, una determinada concepción de la historia y, en consecuencia, una concreta precomprensión de la historia de la salvación. Consciente o inconscientemente tiende a establecer una secuencia de acontecimientos que —aunque luego se matice o se niegue su carácter temporal hablando de acontecimientos suprahistóricos— en el fondo, mantiene de una u otra forma una estructura, a la postre, muy férrea, y que tiene importantes consecuencias para toda la teología sistemática. A la creación inicial en un estado de plenitud originaria le acontece un hecho primordial que trastoca el orden establecido, y cuyas consecuencias arrastran a todo lo creado a un posterior estado de corrupción, más o menos acentuada, del que únicamente puede ser liberada a través de un nuevo hecho sobrenatural que reconcilie, salve y reúna a la creación escindida con su origen inmaculado. La doctrina de la caída presupone, ante todo, una protología en la que brilla la bondad creada. A continuación, afirma un oscurecimiento de ella a causa de un abuso de la libertad y, finalmente, espera un retorno a la plenitud perdida gracias a la intervención sanadora de la luz encarnada. Su raíz última es la experiencia de lo que no debería ser en nuestro mundo, pero lejos de deternerse ahí, postula una interpretación global de la existencia y la ofrece como la más adecuada para pensar la historia de la salvación.

Nuestra pregunta, ya más concreta, es, pues, la siguiente: ¿Puede la doctrina de la caída hacerse cargo de tan compleja realidad, cual es esta suerte de escisión íntima que no cesa de generar angustia y sufrimiento en toda la humanidad? ¿Es la doctrina de la caída una adecuada respuesta a tan enigmático estado de cosas? ¿Sirve adecuadamente a su propósito último y más ambicioso? Es decir, ¿propone un esquema válido y solvente de la historia de la salvación? En caso contrario, ¿qué podemos decir acerca de esta herida en el seno de lo real, habida cuenta de que

concebimos todo cuanto existe como creación de Dios? ¿Qué otra forma puede haber de pensar la relación entre creación y salvación?

Me parece que se comprenderá sin dificultad que ni siquiera esta segunda concreción de la preocupación fundamental que estamos esbozando puede ser abordada con rigor y precisión —por su inabarcable amplitud— en el marco de la presente investigación. Solamente un mínimo estudio de sus concreciones en cualquier período de la historia de la humanidad excedería infinitamente los límites pertinentes de una tesis doctoral. De igual modo, un simple análisis detallado de la estructura de la historia de la salvación en el propio cristianismo tendría que optar por una corriente teológica concreta o, mejor, por un autor significativo de una corriente teológica concreta para poder acotar cabalmente su investigación. Por ello, es lógico y me parece absolutamente necesario afirmar que el presente estudio se enmarca dentro de esta problemática general, pero también es imprescindible que centre su atención, principalmente, en el pensamiento concreto de un autor particular. Nuestra decisión se ha decantado por Paul Tillich. Ahora bien, también hay que decir que, ciertamente, nuestra atención se centrará principal, pero no exclusivamente en Tillich, porque el lector verá que el estudio aborda explícitamente el pensamiento de otros autores como Orígenes, S. Kierkegaard, K. Barth, F. Gogarten y F. W. J. Schelling. No obstante, también debe quedar claro que su objeto principal es el pensamiento de Tillich. El de los otros autores sólo es objeto de nuestra atención de forma parcial y subordinada a su relación con el tema de nuestro estudio y con el propio Tillich.

A este respecto tengo que confesar que no puedo ocultar mi gran admiración y afecto por toda la obra de Tillich. El análisis desarrollado en las páginas que siguen, la confrontación con el centro de su pensamiento y las conclusiones críticas a las que, tal vez, llegaremos, quizás puedan dar la impresión de lo contrario, pero quisiera decir desde el inicio de esta investigación que la contribución creativa a la teología contemporánea de Tillich es, a mi modo de ver, digna del más alto reconocimiento, no sólo por lo ingente de su obra, sino, sobre todo, por su profundidad religiosa y su sinceridad personal. Tillich es uno de los grandes del pensamiento contemporáneo y, aunque en este trabajo nos hemos adentrado por una fisura de su sistema, para poner de manifiesto un grave problema estructural, esto no nos impide reconocer que el resto de su producción teológica —e incluso sus consecuencias prácticas, así como sus concreciones en la espiritualidad— tiene una permanente actualidad y puede jugar un papel decisivo en la elaboración de la futura teología del siglo XXI.

2. OBJETO DE ESTUDIO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

La presente investigación constituye, pues, un estudio del pensamiento sistemático del teológo luterano Paul Tillich. El objeto particular sobre el que focaliza su atención es la relación entre la creación y la caída. En otras palabras: vamos a estudiar la escisión de lo creado en el inicio de lo temporal. La escisión de lo creado puede entenderse en dos sentidos. En primer lugar, puede querer decir que lo creado se encuentra escindido en su propio ser, como siendo atravesado por una grieta que divide su integridad. En segundo lugar, puede significar que lo creado se ha escindido de Dios, se ha separado de Él, ha tomado distancia de su origen y, por ello, se encuentra en un estado de alienación que pone de manifiesto una diferencia infinita entre el Creador y su criatura. El título de este trabajo y su objeto de investigación comprenden ambos significados, si bien, tienden a centrarse prevalentemente en el segundo: la caída de la creación es la escisión de lo creado respecto de Dios.

Que la escisión de lo creado haya acontecido en el inicio de lo temporal nos muestra la orientación principalmente protológica de nuestro enfoque. Así pues, la concepción de Dios, su relación con la libertad finita, la relación entre la creación y la caída, el tiempo y el espacio, la alienación y el pecado, la finitud y la condición de criatura en el inicio de lo temporal serán los ejes temáticos más recurrentes en nuestra investigación.

No es este el primer estudio que se ocupa de la relación entre creación y caída en el pensamiento de Paul Tillich[3]. No obstante, sí es, a mi modo de ver, el único —que yo conozca— que lo hace de forma global, es decir, aunando en una sóla investigación la totalidad del pensamiento tillichiano, así como sus raíces schellinguianas, sus confrontaciones intraprotestantes, y sus conexiones con la patrística alejandrina. Según he podido comprobar, también es el único —que yo conozca— que sitúa la cuestión de la creación y la caída no sólo en relación con el mal y el pecado, sino, sobre todo, en relación con la estructura más profunda de la historia de la salvación.

---

[3] Cfr. T. WERNSDÖRFER, *Die Entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs*, Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart, 1968; G. SCHEPERS, *Schöpfung und allgemeine Sündigkeit. Die Auffassung Paul Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion*, Ludgerus Verlag, Essen, 1974; J.-P. BÉLAND, *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'oeuvre de Paul Tillich*, Bellarmin, Québec, 1995. La fecha de publicación de los dos primeros trabajos es un claro indicio del lógico desgaste que les ha infligido el paso del tiempo y, sobre todo, la posterior publicación de fuentes tillichianas de capital importancia que, por lo demás, se estudian con detalle en la presente investigación. Sobre el tercer trabajo citado hablaremos pormenorizadamente más adelante. Baste decir, por ahora, que, aunque tiene en cuenta las fuentes actuales, sin embargo, su perspectiva es claramente intratillichiana, es decir, no aborda las cuestiones teológicas en sí mismas apoyándose en el estudio de Tillich, sino que, más bien, se plantea como una investigación sobre el interior de su pensamiento cuyo interés es dilucidar si en él hay continuidad o discontinuidad en su evolución filosófica y teológica. Sobre esto volveremos más adelante en el inicio del capítulo VI.

Esta perspectiva me parece inédita en las otras investigaciones sobre Tillich que he podido estudiar. Y, al mismo tiempo, me parece la más decisiva e importante. ¿Por qué? Pues porque, en el fondo, la orientación de este trabajo supera los límites del pensamiento tillichiano para confrontarnos con un problema básico del propio cristianismo, que se encuentra, de una u otra forma, en todos los grandes autores de nuestra tradición. El desarrollo concreto de nuestro estudio así lo mostrará. El lector juzgará la pericia de nuestro desarrollo —espero que con benevolencia— y, asimismo, la pertinencia de nuestro enfoque a la luz de las conclusiones que finalmente podamos alcanzar.

3. FUENTES Y METODOLOGÍA

Puesto que el objeto principal de nuestro estudio es la teología de Paul Tillich, utilizaremos sus escritos originales para confrontarnos con su pensamiento. Las *Gesammelte Werke* de Tillich constan de catorce volúmenes iniciales que, posteriormente, están siendo completados con la edición de los *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den GW* que llevan ya quince nuevos volúmenes[4]. La preocupación fundamental que mueve nuestro estudio y el objeto concreto del mismo nos ha forzado a focalizar más intensamente nuestra atención en aquellos volúmenes en los que Tillich presenta una articulación sistemática de su pensamiento. Quiere esto decir que, aunque hemos tenido en cuenta el desarrollo global de todo su trabajo intelectual, aquí nos detendremos con todo detalle en aquellas obras en las que hemos podido identificar rastros, huellas o incluso la presencia explícita de lo que Tillich piensa sobre la creación y la caída y, en definitiva, la estructura metafísica y teológica de su concepción de la historia de la salvación; a saber: la relación entre la esencia y la existencia. Hemos privilegiado el estudio directo de las obras en la que su planteamiento es decididamente sistemático, porque lo que estamos buscando es muy difícil de encontrar en la superficie del texto tillichiano, puesto que, al tratarse de una estructura profunda que articula su concepción teológica de fondo, raras veces emerge lisa y llanamente a la superficie.

La metodología que intentaremos desarrollar sólo puede ser entendida teniendo esto en cuenta, ya que procede de una forma bastante singular que, a mi

[4] Citaremos las obras completas de Tillich como *GW*, seguidas del volumen concreto en números romanos y las páginas en numeración arábiga. Los volúmenes complementarios y añadidos a las obras completas los citaremos como *ENGW*, seguidos del volumen concreto en números romanos y de las páginas, también, en numeración arábiga. Para más detalles puede consultarse la bibliografía general donde aparece consignado el contenido concreto de todos y cada uno de los volúmenes.

modo de ver, es perfectamente adecuada para aquello que se propone. Nuestro acercamiento preliminar a los textos de Tillich es principalmente analítico. Ahora bien, nuestro análisis desarrolla una lectura diacrónica retrospectiva. Es decir, interpreta a Tillich desde sus escritos finales para remontarse finalmente a los de su inicio. ¿Qué explicación puede tener esta inversión de la lógica habitual? Muy sencillo: en la presentación pública de la síntesis final de su pensamiento Tillich expone con inusitada claridad y apretada síntesis el resultado final de sus investigaciones anteriores, y lo hace ocultando el andamiaje de estudios particulares y discusiones concretas imprescindibles para llegar a esos resultados. En su período final nos encontramos, pues, con unos escritos perfectamente trabados, con un pensamiento de extremada coherencia y una alta precisión conceptual, pero también con muchos presupuestos no explicitados y con decisiones tomadas con anterioridad que no siempre encuentran una adecuada y extensa justificación explícita.

Que Tillich no presente y desarrolle tal justificación en su síntesis final no significa que tales presupuestos y decisiones sean arbitrarios, sino que se encuentran en el trasfondo de su concepción teológica como principios o convicciones incorporados a lo largo de su formación y docencia y que, por ello, constituyen las ideas básicas de toda su teología. En la síntesis final las percibimos en su función basilar, es decir, potentemente asentadas y firmemente establecidas para edificar sobre ellas todo su sistema teológico. Pero cuando nos preguntamos por su génesis y por su proceso de cristalización definitiva, la síntesis final ya no nos responde. ¿Por qué empezar, pues, por ella? Porque en ella nos encontramos el pensamiento Tillich a pleno rendimiento, en su fase de plenitud más rutilante en su riqueza simbólica y por lo que a claridad y precisión conceptual se refiere. Si alguien quiere saber qué piensa Tillich sobre cualquier cuestión teológica lo mejor es que acuda sin dudarlo a su *Systematic Theology*. En esta síntesis final encontrará lo mejor y lo más elegante de su pensamiento. Sin embargo, como estamos viendo, su fase final no lo es todo, y si bien es cierto que parece más lógico comenzar con ella, no es menos cierto que es imposible detener el análisis ahí sin retrotraerse a sus trabajos anteriores. Ahora bien, ¿a qué trabajos anteriores? Pues a aquellos que muestran construcciones sistemáticas previas con una estructuración orgánica y una coherencia lógica similar a la de su síntesis final. Sólo en ellos encontraremos esbozos de esos principios y convicciones fuertemente enraizados en el pensamiento de Tillich. Tillich tiene, en efecto, dos teologías sistemáticas anteriores que, aun siendo intentos no concluidos totalmente por distintas razones, sí presentan principios organizativos claros y desarrollos considerables de los grandes temas de la teología dogmática y de la teología fundamental. Me refiero en concreto a su *Dogmatik-Vorlesung* de los años 1925-1927

y a su *Systematische Theologie* de 1913. Ambas obras son accesibles en sus respectivas ediciones críticas de los *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den GW*.

Entre las fuentes de que disponemos merecen una mención especial los seis volúmenes de las *Main Works/Hauptwerke*[5]. Se trata de una magnífica edición de los principales escritos de Tillich con las variantes y correcciones que han sufrido los textos en sus múltiples ediciones. Cada artículo se publica en la lengua original en que ha sido escrito: en alemán o en inglés. Se ordenan cronológica y temáticamente. La edición de las *Gesammelte Werke* tiene como principal inconveniente el hecho de que todos los escritos que contiene están en alemán, incluso aquellos que Tillich escribió en inglés. Lo cual significa que se incluyen en ella traducciones del inglés al alemán no en todos los casos autorizadas por el autor. En los *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den GW*, por lo general, no nos encontramos con ese problema, porque la mayoría de los inéditos que están saliendo a la luz pertenecen al período alemán y se publican, pues, en su tenor original.

Por nuestra parte, hemos de decir que en todos los casos hemos manejado las obras estudiadas en el idioma original utilizado por Tillich. La responsabilidad de las traducciones de los textos citados, si no se indica la edición castellana, con sus aciertos y sus eventuales errores, es exclusivamente nuestra. En el cuerpo principal de la tesis todos los textos aparecen en castellano. Los textos originales en alemán o inglés se encuentran consignados en las notas a pie de página.

4. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

La estructura de nuestra investigación nos ha sido dada por el propio dinamismo de nuestra preocupación fundamental a medida que se ha ido concretando en la elaboración del estudio. La tesis comienza con una obertura en la que estudiamos un significativo texto de Tillich sobre Orígenes y la doctrina de la caída. El interés por desentrañar el significado último de lo allí apuntado por Tillich nos llevará a perseguir nuestro tema en las páginas del alejandrino hasta que nos podamos hacer cargo de lo que efectivamente dice uno sobre el otro y el otro por sí mismo. Establecemos así, una primera confrontación crítica tanto con Tillich como con Orígenes respecto de la creación y la caída.

A continuación realizamos en acto el análisis diacrónico retrospectivo del propio pensamiento de Tillich. Insistimos en que se trata de su pensamiento

[5] En esta investigación citaremos esta fuente así: *MW/HW*, seguido del volumen y las páginas correspondientes en numeración arábiga.

explícitamente sistemático y, por ello, la estructura fundamental de esta parte central de nuestra investigación pivota sobre las tres cristalizaciones orgánicas del pensamiento de Tillich que acabamos de señalar. No obstante, nuestro análisis no se limita únicamente a estas obras, aunque sí es cierto que las privilegia claramente. Su importancia se revela, fundamentalmente, en que son ellas las que deciden la estructura interna de esta segunda parte. En efecto, la parte inicial de nuestro análisis consiste en un estudio de lo que hemos llamado la síntesis final del pensamiento de Tillich. Esta síntesis comprende exclusivamente los tres volúmenes de la *Systematic Theology* y, en nuestra investigación, consta de dos capítulos: el capítulo segundo —puesto que el primer capítulo se ha ocupado de Orígenes— y el capítulo tercero.

A continuación estudiamos lo que hemos llamado la síntesis intermedia. Es obvio que aquí nos encontraremos con un análisis de la *Dogmatik-Vorlesung* de los años veinte. A ello le dedicamos el capítulo cuarto. Sin embargo, la síntesis intermedia no concluye aquí, ya que, a nuestro modo de ver, hay una cierta vinculación entre lo que Tillich comienza a construir en Marburg y Dresden en esa lección de dogmática y su confrontación del año 1923 con Karl Barth y Friedrich Gogarten. La síntesis intermedia también abarca, pues, el capítulo quinto que analiza y se posiciona en tan fuerte controversia, cuyo origen está en la diferente interpretación de uno de los conceptos básicos de S. Kierkegaard: la paradoja.

Algo similar nos sucede con lo que hemos llamado la síntesis inicial. El peso de esta tercera y última sección interna de nuestra lectura diacrónica retrospectiva recae en la *Systematische Theologie* de 1913. Pero, de igual forma que la síntesis intermedia, tampoco se agota en ella, ya que la *Systematische Theologie* no puede ser cabalmente entendida si se prescinde de los escritos que hemos agrupado bajo el denominador de escritos sobre Schelling o en torno a Schelling. Las particularidades propias de este primer esbozo de teología sistemática sólo adquieren claridad a la luz de sus estudios particulares sobre el idealismo alemán, especialmente el de Schelling. Esta es la razón de que el capítulo sexto estudie con detalle la *Systematische Theologie* de 1913 y el séptimo lo complemente con el análisis de los trabajos menores sobre Schelling.

Al cerrar el itinerario diacrónico retrospectivo nos encontramos con que los trabajos iniciales de Tillich sobre Schelling nos volverán a producir una impresión similar a la que anteriormente hemos experimentado con el análisis del texto tillichiano sobre Orígenes. Es necesario ir más allá de Tillich para enfrentarse directamente con aquel con quien él discute y de quien él se nutre. Esto es lo que nos ha llevado a prolongar nuestra investigación hasta una tercera parte en la que, en dos capítulos estrechamente unidos estudiamos dos momentos capitales de la obra de F.

W. J. Schelling en los que aparecen explícitamente los mismos temas centrales de nuestra investigación. Esta tercera parte comprende, pues, los capítulos octavo y noveno. Al final del noveno —de la misma forma que hemos hecho en el capítulo primero con Orígenes y Tillich— realizamos una confrontación crítica entre Schelling y Tillich que, a mi modo de ver, resulta muy provechosa para clarificar ambas posturas.

Finalmente, la investigación no puede finalizar sin una adecuada conclusión que resuma el intinerario realizado, valore y estime los logros obtenidos y, asimismo, realice la necesaria confrontación crítica, no ya con tal o cual detalle, sino con los planteamientos fundamentales del autor estudiado. Incluso nos hemos atrevido a insinuar, con modestia y humildad, por dónde podrían enfocarse los temas y cuestiones que, a mi modo de ver, no encuentran una adecuada solución en el pensamiento de Paul Tillich.

5. ESBOZO PRELIMINAR DE LA HIPÓTESIS DE TRABAJO

Es obvio que el lector tendrá que esperar al final de la investigación para encontrarse con los resultados últimos de nuestro estudio. No obstante, me parece oportuno y hasta necesario formular breve y sencillamente la hipótesis de trabajo que nos guiará a lo largo de estas páginas, a fin de que pueda ser confrontada al final de la misma con las conclusiones alcanzadas. Teniendo en cuenta la preocupación fundamental derivada de la confesión del primer artículo del Credo ante el estado ciertamente perfectible del mundo; y teniendo también en cuenta la centralidad de la doctrina de la caída en el pensamiento de Tillich, mi sospecha fundamental es la siguiente: me parece que hay en el pensamiento de Tillich un impulso absolutamente central que intenta hacerse cargo de la fractura de la existencia interpretando el inicio de lo temporal como una escisión respecto de Dios que, en última instancia, es responsabilidad del hombre. Este impulso incluye una cierta tendencia hacia una ontologización de la protología que extrae consecuencias conceptuales de afirmaciones simbólicas y, por tanto, hace jugar a la libertad finita un papel *apoteósico* (en sentido literal) que es, justamente, el inicio de su perdición. Detrás de la división entre esencia y existencia, por una parte, y tras la coincidencia fundamental entre creación y caída, por otra, creo entrever una inconsistencia estructural que hace depender la vertebración entera del sistema de una concepción transhistórica de la caída. Una caída realizada, precisamente, por la libertad finita que es el hombre. Lo que pretendo demostrar es que esta concepción de la doctrina de la caída —que se identifica con la propia creación y que pivota sobre la libertad finita

unida a su destino— más que una solución a la pregunta por la escisión de lo creado es un semillero de problemas teológicos que nunca encontrarán una adecuada solución, si no se modifica absolutamente el esquema de fondo sobre el que se piensa. A esta modificación quisieran contribuir, modestamente, las páginas finales de nuestra investigación aun siendo, únicamente, unas breves y sintéticas intuiciones.

1. EL INTERROGANTE ORIGENIANO

Capítulo I
A PROPÓSITO DE ORÍGENES

1. INTRODUCCIÓN

En el año 1953, en el *Union Theological Seminary* de Nueva York, Paul Tillich pronunció una serie de conferencias tituladas *A History of Christian Thought*[1]. En ellas trazó con precisión y maestría las líneas fundamentales de pensamiento que tuvieron un papel preponderante en la cristalización de la teología cristiana. Hundiendo hasta las raíces de la filosofía griega su exhaustiva mirada de investigador —siempre curiosa y atenta a los grandes momentos de la historia del pensamiento en los que el espíritu humano ha hecho conquistas inestimables— Tillich va describiendo con trazos gruesos, estilo ágil, un tono muy personal y una exquisita amabilidad con su auditorio, los principales rasgos, los acentos característicos, los conceptos y significados irrepetibles que han forjado el pensamiento de todos

[1] P. TILLICH, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, (ed. C. E. Braaten), Simon & Schuster, New York, 1968. Esta obra ha tenido una azarosa gestación. Las conferencias de Tillich fueron taquigráficamente copiadas y posteriormente transcritas por Peter N. John. Él mismo las editó y las distribuyó en una pequeña edición que rápidamente se agotó. Después de corregir numerosos errores tipográficos, Peter N. John, distribuyó una segunda edición de la que tampoco quedó completamente satisfecho. Fruto de esta insatisfacción apareció en 1968, en Harper & Row, la primera edición de Carl E. Braaten. Braaten acometió la ingente tarea de revisar completamente los textos en su forma y contenido. Mejoró los textos corrigiendo y completando, sobre todo, las expresiones griegas y latinas. Asimismo, pulió el estilo y lo hizo más fluido y legible. Este texto es el que se reproduce sin alteraciones en la edición que manejamos. En adelante la citaremos como *A History of*.... Las páginas correspondientes a la edición alemana irán entre corchetes. Es necesario señalar que en la traducción alemana la división en capítulos y parágrafos es ligeramente diversa de la edición inglesa. Para más detalles, cfr. la introducción a la edición alemana de Ingeborg C. Henel en *ENGW*, I, 11-16.

aquellos que nos han precedido, desde el escepticismo griego y la tradición platónica, hasta Karl Barth o el existencialismo.

Las referencias al contexto coetáneo de los años cincuenta y a autores y corrientes de especial importancia para Tillich son una constante en toda la obra. No se trata, pues, de una historia del pensamiento cristiano al uso, de carácter académico y erudito, en la que la vida y la obra de los autores en cuestión es presentada de la forma más objetiva posible, en ausencia total de correlación con el momento en que se escribe. No obstante, tampoco nos encontramos ante una obra de sencilla divulgación, en la que la cercanía al lector medio se alcanza menguando el rigor y sacrificando la profundidad de los análisis a través de síntesis tópicas y apresuradas, que rara vez resisten una confrontación directa con las obras de los autores referidos.

Estamos, más bien, ante una de esas obras que sólo pueden ser escritas en el tramo final de una larga e intensa vida intelectual, en la que se han estudiado paso a paso, y en la mayoría de los casos de manera directa, las principales obras de los mejores autores de la propia tradición. Autores sobre los que, después de concienzudos estudios de detalle, uno está en condiciones de elaborar síntesis personales que huyen de los lugares comunes, sencillamente porque no están motivadas por el mero interés arqueológico que halla su recompensa en la exposición repetitiva, sino por las propias y acuciantes preocupaciones teológicas del mismo investigador. No es ésta, pues, la obra de un historiador de la teología, sino, más bien, de un teólogo que utiliza la historia del pensamiento como un auténtico lugar teológico[2].

En efecto, no es casual que Tillich contase con sesenta y siete años cuando imparte estas lecciones públicas. No es casual, pues, que lo que en ellas dice, en el inicio del ocaso de su vida, revista una singular importancia para nuestro estudio que, de una forma un tanto especial, empieza por un curioso texto que nos encontramos en la primera parte de esta obra y que señalamos a continuación.

2. EN TORNO AL ORÍGENES DE TILLICH

[2] En la introducción a su *Systematic Theology* Tillich dirá, hablando de las fuentes de la teología, que la historia del pensamiento cristiano es una fuente en toda regla del trabajo teológico y enfatizará claramente la necesidad de la correlación. Cfr. *ST*, I, 38: "The «history of Christian thought» can mean a detached description of the ideas of theological thinkers through the centuries. Some of the critical histories of Christian thought are not far removed from such an attitude. The historical theologian must show that in all periods Christian thought has dealt with matters of ultimate concern and that therefore it is itself a matter of ultimate concern. Systematic theology needs a history of Christian thought written from a point of view which is radically critical and, at the same time, existentially concerned". No otra cosa es lo que Tillich hará en esta obra.

En el apartado F. del capítulo segundo, titulado *Desarrollos teológicos en la Iglesia antigua*[3], nos encontramos con unas pocas páginas en las que Tillich nos ofrece una apretada síntesis del pensamiento de Clemente de Alejandría y de Orígenes[4]. Habida cuenta del objeto de nuestro estudio que hemos presentado en el capítulo introductorio, ¿qué interés puede tener para nosotros lo que Tillich nos dice sobre Orígenes en esta obra que comentamos? Veamos lo que el propio Tillich señala, subraya y comenta del pensamiento del alejandrino. Ahí encontraremos la respuesta.

Tillich trata, tanto de Clemente de Alejandría como de Orígenes, una vez que ha esbozado las pinceladas básicas de la filosofía neoplatónica. Para Tillich, el pensamiento de los alejandrinos no es sino el intento de repensar y profundizar la regla de fe del cristianismo con el instrumental lógico y la estructura profunda del neoplatonismo[5]. Y esto con el afán de mostrar que es el cristianismo quien puede ofrecer las respuestas fundamentales de la existencia, a fin de lograr lo que también el neoplatonismo prometía: la vida filosófica, la *homoíôsis toû Theoû katà tò d_naton*, la progresiva asimilación a la divinidad[6].

No podía ser de otra manera. El neoplatonismo no sólo consistía en un sistema de pensamiento en el que se daban cita las ideas platónicas, aristotélicas y estoicas, sino que también se presentaba y se percibía como lo que en realidad era: un sistema filosófico y *religioso*[7]. Y tanto es así que, ciertamente, no parece posible comprender

---

[3] P. TILLICH, *A History of…*, 15-133 [45-150]. En la edición alemana este único capítulo de la edición inglesa está divido en dos: *Der Beginn einer theologischen Wissenschaft*, capítulo II y *Die Entwicklung des christlichen Denken im Westen*, capítulo III. El título original de la edición inglesa es *Theological Developments in the Ancient Church*.

[4] Cfr. Ibid., 55-64 [75-84].

[5] Cfr. Ibid., 50 [70]: "The great Alexandrian theologians, Clement and Origen, met the challenge of Neo-Platonism, and used its concepts to express Christianity". A este respecto cfr. R. TREVIJANO, "La Didaskalía de Orígenes: caracteres de su doctrina (I) y (II)": *Scriptorium Victoriense* 18 (1971) 5-34 y 121-154, esp. 121: "En comparación con Clemente Alejandrino, la actitud de Orígenes para con la filosofía griega es aún más reservada y crítica. Sin embargo, es en cierto sentido una síntesis aún más profunda entre cristianismo y platonismo. Con todo su eclecticismo, Orígenes está esencialmente familiarizado con la tradición platónica. Es uno de los representantes de esa forma de platonismo ecléctico que se denomina medioplatonismo". Nótese que, como afirma con razón R. Trevijano, la filosofía preponderante en la época de Clemente y Orígenes (s. II y III: Orígenes muere en el año 253 y Plotino, principal representante del neoplatonismo, escribirá las *Enéadas* entre los años 253-269) es el platonismo medio y no, como señala Tillich, el neoplatonismo.

[6] Cfr. P. TILLICH, *A History of…*, 54 [74]. En este mismo sentido de asimilación a la divinidad interpreta R. Trevijano la nueva situación religiosa y cultural en la que se va a desarrollar el magisterio de Orígenes: "Su mensaje misionero no es ya la proclamación kerygmática de los comienzos. Es el diálogo con un mundo inquieto en su búsqueda de la verdad y la felicidad, ansioso de una seguridad de salvación, deseando vivir una vida tan plenamente humana que, a ser posible, llegue a ser divina" (R. TREVIJANO, "art. cit.", 152).

[7] Cfr. P. TILLICH, *A History of…*, 50 [70]: "The name of this religious philosophy was Neo-Platonism. In Neo-Platonism, Platonic, Stoic and Aristotelian ideas were brought into a system which was philosophical and religious at the same time. Neo-Platonism expressed the longing of the ancient

las investigaciones particulares tanto de Clemente como de Orígenes — pero sobre todo de Orígenes, que lleva las intuiciones cristianas de la *regula fidei* más allá de sí mismas— si no es teniendo en cuenta el trasfondo filosófico neoplatónico en el que parecen instalados en la escuela de Alejandría.

Pero centrémonos en Orígenes, verdadero genio del pensamiento oriental y figura principal de la escuela catequética alejandrina[8]. Tillich reseña su pensamiento destacando la preocupación origeniana por las fuentes en relación a la Escritura, su particular método de lectura e interpretación de éstas, así como su configuración de Dios y su cristología, para terminar, por fin, con su característica doctrina escatológica. No derrocharemos ni una sola palabra que repita meramente lo que Tillich dice sobre estos aspectos de la teología de Orígenes que, por otra parte, no son desconocidos[9]. Digamos, simplemente, dónde está el tema que verdaderamente nos

---

world for a new religion". Cfr. R. TREVIJANO, "art. cit.", 17: "Una tendencia especial del pensamiento helenístico, en la reacción muy difundida contra el racionalismo puro de algunas escuelas filosóficas, consistía en volverse a la religión como camino a un conocimiento más elevado, al conocimiento directo de las últimas cosas. La filosofía que se prestaba a estos propósitos era un platonismo que subrayaba sus propios elementos místicos y teísticos, combinado con un pitagoreismo revivido y un estoicismo que, a partir de Poseidonio, se había asimilado a la misma tendencia general". Es de resaltar el componente religioso del pitagorismo que Tillich no menciona.

[8] Sobre Orígenes y la escuela de Alejandría desde el punto de vista de la enseñanza, cfr. R. TREVIJANO, "art. cit.", 5-10. Es curioso señalar que, según Tillich, "this was a catechetical school, a kind of theological seminary" (P. TILLICH, *A History of…*, 55 [75]). No otra cosa es lo que parece afirmar H. T. Kerr a juzgar por lo que de él dice R. Trevijano: "la escuela catequética era el prototipo de nuestro seminario teológico, pero mucho menos formalizado e institucionalizado; concebida al principio como una escuela de aprendizaje para nuevos conversos orientados al bautismo. En Cesarea, Orígenes abrió una escuela más en la línea de una universidad cristiana" (p. 7, nota 4). Según R. Trevijano, "el *didaskaleion* era ante todo una escuela de vida interior. El mérito de Orígenes fue haber no sólo concebido sino también ejecutado con éxito un programa de educación cristiana" (Ibid., 9). Sin embargo, H. Crouzel parece compartir, con matices, la tesis de Knauber, según la cual "la escuela de Orígenes no era un órgano oficial de la Iglesia, como lo sería un catecumenado y un instituto teológico, sino que tenía esencialmente una finalidad misionera", cfr. R. TREVIJANO, "art. cit.", 133, nota 67. El artículo de Crouzel al que se refiere Trevijano es H. CROUZEL, "L'Ecole d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Gregoire le Thaumaturge": *BLE* 71 (1970) 15-27. R. Trevijano concluye que "hay serias razones para descartar la interpretación tradicional de la escuela de Orígenes como una escuela catequética de la organización eclesiástica, elevada por él, o alguno de sus predecesores en el magisterio alejandrino, al rango de escuela superior de ciencias sagradas. Era originalmente un *didaskaleion* libre, al margen del control eclesiástico. Una academina privada, orientada a un proselitismo entre los jóvenes, inquietos espiritualmente, de los círculos cultivados de su tiempo. Intentaba ganarles, a la larga, a una cosmovisión cristiana" (R. TREVIJANO, "art. cit.", 151). Se ve, pues, cómo, en este caso, al igual que cuando habla de neoplatonismo en lugar de platonismo medio, Tillich depende de los estudios de su tiempo.

[9] Cfr. la magnífica introducción al pensamiento de Orígenes de H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid, 1998. Así como también cfr. Id., "Orígenes" en: A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1998, 1608-1016; Id., *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Téqui, Paris, 1992; Id., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris, 1956; G. BARDY, "Origène" en: *DThC*, XI, 1489-1565; A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo,

preocupa, a fin de que podamos fijar nuestro foco de atención en la cuestión que todavía no hemos visto claramente enunciada.

En el epígrafe que Tillich dedica a la cuestión de Dios —más concretamente, donde trata de la configuración origeniana de lo divino en su relación con el mundo— es donde encontramos una de las doctrinas más conocidas del pensamiento de Orígenes expuesta de un modo muy especial por Tillich: la doctrina de la caída de las criaturas racionales.

2.1. La configuración de Dios y las criaturas racionales

Situando a Orígenes —como ya hemos dicho— en la órbita del pensamiento neoplatónico, Tillich dirá que, aunque es en los escritos del alejandrino donde emergen fórmulas tan afortunadas como el *homooúsios tô patrí*, su idea de Dios acentúa de tal manera su carácter trascendente, inaprehensible, inmutable, omnipotente y eterno, que el *Logos*, aun siendo divino, no puede ser Dios de la misma forma y manera que lo es el Padre. El Padre es el ser en sí mismo, se encuentra más allá de todo aquello que es[10], es la fuente primordial y el origen no originado de todo cuanto hay[11].

El *Logos* no ha sido creado de la nada, no es finito, no es criatura. El *Logos* es eternamente generado de la sustancia divina[12]. No ha habido ningún momento en el que el *Logos* no haya existido. Es eterno, es divino, es de la misma naturaleza que el Padre, pero se encuentra subordinado a Él. Lo mismo sucede con el Espíritu Santo,

---

Burgos, 2003; U. BIANCHI-H. CROUZEL (ed.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Università Católica del Sacro Cuore, Milano, 1981; G. LEKKAS, *Liberté et progrès chez Origène*, Brepols, Turnhout, 2001; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del verbo. Estudios Valentinianos*, 2 vols., Roma, Universidad Gregoriana, 1958; H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002; G. URÍBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*, U. P. Comillas, Madrid, 1996, 305-308, donde se hacen oportunas referencias a distintos boletines bibliográficos. De inestimable ayuda en la profundización concreta de aspectos particulares de la teología de Orígenes es la serie *Origeniana*, donde se recogen las ponencias de los diferentes congresos internacionales sobre Orígenes que se vienen celebrando, cada cuatro años, desde la década de los setenta.

[10] Cfr. P. TILLICH, *A History of…*, 59 [79]: "God is being-itself, and therefore beyond everything that is".

[11] Cfr. G. BARDY, "art. cit." en: *O. c.*, 1518-1520.

[12] Cfr. P. TILLICH, *A History of…*, 59 [79]: "The eternal Logos is eternally generated out of the divine substance. He is not created 'out of nothing'; he is not finite".

nos dice Tillich. Si el Hijo está subordinado al Padre, el Espíritu está subordinado al Hijo y, por lo tanto, también al Padre[13].

A continuación, Tillich señala los dos motivos que, a su juicio, parecen estar en conflicto en la configuración de Dios de Orígenes. Por un lado, señala la necesidad de mostrar "la divinidad del Salvador". Por otro, el esquema emanacionista[14]. La estructura neoplatónica parece chocar en el interior de la teología de Orígenes con la afirmación básica de la fe cristiana. Para Tillich, en el pensamiento origeniano "hay grados de emanación desde el absoluto, el Padre, que descienden hasta los niveles más bajos. La línea divisoria entre los tres más altos (Padre, Hijo y Espíritu) y el resto de los seres espirituales es en cierto modo arbitraria"[15]. De hecho, Tillich afirma que, a veces, los seres espirituales más altos son, incluso, llamados dios[16]. Esto vendría a corroborar su sospecha acerca del carácter difuso de la separación entre el Dios trino y las criaturas espirituales que, aun siendo espirituales no pueden dejar de ser criaturas.

En efecto, Tillich entiende que las criaturas racionales de las que habla Orígenes —también llamadas "espíritus"— no sólo son eternas, sino que originariamente eran iguales y libres[17]. Iguales en dignidad, pero también *ontológicamente* iguales. Ahora bien, también eran libres y como fruto de esta libertad "se alejaron de su unidad con Dios en diferentes grados de distancia"[18]. Esto nos acerca muy particularmente al objeto de nuestra investigación.

2.2. La caída de los seres racionales: ¿caída transcendental o caída intrahistórica?

Siempre según la exposición de Tillich, hay que decir que para Orígenes las criaturas racionales eran seres inmateriales, espíritus puros que, como resultado de su

---

[13] Cfr. Ibid., 60 [79]: "the Spirit is called less than the Son and the Son less than the Father". Sobre el subordinacionismo origeniano, cfr. G. BARDY, "art. cit." en: *O. c.*, 1523-1528.

[14] P. TILLICH, *A History of…*, 60 [79]: "The one is the divinity of the Savior; he must be divine in order to be able to save. The other is the scheme of emanation".

[15] Ibid., 60 [79-80]: "There are degrees of emanation from the absolute, the Father, down to the lowest levels. The line of division between the highest three (Father, Son and Spirit) and the rest of spiritual beings is somewhat arbitrary". Volveremos sobre este tema cuando comentemos el *Perí Archon*. Cfr. ORÍGENES, *I principi*, (a cura di M. Simonetti), Unione Tipográfico-Editrice Torinese, Torino, 1968, I, 6, 4; II, 2, 2; IV, 3, 15 (las referencias indican el libro en números romanos, seguido del capítulo y el parágrafo en numeración arábiga).

[16] Cfr. P. TILLICH, *A History of…*, 60 [79]: "And sometimes the highest spiritual beings are even called gods".

[17] Cfr. para todo lo que sigue Ibid., 60-61 [80-81].

[18] Ibid., 60 [80]: "they fell away from their unity with God in different degrees of distance".

rebelión contra Dios, "cayeron en cuerpos materiales"[19]. Tillich no dice nada más acerca de estos cuerpos físicos, ni quién los creó ni cómo se unen con las criaturas racionales. Únicamente se limita a señalar que dicha unión es "su castigo y al mismo tiempo su vía de purificación"[20]. Haciendo referencia a una particular etimología que comentaremos con más detalle, Tillich señala con toda exactitud que "el alma humana es el espíritu que se ha enfriado"[21], es decir, es una inteligencia que ha perdido la incandescencia del Espíritu, debido a su progresiva separación de Él y, en consecuencia, ha terminado solidificándose. Este proceso ha de entenderse, pues, como una caída.

Ahora bien, ¿a qué tipo de caída nos estamos refiriendo? Escuchemos al propio Tillich:

> "La caída es una caída trascendente. Precede a nuestra existencia en el tiempo y en el espacio. Es una caída libre; es decidida en libertad. La libertad no se pierde por la caída, sino que en todas las acciones concretas es real y presente. En estas acciones concretas la caída trascendente se hace realidad histórica. Podríamos decir que el acto individual representa la naturaleza eterna de la caída. En otras palabras, nuestra existencia individual en el espacio y el tiempo ha tenido un preludio en el cielo. Cuando aparecemos en la tierra, lo decisivo para nosotros ya ha sucedido. Esto tiene una particular referencia al pecado. El pecado está basado en la caída trascendente"[22].

Con estas palabras expone Tillich la caída de los seres racionales en Orígenes. Se percibe con claridad que la terminología no es origeniana, sino tillichiana y que, por ello, toda la exposición parece estar troquelada con el matiz de la apropiación. Tillich no sólo expone, sino que también parece asumir la teoría. No obstante, hay que reconocer que sería ésta una conclusión apresurada si pretendiésemos deducirla simplemente de la reformulación propia de esta doctrina de Orígenes. De ninguna manera. A esta conclusión llegaremos cuando analicemos lo que sigue. Pero, por el momento, fijémonos en lo que Tillich explícitamente subraya.

La caída es una caída trascendental. Acontece en la antesala de la historia, se produce a causa de la libertad y se actualiza en el ejercicio concreto de la facultad de elegir. Esta caída parece determinar el posterior discurrir de la historia personal, ya

[19] Ibid.: "As a result of their revolt in heaven against God, they may have fallen into material bodies".
[20] Ibid.: "This is their punishment and at the same time the way of their purification".
[21] Ibid.: "The human soul is the spirit which has become cold".
[22] Ibid.: "The fall is a transcendent fall. It precedes our existence in time and space. And it is a free fall; it is decided in freedom. The freedom is not lost by the fall, but it is actual and present in all concrete actions. In these concrete actions the transcendent fall becomes historical reality. We could say that the individual act represents the eternal nature of the fall. In other words, our individual existence in time and space has a prelude in heaven. The decisive thing about us has already happened when we appear on earth. This has particular reference to sin. Sin is based on the transcendent fall".

que lo que allí sucede tiene unas importantes consecuencias en nuestra propia existencia actual. Tillich no concreta más cuáles son esas consecuencias, sino que, a continuación, intentará derribar el muro de los siglos que parece dificultar la intelección de una doctrina, a su juicio, tan importante.

> "Esta doctrina de la caída trascendente es difícil de entender para la gente que se ha formado en un pensamiento nominalista. Es comprensible sólo si uno cae en la cuenta de que los poderes trascendentes son realidades y no sólo cosas individuales. Hay un profundo significado en esta doctrina que la hace necesaria como símbolo en la teología cristiana. Significa que nuestra existencia humana y la existencia de la realidad como un todo son consideradas no sólo como creación, sino también como culpa y juicio. Cuando miramos al mundo, vemos que está universalmente caído. Su condición caediza penetra todas las cosas, incluso la naturaleza exterior al hombre"[23].

¿A qué dificultad se refiere Tillich cuando alude al pensamiento nominalista? En pocas palabras, hay que decir que Tillich entiende por nominalismo aquella forma cognoscitiva de acercamiento a la realidad que concede superioridad ontológica a los objetos y a los individuos particulares en detrimento de los universales. Por ejemplo, el nominalismo reconocería la realidad objetiva de este "árbol", pero negaría una igual consideración de la idea de "árbol" en general, o si se quiere, de la "arboreidad"[24]. Para Tillich el hombre de la segunda mitad del siglo XX se encuentra inmerso en una forma de percibir el mundo según la cual la realidad existente se agota definitivamente en lo que tiene ante sí, en lo que es capaz de percibir

---

[23] Ibid., 60-61 [80]: "This doctrine of the transcendent fall is difficult to understand for people who have grown up in nominalistic thinking. It is understandable only if one realizes that transcendent powers are realities and not individual things. There is a profound meaning in this doctrine which makes it necessary as a symbol in Christian theology. It means that our human existence and the existence of reality as a whole are considered not only as a creation but also as guilt and judgment. When we look at the world, we see that it is universally fallen. Its fallenness penetrates through everything, even through nature outside of man".

[24] Sobre esto, cfr. Ibid., 142-144 [158-160]. El realismo sería, por el contrario, la forma cognoscitiva de acercamiento a la realidad que primaría más las propiedades comunes a varios individuos que al individuo mismo. Acentuaría más lo universal que lo particular. Concedería más valor ontológico a la "arboreidad" que al "árbol". El realismo concibe el ser, pues, no como el ente concreto, sino como el poder de ser que subyace a los seres concretos. Para Tillich, pese a que estas dos posturas gnoseológicas y ontológicas se configuraron explícita y recíprocamente en el período medieval, no estarían ausentes en la realidad filosófica del s. XX. El realismo medieval encontraría una cierta correspondencia, *mutatis mutandis*, en el moderno idealismo y, por el contrario, el nominalismo medieval se relacionaría, sin identificarse exactamente, con el positivismo contemporáneo. A esta última corriente de pensamiento es a la que Tillich se refiere con su caracterización general del nominalismo al que alude. Para una primerísima aproximación a este tema cfr. P. TILLICH, "Systematische Theologie von 1913" en: *ENGW*, IX (citado a partir de ahora como *STh 1913*, seguido del parágrafo y de la página. El texto citado se encuentra, pues, en *STh 1913*, §5, 284). Cfr., también, C. DANZ, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, 38-40.

sensorialmente, en aquello que se puede controlar y manipular empíricamente[25]. Por ello no le resulta especialmente sencillo captar el significado oculto en la concepción origeniana de la caída trascendental. Esta es la razón de que Tillich señale que hay que entender esos "poderes trascendentes" como realidades, es decir, como "*powers of being*", como poderes de ser, como seres con potencialidad ontológica, evitando, así, una anacrónica y crasa intelección que los identificaría con extraños seres particulares de una rara y ajena naturaleza. No se trata de cosas singulares *(individual things)*, sino de realidades ontológicas.

Vista desde esta perspectiva, Tillich considera que la doctrina de la caída trascendental encierra un profundo significado, y que dicho significado la convierte en un símbolo necesario de la teología cristiana. Conviene insistir una vez más en que Tillich no sólo expone la doctrina de Orígenes con sus propios términos teológicos, sino que subraya que en dicha doctrina hay algo esencial de la concepción cristiana de la existencia. Esta es la razón que justifica el esfuerzo tillichiano por desvelar y mostrar tan escondida riqueza.

No es una casualidad, debida a un capricho del azar, que Tillich diga de esta doctrina que es un *símbolo* necesario de la teología cristiana. No pudiendo explorar ahora la profundidad religiosa de la teología del símbolo en Tillich, baste simplemente señalar que nos está indicando con esta consideración que la doctrina de la caída trascendental habrá de ser entendida como una realidad que apunta más allá de sí misma y participa de la realidad hacia la que apunta, de tal manera que no permite que la dinámica interna de su significación se detenga en sí misma, sino que dirige la intelección teológica de lo que afirma hacia las profundidades luminosas del misterio divino. En el próximo capítulo profundizaremos más sobre esta consideración que, aquí solo puede quedar esbozada[26]. Baste, pues, retener que no nos encontramos ante una descripción objetiva de un acontecimiento efectivamente acaecido, sino más bien, ante la formulación religiosa de una realidad existencial que, no pudiendo dar explicación de sí misma, nos remite al prístino ámbito de la protología, a través de una narración de carácter "mítico".

Ahora bien, ¿cuál es ese arcano significado que Tillich descubre tras el velo de la doctrina de la caída trascendental? Que nuestra existencia y la existencia de la totalidad de lo que existe no puede ser vista únicamente como creación, sino también como caída; que estamos ante una realidad —la nuestra y la de todo lo que nos

[25] Cfr. P. TILLICH, "Das christliche Menschenbild im 20. Jahrhundert" en: Id., *Auf der Grenze*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1962, 127-131.
[26] Permítaseme aquí remitir a P. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, DDB, Bilbao, 2000, 74-86.

rodea— que habiendo sido creada en un esplendor primigenio, se encuentra ahora en un estado de postración y oscuridad, que dejan traslucir una culpa originaria y un juicio permanente. Que la condición caediza *(fallenness)* de la realidad se extiende hasta los confines del universo y que no parece haber excepción en este mundo universalmente caído. Tillich no sólo considera que esta apreciación es justa, sino que le parece incluso evidente: "cuando miramos al mundo vemos que está universalmente caído"[27].

No obstante, ¿es esto cierto? ¿Se percibe claramente el estado caído del mundo en su mera observación? ¿Tiene razón Tillich al afirmar que, en Orígenes, la caída es universal? Dejemos simplemente apuntadas estas cuestiones que habremos de responder más adelante y abordemos ya el tramo final de la cuestión que nos interesa.

> "Si nosotros preguntamos: ¿de dónde vino esto? ¿Por qué es universal la caída? ¿Por qué no hay excepciones? Entonces la respuesta es: porque la caída precede a la creación, del mismo modo que es posterior a ella"[28].

¿Qué significa esto? Para comprender este enigmático texto en su justa medida hay que decir que Tillich cree ver en Orígenes lo que él llama "dos mitos de la caída"[29]. El primero de ellos es, según Tillich, trascendente, no acaece en el tiempo y en el espacio, y consiste en la eterna transición de la unión a la separación de Dios. Se trata de la caída trascendental a la que nos venimos refiriendo. El segundo, por el contrario, sería inmanente, acaecería dentro de los límites espacio-temporales y consistiría, pues, en la actualización y concreción personal de la caída trascendental. Ambos mitos se necesitan mutuamente y se encuentran en estrecha relación. Esto es lo que explicaría el carácter ambiguo del texto anterior. Como dice Tillich, "con respecto a la creación de los espíritus libres e iguales, la creación precede a la caída; con respecto al mundo corporal, la creación es posterior a la caída y a la libertad de los espíritus"[30]. Volveremos más adelante sobre esto.

2.3. Transición

---

[27] P. TILLICH, *A History of…*, 61 [80].
[28] Ibid.: "If we ask. Where did it come from? Why is the fall universal? ¿Why are there no exceptions? Then the answer is: Because the fall precedes the creation, just as the fall follows the creation".
[29] Ibid.: "Origen has two myths of the fall".
[30] Ibid.: "With respect to the creation of the free and equal spirits, creation precedes the fall; with respect to the bodily world, creation follows the fall and follows the freedom of the spirits".

Creo que se percibe con claridad que lo que Tillich nos dice sobre Orígenes es excesivamente sintético y escueto. Sin embargo, me parece que hemos mostrado cómo se entrevén, en lo poco que Tillich nos muestra, las huellas de una doctrina cuya exposición no se limita a referir asépticamente el pensamiento de Orígenes, sino que lo reformula en los términos de la propia teología tillichiana, subrayando determinados aspectos que le parecen esenciales a toda teología cristiana —como el de la caída trascendental— e interpretándolos y ofreciéndolos a quienes lo escuchan como algo permanentemente significativo en términos religiosos.

Que Tillich haga lo primero, es decir, que exponga el pensamiento de Orígenes desde los términos propios de su teología es comprensible, puesto que ya hemos dicho que se trata de una historia del pensamiento muy personal, y por sí solo no demostraría que Tillich comparte algo de tal doctrina. Que subraye, en segundo lugar, aspectos que le parecen esenciales a toda teología, también es razonable habida cuenta de su interés *teológico* en la investigación histórica de la teología, más que propiamente histórico. Ahora bien, en tercer lugar, que Tillich interprete la doctrina de la caída trascendental en correlación con la situación existencial del hombre de mediados del s. XX y que, en consecuencia, la muestre en todo su esplendor como una concepción que encierra dentro de sí un significado teológico perenne, no puede ser casualidad. Tillich ha tenido que ver reflejado en ella algo que para él mismo tiene una importancia nuclear.

Esta es la razón que justifica, pues, que no podamos contentarnos con lo que Tillich nos dice de Orígenes, y que, en consecuencia, tengamos que adentrarnos en el explícito pensamiento origeniano a fin de perfilar con mucho más detalle la doctrina que Tillich expone, transforma, defiende y ofrece. Es por ello por lo que debemos plantear, ya sin más dilación, la siguiente pregunta: ¿dónde habla Orígenes con más claridad y extensión de la doctrina de la caída? La respuesta es simple y no parece plantear especial problema. En efecto, Orígenes aborda esta compleja cuestión en su *Tratado sobre los principios*, en el ***Peri\ a)rxw=n***[31].

3. ORÍGENES EN SUS TEXTOS: EL MITO DE LA CAÍDA EN EL ***PERI\ A)RXW=N***

[31] La intuición que orienta este capítulo recibe una considerable confirmación desde el momento en que se cae en la cuenta de lo que Tillich anotó en el apéndice IIc que sigue a las tesis de la *Systematische Theologie* de 1913. En ese cuaderno Tillich nombra explícitamente a Orígenes y al *Peri Archón* cuando elabora la lista de autores y obras relevantes referidas a la tesis §29 que titula, justamente, *Der lebendige Gott (Trinität)*. Con este único dato sería aventurado deducir de aquí un conocimiento directo de la obra íntegra por parte de Tillich. Pero después de la exposición personal de su teología que acabamos de referir esto es, precisamente, lo que parece más acertado suponer. Cfr. *STh 1913*, §29, 433.

3.1. Consideraciones textuales

No son muchos los textos de autores antiguos que han tenido una transmisión tan tortuosa hasta llegar a nosotros, como de hecho ha sufrido el ***Peri\ a)rxw=n***[32]. Poseemos completa la traducción latina de Rufino, una sexta parte en la versión griega de la *Philocalia* —obra compilada por Balisio el Grande y Gregorio Nacianceno hacia el 358— y varios fragmentos en traducción latina de Jerónimo y Justiniano[33]. La traducción latina de Rufino no es una mera traducción, es más una interpretación potenciadora, en la línea de la ortodoxia, de todos aquellos pasajes origenianos que podían ser utilizados por sus adversarios para condenar a Orígenes. El mismo Rufino lo dice en sus dos introducciones a su versión latina. Traducción completa, pues, pero también versión complaciente del pensamiento de Orígenes.

Por otra parte, los textos de Jerónimo y Justiniano tampoco son neutrales, pero en este caso, por motivos opuestos, ya que tanto uno como otro acentúan interesadamente los aspectos de la obra origeniana que bien podían situarlo en el ámbito de la heterodoxia. Según M. Simonetti, tampoco los fragmentos señalados por Epifanio en su *Panarion* parecen ser citas literales de la obra de Orígenes, sino más bien referencias generales que no pueden ser asumidas sino con mucha cautela[34]. La reconstrucción del texto del *Peri Archón*, pues, ha conllevado una tarea titánica que, superados los discutibles presupuestos de la famosa edición de P. Koetschau (1913),

---

[32] Del texto del *Peri Archón* (en adelante PA) no disponemos, hasta el momento, de ninguna traducción castellana completa. Las mejores ediciones y las más accesibles son las ediciones francesa, alemana e italiana que señalo a continuación: ORIGÈNE, *Traité des Principes,* (Introduction, texte critique de la versión de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti), 5 vols., Cerf, Paris, 1978. Ésta es la edición de las *Sources Chrétiennes*, en adelante citada como SC seguida del volumen, el libro, el capítulo, el parágrafo y la página en cuestión. Los vols. de la SC que comprenden todo el PA son los siguientes: SC 252: libros I y II; SC 253 comentario a los libros I y II; SC 268: libros III y IV; SC 269: comentario a los libros III y IV; SC 312: complementos e índices. La edición alemana: ORIGENES, *Vier Bücher von den Principien*, (Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976. La edición italiana: ORIGENE, *I principi*, (a cura di M. Simonetti), Unione Tipográfico-Editrice Torinese, Torino, 1968. En nuestra investigación seguiremos el texto de Simonetti y la edición crítica de las SC. Citaremos la obra como PA para referirnos a la edición de Simonetti y como SC para referirnos a la de Simonetti y Crouzel. Los textos comentados en el cuerpo principal del trabajo irán siempre traducidos al castellano. Los textos señalados en nota referirán el texto latino.

[33] Sobre la historia del texto del PA, cfr. PA, 7-27, así como también SC 252, 9-33. En lo que sigue nos limitamos a realizar unas breves pinceladas introductorias.

[34] PA, 24: "Epifanio di Salamina, como abbiamo accennato, si è occupato lungamente di Origene nel suo *Panarion* (haer. 64), ma il suo interesse specifico per i *Princìpi* sembra essere stato inferiore a quanto ci si sarebbe potuto attendere. Non mancano comunque riferimenti a dottrine qui esposte: ma non sembra che si tratti di citazioni letterali".

ha logrado fijar un texto crítico que, en líneas generales y a juicio de los especialistas, parece ser aceptable[35].

3.2. Caracterización general

Si tuviese que indicar en pocas palabras el punto de partida y la motivación principal de una obra tan poliédrica como el *Peri Archón*, no dudaría en decir que, en ella, Orígenes ha partido de una particular formulación de la *regula fidei* vigente en la segunda década del s. III, para, tomando impulso en lo que con meridiana claridad se afirma en ella, abrirse camino —con la ayuda de su aguda capacidad especulativa— a través del frondoso bosque de las teorías posibles acerca de aquello de lo que todavía no parece haber en la Iglesia una posición doctrinalmente vinculante. En una palabra: en el *Peri Archón*, Orígenes reflexionará libre y audazmente sobre diferentes cuestiones opinables, teniendo como patrón de fondo la regla de fe y como apoyo contínuo la razón y la Escritura[36].

Los temas tratados son muchos y, aunque tradicionalmente se ha dividido la obra en cuatro libros que, supuestamente, tratarían de Dios (libro I), del mundo (libro II), del libre arbitrio (libro III) y de la Escritura (libro IV), la crítica moderna ha puesto de manifiesto la artificiosidad de tal clasificación y ha mostrado la

[35] P. KOETSCHAU, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, v. 5, Leipzig, 1913. Para la crítica a los presupuestos que guían la elaboración de esta considerable edición, cfr. PA, 24-26. Los principales argumentos parecen ser las interpolaciones no suficientemente justificadas de textos extrarufinianos a fin de completar hipotéticas lagunas del supuesto texto original, así como la continua sospecha acerca de múltiples e importantes adulteraciones de Rufino. Cfr. también, H. CROUZEL, "L'Édition du *Peri Archon* d'Origène dans Sources Chrétiennes" en: R. HANSON-H. CROUZEL (eds.), *Origeniana Tertia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, 81-89.

[36] Con todo, hay que advertir de que sería una ingenuidad pensar que la formulación origeniana de la *regula fidei* —por lo menos tal y como aparece en el *Peri Archón*— es una simple y escueta enunciación de afirmaciones apostólicas. Lo que Orígenes expone como las verdades transmidas claramente de la predicación apostólica contienen, más bien, una alta dosis de reelaboración propia y, por tanto, de no poca especulación. Cfr. PA, I, prefazione, 4, 121ss; SC 252, I, préface, 4, 80ss. Cfr., también, R. WILLIANS, "Regla de fe" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes*..., 791-796, esp. 791-792: "Sería un error pensar que tales expresiones se refieren estrictamente a las fórmulas del Credo. Más exactamente se dirigen a compendios catequéticos. Honrar y preservar la «regla de fe», la «regla eclesiástica» o la «predicación de la verdad» significa continuar la transmisión de lo que se ha recibido por el *kerygma* apostólico. (...) Con otras palabras, no son simples declaraciones de fe, sino advertencias que ponen en guardia frente a particulares errores". La continuación de la transmisión del *kerygma* nunca es, pues, una mera repetición, sino una auténtica reformulación que incorpora las preocupaciones teológicas del momento. En el caso que nos ocupa las modificaciones que encontramos en el PA tienen un claro componente antignóstico.

complejidad de la estructura interna y las continuas interconexiones que suturan el intrincado andamiaje de la obra[37].

Nuestro estudio, como es obvio, intentará rastrear en las diferentes partes del *Peri Archón* todas las huellas explícitas o implícitas de la doctrina de la caída, con el objetivo de contrastar lo que el propio Orígenes dice sobre la cuestión con aquello que hemos visto que ha dicho P. Tillich. Nuestra motivación no es meramente comparativa. Como ya hemos adelantado, lo que queremos demostrar es que hay una coincidencia de fondo en la estructura última que organiza la concepción de la creación, en su unión y separación de Dios —a pesar, claro está, de no pocas diferencias— tanto en Tillich como en Orígenes. Si esto resulta ser así, tendremos que preguntarnos dónde y por qué expone Tillich tal concepción. Pero por ahora, veamos cómo piensa Orígenes la creación en el *Peri Archón*.

3.3. El poder creador de Dios y la eternidad de la creación

Para Orígenes, que Dios haya creado el mundo y que esta creación haya sido *ex nihilo* es algo que pertenece sustancialmente a la regla de fe. "He aquí las verdades que de manera clara han sido transmitidas por la predicación apostólica. En primer lugar, uno es el Dios que ha creado y ordenado todas las cosas, que de la nada ha hecho el universo"[38]. En clara oposición a la concepción gnóstico-marcionita,

---

[37] Cfr. PA, 30-37; SC 252, 15-22. Crouzel nos dice que la división cuatripartita "est d'ordre editorial. Un tome c'est la quantité de texte que contient un rouleau de papyrus" (SC 252, 16). Simonetti señala que, desechadas las hipótesis tradicionales, se puede concluir que "nei primi due libri Origene ha voluto fare una esposizione di carattere complessivo secondo lo schema: Dio-creature razionali-fine del mondo; e lo schema è ripreso due volte a due diversi livelli, la prima volta con interesse prevalentemente speculativo, la seconda volta con maggiore aderenza ai dati di fede ed alle esigenze della polemica contro gli eretici. Gli altri due libri sono stati dedicati a problemi di carattere più particolare: la responsabilità individuale, la sacra scrittura, che agli occhi di Origene revestivano particolare importanza" (PA, 36-37).

[38] PA, I, prefazione, 4, 121; SC 252, I, préface, 4, 80: "Species uero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo, quod unus est deus, qui omnia creauit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit uniuersa". Puede resultar interesante notar que detrás del *creauit* Orígenes añade *atque composuit*. No me parece descabellado pensar que, tal vez, nos encontramos ante uno de los primeros intentos sistemáticos de armonizar una concepción de la creación de raíz judeocristiana que afirma claramente la *creatio ex nihilo* y, por otra parte, una concepción griega inspirada en el influyente *Timeo* de Platón que piensa la creación en clave de modelación o composición de una materia preexistente (**xw/ra**). La partícula copulativa que une ambas concepciones podría interpretarse, pues, como un intento de superar las insuficientes y parciales soluciones intentadas hasta la fecha por Justino y Atenágoras —en sentido conciliador— y por Taciano y Teófilo de Antioquía —en sentido opositor. Cfr. PLATÓN, *Timeo*, 27d-31b; 52b-52e; 53b. Para los textos de los padres cfr. PADRES APOLOGETAS GRIEGOS, *Obras Completas*, [versión, introd. y notas de D. Ruiz Bueno], BAC, Madrid, 1996. Las referencias concretas están en JUSTINO, *Apología I*, 59; TACIANO, *Discurso contra los griegos*, 12; TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Los tres libros a Autólico*, II, 4.

Orígenes insistirá, no sólo en que Dios ha creado el mundo, sino en que ha sido el *único* Dios —el Dios de Adán, Abel, Set, etc.— el auténtico hacedor de todo cuanto existe. No hay, pues, dos dioses originarios, ni siquiera un demiurgo subordinado que ejerza funciones auxiliares en la creación. Todo cuanto efectivamente existe tiene en el único Dios su principio último y definitivo. Nada hay que escape al poder creador de Dios.

Esto es lo que parece definitivamente asentado en esta primera afirmación de la confesión de fe. Esto es lo que Orígenes dice que ha recibido y, en consecuencia, es lo que constituye su punto de partida. Ahora bien, ¿cabría ir más allá de esta escueta confesión para explorar concepciones filosóficas y teológicas de la creación que nos den una visión más articulada y compleja que, al mismo tiempo, no falseen la confesión inicial? Es claro que la especulación gnóstica ya lo ha hecho, puesto que se ha adentrado por los senderos de la investigación exegética y ha formulado una visión global de Dios, de la creación, del hombre, de Jesucristo, de la Iglesia y de la escatología que tiene, nada menos, la pretensión de ser el conocimiento perfecto de la verdad, la quintaesencia del misterio divino revelado a unos pocos y ocultado a los demás[39].

Orígenes escribirá el *Peri Archón* pensando en aquellos cristianos que, asumiendo el mínimo de la confesión, no se conforman con ella y se sienten urgidos por una reflexión que les conduce a preguntas y planteamientos, cuando menos, inquietantes. Al cristiano adulto, ilustrado, inclinado a las cuestiones más profundas de la filosofía y tentado por el gnosticismo es a quien Orígenes se dirige en el *Peri Archón*. Y por ello, no duda ni un minuto en aceptar el desafío que supone la visión gnóstica y, en consecuencia, intenta elaborar una concepción constructiva de la totalidad de lo existente que constituya una alternativa global y completa a la concepción marcionita y valentiniana.

Así pues, si Dios ha creado el mundo, ¿qué podemos pensar sobre esta creación?[40] ¿Se trata de una creación eterna? ¿Ha tenido comienzo en el tiempo? ¿Cómo podemos conceptuar la particular relación que parece darse entre Dios y

---

[39] Cfr. C. MARKSCHIES, *La gnosis*, Herder, Barcelona, 2002; H. JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2000; R. TREVIJANO, "Las cuestiones fundamentales gnósticas" en: U. ROMERO POSE (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 1990, 243-256; R. HAARDT, "Gnosis" en: *Sacramentum Mundi*, v. 3, Herder, Barcelona, 1984, 291-301; A. PIÑERO (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi I*, Trotta, Madrid, 1997; Id., *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi II*, Trotta, Madrid, 1998; J. MONSERRAT TORRENS (ed.), *Los Gnósticos I*, Gredos, Madrid, 1990; Id., *Los Gnósticos II*, Gredos, Madrid, 1991.

[40] A pensar sobre estas cuestiones, sobre la base de la Escritura, nos invita Orígenes en PA, IV, 2, 7, 508-509; SC 268, IV, 2, 7, 328-330.

criatura? Hemos dicho que Orígenes afirma que Dios ha creado todo *ex nihilo*, y esto parece implicar un inicio temporal[41]. Ahora bien, en su concepción, contra lo que en primera instancia pudiera parecer, la creación de la nada no implica necesariamente un inicio temporal de lo creado[42]. Es decir, para Orígenes la *creatio ex nihilo* no excluye una *creatio aeterna*. ¿Cómo es posible tal afirmación y qué razones tiene Orígenes para tener que sostener semejante doctrina?

Si Dios es omnipotente y eterno no puede haber ningún momento en el que no haya sido tal. La omnipotencia no puede entenderse al margen de aquello sobre lo cual Dios ejercita su poder omnímodo, pues el señorío y el dominio de Dios parecen necesitar siempre de la realidad dominada. Por tanto, si la omnipotencia de Dios es eterna, también deberá ser eterna la realidad creada por tal omnipotencia. ¿O es que cabría pensar —se pregunta Orígenes— en un Dios ocioso que no ejerciese siempre en acto su poder omnipotente? ¿Podríamos pensar, en consecuencia, en un cambio en Dios, de tal manera que, a partir de cierto momento, pasase a ejercer una potestad que antes no ejercía? ¿No es Dios acaso inmutable y no es una impiedad concebirlo mudable, como si hubiese sufrido un cierto estado de tránsito en ese supuesto inicio de la creación?[43]. La conclusión parece evidente: la eternidad de la creación se fundamenta en la omnipotencia eterna de Dios.

El argumento sobre el que Orígenes parece sustentar una creación eterna es curiosamente similar —por no decir idéntico— con aquel que utiliza cuando sostiene

[41] En efecto, en PA, I, prefazione, 7, 124; SC 252, I, préface, 7, 84 dice: "Est praetera et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro sui corruptione soluendus". Ahora bien, acto seguido Orígenes reconoce que "quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit. Non enim euidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur". Por eso considera él perfectamente legítimo especular todo cuanto sea posible sobre aquellos aspectos no dilucidados claramente en la confesión de fe.

[42] Véase a Orígenes argumentando justamente lo contrario en PA, III, 5, 1-2, 449-452; SC 268, III, 5, 1-2, 218-222: "Sed et quam plurima alia in diuinis scripturis huiusmodi dicta reperiet si quis requirat ex otio, quibus et initium habere mundus et finem sperare dicatur". Este procedimiento que, sólo ante una mirada superficial puede parecer contradictorio, lejos de ser una excepción en el pensamiento de Orígenes, constituye una de sus más propias características. Orígenes investigará en el *Peri Archón* todas las opiniones y teorías que tiene a su alcance —aunque sean contrarias— recorriendo sus líneas argumentales en todos sus detalles a fin de llevarlas lo más lejos posible. Esta es una de las razones por las que el pensamiento de Orígenes ofrece tantas dificultades interpretativas. No siempre es clara su propia opinión, de tan leal que es con la argumentación que explora.

[43] Cfr. PA, I, 2, 10, 157; SC 252, I, 2, 10, 132: "Et quomodo non uidetur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam in hoc uenerit ut haberet? Quodsi numquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum et quae fuerint ab ipso uel rege uel principe moderata".

la generación eterna del Hijo[44]. Las cinco características que Sab 7, 25-26 reconoce de la Sabiduría de Dios —a saber, que es potencia de Dios, emanación pura de su gloria, resplandor de su luz eterna, espejo de su actividad e imagen de su bondad— las aplica Orígenes al Hijo, que es la Sabiduría del Padre y, en consecuencia, acaba afirmando que "no ha habido tiempo en el cual no haya existido"[45]. Es claro; para Orígenes la carga de la prueba la tienen aquellos que sostengan que el Hijo ha comenzado a existir en un momento dado, pues deberían explicar por qué Dios no lo hizo o no lo generó antes[46]. Y no sólo eso, sino que habrían de dar exacta razón de por qué motivo la generación se realizó en ese preciso instante. La similitud en el argumento de la creación se percibe con claridad, toda vez que Orígenes acaba confesando que "el Padre es omnipotente por medio del Hijo"[47].

Así pues, ahora, el problema de la creación parece adquirir otro rostro, ya que, en este momento, el razonamiento origeniano parece contradecir frontalmente la regla de fe. ¿Cómo escapar de la objeción que igualaría creación eterna a creación divina? ¿Cómo evitar el reconocer la divinidad de la creación, del mismo modo que se hace con la divinidad del Hijo eternamente generado? ¿Cómo seguir manteniendo un inicio de lo temporal?

Si lo formulamos con toda claridad hay que reconocer que Orígenes se encuentra ante un dilema. Si, por un lado, afirma que Dios no ha ejercido su actividad creadora desde siempre, es decir, *ab aeterno*, habrá que considerar la realidad de ese Dios ocioso y pensar, en consecuencia, que la causa de su inactividad habrá sido, o bien, una causa externa, o bien la negativa de su voluntad. Ambas cosas parecen contradecir la realidad de un Dios bueno, omnipotente e inmutable. Por eso ha de rechazarse la idea de la inactividad ociosa de Dios. Pero, por otra parte, como

---

[44] Cfr. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, vol. I, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1987, 156-174, esp. 166-172, 167: "el Hijo es al Padre lo que el resplandor a la luz. Si la luz es eterna, también el resplandor". Cfr. Id., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva-Editrice Pontificia Università Gregoriana, Madrid-Roma, 1994, 3-52. Cfr. también, M. MARTÍNEZ PASTOR, *Teología de la luz en Origenes. (De Princ. e In Joh.)*, U. P. Comillas, Santander, 1963, 93-120, esp. 94-103.

[45] PA, I, 2, 9, 155; SC 252, I, 2, 9, 130: "non est autem quando non fuerit".

[46] Que el Hijo haya sido *hecho*, es decir, que haya nacido del Padre o que el Hijo haya sido *generado* de Él marca radicalmente la diferencia entre la interpretación que Jerónimo ha transmitido de la teología de Orígenes y la lectura que Rufino hace de ella. Jerónimo afirma que Orígenes habría sostenido que el Hijo era **geneto/j**, mientras que Rufino sostiene que el hijo sería **genneto/j**. Simonetti apunta certeramente la facilidad con que ambos términos podrían haberse confundido en la traducción y trasmisión de los manuscritos. No obstante, atendiendo a otros pasajes de esta misma obra —como p. e., PA, IV, 4, 1, 542; SC 268, IV, 4, 1, 400— nos inclinamos a pensar que Orígenes ha afirmado con claridad la generación del Hijo del Padre y no, por tanto, su creación. Cfr. PA, I, prefazione, 4, 121, nota 15.

[47] PA, I, 2, 10, 158; SC 252, I, 2, 10, 134: "per filium etenim omnipotens est pater". Con respecto a la generación del Hijo y su relación con el Padre, cfr. PA, IV, 4, 1, 542; SC 268, IV, 4, 1, 400.

estamos viendo, admitir una actividad creadora eterna de Dios implica reconocer una creación coeterna a él, una creación sin inicio temporal, cosa que no parece conciliable con la regla de fe[48].

Así las cosas, Orígenes rechazará radicalmente todo tipo de teoría que presuponga la existencia de cualquier suerte de materia coeterna a Dios[49]. Para él, la creación de la nada implica que todo, absolutamente todo, proviene de Dios, de tal manera que nada hay que posea la existencia al margen de Él. Pero a continuación, admitiendo la actividad eternamente creadora de Dios reconocerá la existencia efectiva de las criaturas, pero con un importante y decisivo matiz. Las criaturas existen eternamente en el Verbo de Dios, en su Sabiduría, en el Hijo[50].

> "Dios siempre ha sido Padre, teniendo siempre el Hijo unigénito, al cual, según hemos expuesto más arriba, también llamamos sabiduría. [...]. Así pues, en esta sabiduría, que siempre estaba con el Padre, la creación estaba siempre presente en cuanto contenida y formada, y nunca ha habido momento en el cual la prefiguración de lo que habría de ser no estuviese en la sabiduría"[51].

Esta es la solución que Orígenes propone al dilema antes anunciado: todo cuanto había de ser en el futuro existió desde siempre en la Sabiduría del Padre como germen inteligible de la posterior creación material[52]. Así pues, no hay creación coeterna a Dios cuya coeternidad sea increada, como la del Hijo, pero tampoco hay un Dios que no haya hecho el bien desde siempre, puesto que siempre ha estado comunicando la plenitud de su ser al Hijo eterno y a la creación eternamente contenida y prefigurada en su Sabiduría.

---

[48] Cfr. la nota 11 de M. Simonetti que sintetiza perfectamente la cuestión, en PA, I, 4, 3, 183-184. Cfr. también PA, I, 4, 3, 184; SC 252, I, 4, 3, 168-170. La presentación del problema concluye con la afirmación: "Et per hoc consequens uidetur quod neque conditor neque beneficus neque prouidens deus aliquando non fuerit".

[49] PA, I, 3, 3, 167; SC 252, I, 3, 3, 146: "Quod autem a deo uniuersa creata sint, nec sit ulla substantia, quae non ab eo hoc ipsum ut esset acceperit, ex multis totius scripturae adsertionibus conprobantur, repudiatis atque depulsis his, quae a quibusdam falso perhibentur, uel de materia deo coaeterna uel de ingenitis animabus, quibus non tam subsistendi naturam, quam uitae qualitatem atque ordinem a deo insitum uolunt". Cfr. también PA, IV, 4, 6, 555; SC 268, IV, 4, 6, 416.

[50] Sobre la cristología de Orígenes, cfr. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1997, 295-310.

[51] PA, I, 4, 4, 184-185; SC 252, I, 4, 4, 170: "deum quidem patrem semper fuisse, semper habentem unigenitum filium, qui simul et sapientia secundum ea, quae supra exposuimus, appellatur. [...]. In hac sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat".

[52] El dilema volverá a presentarse en PA, III, 5, 3, 452; SC 268, III, 5, 3, 222: "Se coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet?". Después de afimar que son numerosos los lugares de la Escritura en los que se dice que este mundo tuvo un inicio y tendrá un fin, cfr. PA, III, 5, 1, 449-452; SC 268, III, 5, 1, 218-220, Orígenes introducirá la idea de los mundos sucesivos para probar la actividad creadora *ab aeterno* de Dios. Cfr PA, III, 5, 3, 453; SC 268, III, 5, 3, 222.

Es claro, pues, que el recurso teológico de Orígenes para solucionar el problema propuesto se basa en la distinción de dos creaciones[53]. Por un lado está la creación inmaterial en el Hijo, por otro se encontraría la creación existente *extra Deum*. Él lo expresa de una manera más sutil, al reconocer que "si todas las cosas han sido hechas en la Sabiduría, puesto que la Sabiduría siempre ha existido, siempre estaban en la Sabiduría prefiguradas y preformadas *(secundum praefigurationem et praeformationem)* aquellas cosas que después serían creadas substancialmente *(substantialiter)*"[54]. La prefiguración y la preformación de las cosas existentes aluden claramente a ese mundo ideal, inteligible e inmaterial que constituiría la primera creación: una creación eterna, sin inicio temporal, pero creada y también finita[55]; una creación que no es generada como el Hijo, pero encuentra en él su subsistencia transhistórica. La segunda creación hace referencia a la existencia efectiva de esas

[53] Cfr. PA, III, 6, 7, 476-477; SC 268, III, 6, 7, 250: "Omnis igitur haec ratio hoc continet, quod duas generales naturas condiderit deus: naturam uisibilem, id est corpoream, et naturam inuisibilem, quae est incorporea". Ya Filón de Alejandría había hablado de la doble creación interpretando en este sentido los dos relatos del Génesis. A este respecto señala R. TREVIJANO, "art. cit.", 28: "La doble creación filoniana (Gen. 1, 26-27: creación del hombre ideal, Gen. 2, 7, del corpóreo) pasó en buena parte a Orígenes, donde revistió elementos singularmente paulinos". Tal vez haya que entender a esta luz la afirmación del Credo niceno acerca de la creación por Dios de todo lo visible y lo invisible.

[54] PA, I, 4, 5, 185; SC 252, I, 4, 5, 172: "Et si utique in sapientia omnia facta sunt, cum sapientia semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinus etiam substantialiter facta sunt". Orbe habla aquí, con una feliz expresión, de una "existencia intencional" de *omnia* (todas las cosas) en el Hijo. Cfr. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, t. I, *O. c.*, 168.

[55] La cuestión de lo finito y lo infinito en Orígenes es realmente particular, toda vez que en su concepción, lo infinito es incomprensible en tanto que inaprehensible y, por ello, insistirá con frecuencia en que el número de criaturas racionales creadas por Dios ha tenido que ser necesariamente limitado, pues de lo contrario, Dios no podría abarcarlas con su poder creador. Cfr. PA, II, 9, 1, 316-317; SC 252, II, 9, 1, 352: "In illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum uel intellectualium, uel quoquomodo appellandae sunt quas mentes superius diximus, fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit. Certum est enim quod praedefinitio aliquo apud se numero eas fecit; non enim, ut quidam uolunt, finem putandum est non habere creaturas, quia ubi finis non est, nec conpraehensio ulla uel circumscriptio esse potest. Quodsi fuerit, utique nec contineri uel dispensari a deo quae facta sunt poterunt. Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit". Cfr. también, PA, IV, 4, 8, 557; SC 268, IV, 4, 8, 420. Si la creación no fuese finita, Dios no podría aprehenderla en su totalidad. Dios es el único que todo lo aprehende sin ser aprehendido por nada ni por nadie. Cfr., asimismo, PA, II, 9, 1, 317, nota 3, donde Simonetti muestra cómo la idea del infinito tiene, en el pensamiento griego, una clara connotación negativa: "Solo con Plotino si arriverà a valutazione positiva dell'infinito in Dio, inteso come pienezza e non come privazione di essere. Sulla linea negativa si colloca Origene, pur non nascondendosi lo scandalo che la sua afirmazione può suscitare (...) in cristiani ormai adusi a valutazione positiva dell'infinità di Dio, di origine scritturistica. Qui il limite è di ordine psicológico: solo se finito, Dio può pensare sé stesso". Cfr., también, M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid, 1999, 345-349, donde se muestra, ciertamente, la consideración de lo infinito como imperfecto en el pensamiento griego, pero también las potencialidades positivas del pensamiento de autores como Anaximandro y Meliso de Samos en su adecuación entre infinitud y perfección.

ideas creadas, pero ahora siendo *substantialiter*, es decir, de modo substancial, con entidad propia, fuera ya del ser del Hijo; a saber: en el ámbito de la historia[56].

Aunque Orígenes pueda terminar su exposición afirmando que queda claro que Dios no ha comenzado a crear en un momento dado, como si antes no lo hiciese, es evidente que la pregunta inevitable que surge a continuación no es otra que ésta: ¿cómo, cuándo y por qué se produce el inicio de la segunda creación? ¿Cuándo y de qué modo acontece "la escisión de lo creado" en el inicio de lo temporal? Esta es la cuestión que ahora habrá que dilucidar. En efecto, en la respuesta a esta pregunta encontraremos la doctrina más polémica y controvertida de Orígenes, aquella que está guiando esta investigación y que, ahora, deberemos estudiar en detalle: su doctrina de la caída.

3.4. Creación y caída: la justicia de Dios, la libertad del hombre y la negligencia originaria

Sería un tremendo error pensar que la doctrina de la caída de Orígenes es una mera especulación abstracta, como si de una brillante pirueta del pensamiento se tratase. Antes bien, su concepción de la caída responde a una acuciante pregunta por

[56] Característica de la primera creación es la dignidad de la imagen. Por el contrario, la semejanza es la perfección reservada para el fin, que sólo será alcanzada cuando la criatura en el estado de la segunda creación sea transformada por la Gracia de Dios y por su propia voluntad. Cfr. PA, III, 6, 1, 464; SC 268, III, 6, 1, 236: "Hoc ergo quod dixit *ad imaginem dei fecit eum* et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis uero ei perfectio in consummatione seruata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione consciscerет". Sobre la doble creación en relación con la cuestión de la imagen y la semejanza, cfr. G. SFAMENI GASPARRO, "Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'imagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione" en: U. BIANCHI-H. CROUZEL (ed.), *O. c.*, 231-273. En este magnífico artículo la autora diferencia muy bien entre la **ei)kw\n tou= xoi+rou=** y la **ei)kw\n tou= e)pouparni/ou.** La primera se refiere a la imagen del hombre terrestre, la segunda a la imagen del celeste. Esto adquiere un mayor sentido si se mira a la luz de la diferencia entre **ei)kw\n** y **o(moi\osij.** Para Orígenes la creación del hombre **kat' ei)ko/na** es anterior a la creación de la **ei)kw\n tou= xoi+rou=**, lo cual significa que —leído desde la teológica postagustiniana— es anterior al pecado. En consecuencia, el elemento de bondad creatural reflejado en la imagen de Dios permanece en el hombre postlapsario, aunque sea desfigurado. Cfr. también, Id., "Doppia creazione e peccato di Adamo nel 'Peri Archon': fondamenti biblici e presuposti platonici dell'esegesi origeniana" en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *Origeniana Secunda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1980, 57-67. Asimismo es siempre interesante, H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, *O. c.*, 133ss; Id., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris, 1956, 143-160, 182-189.

el sentido de la existencia; en concreto, por el mal y el sufrimiento de los inocentes[57]. Ante las diferencias y desigualdades que tiñen de negro el nacimiento de niños ciegos, sordos o con malformaciones congénitas, y a la vista de las diferentes capacidades con las que unos hombres crecen y se desarrollan al lado de otros mucho más limitados, los gnósticos habían elaborado la teoría de las naturalezas inmutables que, por designio del demiurgo creador, se habían constituido en tres tipos de hombres: los hílicos, los psíquicos y los espirituales[58]. Frente a esta consideración fixista que hace responsable al Creador de las deficiencias de la criatura, Orígenes desarrollará una auténtica antropología, una teología y hasta una cosmología de la libertad. La libertad del hombre será, para Orígenes, el punto básico e irrenunciable que impedirá culpar a Dios de lo que, en el fondo, es fruto de la libertad humana[59]. Así pues, como rechazo del determinismo gnóstico, Orígenes sostendrá que el estado de caída actual en el que todos nos encontramos es debido al arbitrio humano que Dios ha dado a la criatura, y no, en ningún caso, obra de un dios malvado que dirige nuestros destinos.

Ahora bien, la doctrina de la caída no puede entenderse si no es desde los presupuestos cosmológicos, teológicos y antropológicos del mundo alejandrino del siglo III[60]. En este sentido, hay que decir que, para Orígenes, es claro que existen

---

[57] Cfr. PA, II, 9, 4, 321-322; SC 252, II, 9, 4, 360. A este mismo problema se referirá P. TILLICH, *El eterno presente. Perfil espiritual del hombre*, Diana, Mexico, 1980 [or. inglés 1963], 37-47, en la meditación titulada "el misterio de la desigualdad".

[58] Cfr. J. RIUS-CAMPS, "Orígenes frente al desafío de los Gnósticos" en: R. J. DALY (ed.), *Origeniana Quinta*, Leuven Universtiy Press, Lovaina, 1992, 57-78. Cfr. también la posición contraria de Orígenes que intentará demostrar que todos los hombres compartimos una misma naturaleza, cfr. PA, III, 5, 4, 456; SC 268, III, 5, 4, 226: "Vnius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas, ex multis adsertionibus conprobatur; per quod solum dei iustitia in omnibus earum dispensationibus defendi potest, dum unaquaeque in semet ipsa habet causas, quod in illo uel illo uitae ordine posita est". Cfr. asimismo, A. CASTAGNO MONACI, "L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di *Rm* 9, 9-21" en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *O. c.*, 69-78.

[59] Su gran *excursus* sobre la libertad se encuentra en el libro III del PA. Cfr. PA, III, 1-24, 364-406; SC 268, III, 1-24, 16-150.

[60] Estos aspectos están muy bien resumidos en G. BARDY, "art. cit." en: *O. c.*, 1528-1538. Cfr. A. M. CASTAGNO, "Cosmos" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *O. c.*, 178-190; G. SFAMENI GASPARRO, "Creación" en: Ibid., 190-197; Id., "Cuerpo" en: Ibid., 206-215; Id., "Caída", en: Ibid., 128-136. Creo que es interesante señalar que la crítica actual está mostrando que, más que herencia platónica, la doctrina de la caída de las almas parece estar en estrecha conexión con las teorías de Filón de Alejandría y, en el fondo, con determinadas corrientes del propio judaísmo. Cfr. a este respecto, G. BOSTOCK, "The Sources of Origen's Doctrine of Pre-existence" en: L. LIES (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1997, 259-264, esp. 260: "his doctrine of pre-existence stems essentially from Philo rather than from Plato. But although Origen's doctrine of pre-existence can be traced back to Philo, we cannot regard it simply as a Greek notion which was incorporated by Philo into his theology. For the doctrine of pre-existence existed in Judaism". En una línea similar que, sin embargo, no excluye la influencia directa de Platón se encuentra R. ROUKEMA, "L'origine du mal selon Origène et dans ses sources": *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 83 (2003) 405-420, esp. 418:

criaturas celestes, criaturas terrestres y seres infernales. Todas han tenido un mismo origen, pero el uso bueno o malo de su libertad los ha colocado donde ahora mismo se encuentran, es decir, en el cielo, en la tierra o en el infierno[61]. Los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades, constituyen los órdenes de criaturas angélicas. De ellas, algunas han permanecido en su condición primigenia, mientras otras han pecado contra Dios[62]. Después están los hombres, que se han distanciado considerablemente de la primitiva beatitud mucho más que los ángeles que han pecado, si bien, no se encuentran tan distantes de la salvación como el demonio y sus secuaces, puesto que éstos han caído de forma tan grave y violenta que no parecen poder tener remisión[63].

"Notre exposé a montré à quelles sources Origène a emprunté son hypothèse. Il connaissait les mythes de Platon relatifs à la descente des âmes, comme aussi les commentaires philosophiques et allégoriques de Philon sur le Pentateuque, et les apocryphes juifs au sujet de la chute des anges".

[61] Cfr. PA, I, 6, 2, 202; SC 252 I, 6, 2, 196-198: "qui sunt *caelestium et terrestrium et infernorum*; in quibus tribus significationibus omnis uniuersitas indicatur, hi uidelicet, qui ab illo uno initio pro suis unusquisque motibus uarie acti per diuersos ordines pro merito dispensati sunt; non enim in his bonitas substantialiter inerat, sicut in deo et Christo eius et in spiritu sancto".

[62] M. Simonetti ha demostrado que no pocos textos de Orígenes desmienten que la caída haya sido universal y que, en consecuencia, todas las criaturas hayan pecado contra Dios. Orígenes no es del todo claro en la cuestión, pero parece admitir el hecho de que muchas criaturas angélicas forman parte de la creación material, pero no por su pecado primigenio, sino en calidad de custodios o ayudantes de los hombres en el mundo caído. Cfr, p. e., PA, I, 6, 2, 203, nota 14 y PA, I, 7, 5, 218, nota 36. El caso de los astros del cielo parece significativo. Como era común en la antigüedad, Orígenes concibe al sol, la luna y las estrellas como criaturas con alma, cuya unión actual con la materialidad de los cuerpos celestes no es consecuencia de una apostasía previa, sino del designio salvador de Dios en cuanto útiles para la vida y la salvación de la humanidad caída. Cfr. también PA, I, 8, 4, 226; SC 252, I, 8, 4, 230. Cfr. asimismo, G. SFAMENI GASPARRO, "art. cit." en: U. BIANCHI-H. CROUZEL (ed.), *O. c.*, 253.

[63] La gravedad de la caída del diablo y su posibilidad de salvación constituyeron el tema de una dura controversia que llevó al propio Orígenes a escribir una carta en su descargo en la que sostiene que él nunca ha afirmado la salvación de Satanás. Cfr. PA, I, 6, 3, 206, nota 24 y, también, PA, III, 6, 5, 472, nota 34, donde Simonetti afirma: "L'acusa fu già mossa ad Origine dai suoi coetanei (cfr. RUF. *Adult. libr. Orig.,* 7); la difesa di Origine (ivi), il quale asserisce di non aver mai sostenuto la salvezza finale del diavolo, si può giustificare solo considerando che tutta la trattazione sui *novissima* è da lui presentata problemáticamente a titolo di proposta personale e non come definizione dogmatica". Más allá de la superficial impresión que puede dejar en el lector moderno una controversia de tal índole, lo cierto es que, en ella, se encuentra el tema central del ***Peri\ a)rxw=n***. Siguiendo la lógica general de su razonamiento, Orígenes pensaba la maldad del propio demonio no como una maldad substancial, natural, creatural, de la cual, en última instancia hubiese sido responsable el mismo Dios —descartando, claramente, que se tratase de una maldad originaria, coeterna a Dios—. Así pues, para Orígenes, también la maldad del demonio, como la de todas las demás criaturas tendría su origen en su propia libertad. Cfr. PA, I, 8, 3, 224; SC 252, I, 8, 3, 226: "Secundum nos namque ne diabolus quidem ipse incapax fuit boni". Orígenes dirá que en el demonio lo que comenzó siendo fruto de su libertad se ha constituido en una segunda naturaleza. Cfr. también, G. SFAMENI GASPARRO, "art. cit." en: U. BIANCHI-H. CROUZEL (ed.), *O. c.*, 250ss. Es interesante señalar que esta concepción origeniana parece tener un claro antecedente en Filón de Alejandría. Cfr. al respecto, R. ROUKEMA, "art. cit.", 413: "Philon explique d'où vient la différence entre les âmes, les anges et les démons, en disant que leurs appellations sont différentes, mais non pas leur substance *(hupokeímenon)*. Ainsi veut-il dire

Orígenes insiste en una afirmación: en el inicio de la creación, Dios ha hecho a todas las criaturas iguales. Las discriminatorias diferencias existentes son fruto del mal uso del arbitrio creatural y no designio del Creador, porque todas las criaturas son capaces del bien o del mal[64]. Así pues, la causa de la variedad de este mundo no es sino "la variedad y la diversidad de movimientos y caídas de aquellos que han venido a menos desde la inicial unidad y concordia en la cual Dios los había creado en el origen"[65]. Para Orígenes no puede entenderse la diversidad y la multiplicidad si se prescinde de la materialidad, es decir, de los cuerpos[66]. De aquí parece deducirse que, en el estado originario de la creación los seres racionales carecerían de cuerpo, y sólo se unirían con él una vez acontecida la caída[67].

Ahora bien, la materia corpórea es creada por Dios como medio de salvación del hombre, como instrumento para su purificación postlapsaria. No es, pues, la causa del mal, como querían los gnósticos, ya que de ninguna manera es intrínsecamente mala. Es cierto que es creada como consecuencia del pecado —por eso tampoco es coeterna a Dios—, pero su función está orientada hacia la salvación. ¿Qué es, entonces, lo que ha sucedido para que sea necesaria la creación de la materia y su unión con las almas de los hombres?

Jugando con la etimología de la palabra alma, es decir, con la proximidad de **yu=xh/** (alma) y de **yu=xoj, yu=cij** (frío), Orígenes dirá que el alma es llamada tal porque, al distanciarse del amor de Dios, que es cálido como el fuego de la zarza ardiente, se va a enfriar hasta tal punto que su estado de separación no es sino un

---

qu'ils ont été créés égaux, mais qu'ils sont descendus vers des niveaux différents". Cfr. también, M. MARTÍNEZ PASTOR, *O. c.*, 218-248, esp. 230-235 y 246-248.

[64] Cfr. PA, I, 7, 4, 215, nota 29; SC 252, I, 7, 4, 217; PA, I, 8, 2, 222; SC 252, I, 8, 2, 224; PA, I, 8, 3, 224; SC 252, I, 8, 3, 226: "Secundum nos uero nihil est in omni rationabili creatura, quod non tam boni quam mali sit capax". Cfr. P. PISI, "Peccato di Adamo e caduta dei *noes* nell' esegesi origeniana" en: L. LIES (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, *O. c.*, 322-335.

[65] PA, II, 1, 1, 234-235; SC 252, II, 1, 1, 236: "quod utique si consequenter dictum uidetur, quam aliam, ut diximus, causam putabimus tantae huius mundi diuersitatis, nisi diuersitatem ac uarietatem motuum atque prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt".

[66] Cfr. PA, II, 1, 4, 238; SC 252, II, 1, 4, 240: "quoniam mundi diuersitatis sine corporibus subsistere non potest".

[67] Sobre este punto no parece darse una estricta coherencia ni en el mismo Orígenes. Cfr. PA, II, 2, 1, 243; SC 252, II, 2, 1, 246. Cfr. también PA, II, 1, 4, 238, nota 25: "La diversità degl'impulsi che hanno mosso le creature razionali ha infranto l'originaria unità e ugualianza ed ha provocato diversità di condizioni. Tale diversità si concretiza in diverse forme di corpi. Di qui sembra potersi argüire che nella unità originaria le creature intelligenti non avevano bisogno di corpo". Sin embargo, cfr. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, t. I, *O. c.*, 169, donde dice expresamemente acerca de Orígenes: "todo lo creado es corpóreo, y las inteligencias que componen el mundo noético también. Al degradarse con el pecado, los intelectos se degradaron también físicamente".

estado de enfriamiento[68]. Ahora bien, si el alma aparece como resultado de esta separación ¿en qué estado se encontraba antes de enfriarse? Antes de este distanciamiento, el alma era ***nou=j,*** *mens*, y ha devenido alma sólo como consecuencia de lo que Orígenes llama la *negligencia* originaria. En efecto, Orígenes reconoce que "todo esto parece mostrar que la inteligencia *(mens)* decaída de su estado y dignidad ha devenido y ha sido llamada alma *(anima)*: si se repara y se corrige volverá a ser inteligencia"[69].

¿En qué consiste esa *negligencia originaria*? Orígenes parte del hecho de que, en la creación primigenia, el ser de la criatura —su sustancia— no es sino un don de Dios, es decir, algo recibido gratuitamente. De aquí deduce que lo que ha sido recibido por la criatura —su propia existencia— no es eterno, no ha sido siempre y, por ello, tanto puede menguar considerablemente como perderse totalmente[70]. Este carácter contingente de la creación le lleva a pensar lo siguiente:

> "Si no conducimos rectamente los movimientos de las almas encontraremos aquí la causa de la regresión. Pues, en efecto, el creador ha concedido a las inteligencias creadas por él movimientos voluntarios y libres para que se apropien del bien y lo conserven con su propia voluntad. Pero la desidia y el tedio en la conservación del bien y la aversión y la negligencia *(neglegentia)* de las cosas mejores han sido el comienzo del alejamiento del bien. Alejarse del bien no es sino caer en el mal, ya que ciertamente el mal es ausencia de bien. Por lo cual, sucede que en la medida en que uno se distancia del bien tanto más se acerca al mal. En consecuencia, cada inteligencia *(mens)* actuando más o menos negligentemente respecto del bien, es atraída por el contrario del bien, es decir, por el mal. Parece, pues, que el creador del mundo, acogiendo todas las causas y principios de variedad y diversidad, en relación a la diversidad de las inteligencias *(diuersitate mentium)*, es decir, de las criaturas racionales (...), ha creado el mundo vario y diverso"[71].

---

[68] Cfr. PA, II, 8, 3, 309; SC 252, II, 8, 3, 344: "Sicut ergo deus ignis est, et angeli flamma ignis, et sancti quique spiritu feruent: ita e contrario hi, qui deciderunt a dilectione dei, sine dubio refrixisse in caritate eius ac frigidi effecti esse dicendi sunt".

[69] PA, II, 8, 3, 311-312; SC 252, II, 8, 3, 348: "Ex quibus omnibus illud uidetur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta uel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens".

[70] Cfr. PA, II, 9, 2, 318; SC 252, II, 9, 2, 354: "Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest".

[71] PA, II, 9, 2, 318-319; SC 252, II, 9, 2, 354-356: "Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animarum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id uoluntate propria seruaretur; sed desidia et laboris taedium in seruando bono et auersio ac neglegentia meliorum initium dedit recedendi a bono. Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis deuolueretur a bono, in tantam mesuram malitiae deueniret. In quo utique pro motibus suis unaquaeque mens uel amplius uel parcius bonum neglegens in contrarium boni, quod sine dubio malum est, trahebatur. Ex quo uidetur semina quaedam et causas uarietatis ac diuersitatis ille omnium conditor accepisse, ut pro diuersitate mentium, id est rationabilium creaturarum (…), uarium ac diuersum mundum crearet". Cfr. R. ROUKEMA, "art. cit.", 416-417.

De donde se deduce que originariamente no había diferencias discriminatorias ni variedades injustificables en la prístina creación de Dios. Antes bien, al contrario, las criaturas racionales, las inteligencias creadas por Dios, se encontraban en una situación de perfección esencial que incluía también el ejercicio de la libertad. La libertad: este es el gran principio distintivo de la doctrina de la caída de Orígenes con respecto a la cosmología gnóstica[72]. Las inteligencias supralapsarias están dotadas de libre arbitrio. Han recibido de Dios la facultad de transformar en propia naturaleza lo que ven realizado en la naturaleza de Dios: el bien, el amor, la plenitud de ser. El bien es la posibilidad ofertada por el Creador a las criaturas para que sea asumido por ellas como propiedad natural. Ahora bien, se trata de una posibilidad, de una oferta, de una opción que las propias voluntades creadas también pueden descuidar, abandonar, rechazar. En efecto, eso es lo que Orígenes dice que ha sucedido. El ejercicio de la libertad en el proceso de la apropiación del bien ha fracasado, se ha desvirtuado, se ha perdido a sí mismo a causa del tedio, la desidia, la aversión y la negligencia que no sabe valorar adecuadamente aquello que es el supremo valor. La causa de la caída sería, pues, el desvarío de la voluntad originaria, su falta de sensibilidad hacia lo máximamente valioso y, en consecuencia, la perversión de su deseo en la incapacidad para alcanzar su auténtico objetivo en su actualización de la libertad.

La negligencia produce distanciamiento del bien originario. El distanciamiento del bien es acercamiento al mal. El distinto grado de alejamiento introduce el factor de la distinción en las criaturas racionales. Distinción que es tenida en cuenta por Dios al crear el universo y revestir a las antiguas inteligencias *(nou=j=mens)*, devenidas ahora almas *(yu=xh/=anima)*, de la corporalidad correspondiente a su grado de alejamiento[73]. Dios, pues, es justo en su creación a pesar de la injusticia aparente de las diferencias criaturales.

Esta es la verdadera intención apologética o teodiceica de la doctrina de la caída de Orígenes: salvaguardar la justicia y la bondad originaria de Dios, a pesar de la diversidad negativa del mundo[74]. Es claramente antignóstica, ya que según Orígenes, las diferencias injustas de la creación no se deben a la voluntad del Creador, sino más bien, a la libertad originaria de la criatura que, en su

[72] Cfr. el explícito fragmento de PA, III, 5, 5, 457-458; SC 268, III, 5, 5, 227-228.

[73] Sobre la caída de las almas en los cuerpos, puede verse también ORÍGENES, *Contra Celso*, (trad., introd. y notas de D. Ruiz Bueno), BAC, Madrid, 1996, IV, 40, 278-279. Aquí se hace una referencia explícita al mito platónico de la caída de las almas.

[74] Cfr. PA, II, 9, 4-5, 321-323; SC 252, II, 9, 4-5, 358-364. Cfr., también, R. TREVIJANO, "art. cit.", 13: "lo que saca a la luz la justicia de Dios, lo que muestra su belleza, lo que hace de ella un objeto de contemplación, es nuestra injusticia. Esta iniquidad tiene su origen en nosotros mismos. Dios no se aparta de ninguno, pero los que se apartan de Él se pierden".

distanciamiento de Dios, discurre por distintos caminos que fraguan su perfil creatural. El Creador, pues, se limita a aceptar los rasgos propios que cada libertad ha adquirido en su estado suprahistórico y a configurar su posterior estado creatural, no tanto como castigo, sino como posibilidad de purificación y enmienda de su apostasía primigenia.

Distanciándose claramente de la demiurgia del creador gnóstico, Orígenes nunca pone en duda la bondad de la creación, ni el amor de Dios como motivo último de la creación:

> "Cuando Dios creó en el principio lo que quiso crear, es decir, las criaturas racionales, no tuvo otro motivo para crear que no fuera él mismo, es decir, su bondad. Y puesto que él ha sido la causa de lo que debía ser creado y en él no había ni variedad, ni cambio, ni imposibilidad, creó iguales y similares a todos aquellos que creó, ya que en él no existía causa de variedad y diversidad. Pero porque las criaturas racionales (...) han sido agraciadas con la facultad del libre arbitrio, la libertad de querer las ha llevado a todas o a avanzar por la imitación de Dios o a retroceder por negligencia. Y esta ha sido, como ya hemos dicho, la causa de la diversidad para las criaturas racionales, originada no de la voluntad y juicio del creador, sino del libre arbitrio de cada una de ellas"[75].

Retomemos, pues, en este momento, la distinción origeniana de las dos creaciones —eterna en el Hijo una, y finita en el espacio y el tiempo la otra— para ver, en qué sentido se puede decir que Orígenes relaciona la creación, que se debe a "la voluntad y juicio del Creador" y la caída, debida, como es obvio "al libre albedrío de las criaturas racionales". A este respecto, es de capital importancia señalar que Orígenes indica que la Escritura parece interpretar la *creatio mundi* como **katabolh/**[76]. ¿Qué significa esto? Como indica claramente la pluma de Rufino

---

[75] PA, II, 9, 6, 324; SC 252, II, 9, 6, 364-366: "Hic cum in principio crearet ea, quae creare uoluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque uarietas aliqua neque permutatio neque inpossibilitas inerat, aequales creauit omnes ac similes quos creauit, quippe cum nulla ei causa uarietatis ac diuersitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsae creaturae, sicut frecuenter ostendimus et in loco suo nihilominus ostendemus, arbitrii liberi facultate donatae sunt, libertas unumquemque uoluntatis suae uel ad profectum per imitationem dei prouocauit uel ad defectum per neglegentiam traxit. Et haec extitit, sicut et antea iam diximus, inter rationabiles creaturas causa diuersitatis, non ex conditoris uoluntate uel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio". Esta es la razón de que el creador no sea injusto, ya que distribuye la creación según aquellas causas precedentes que explicarían el desigual estado de cosas. Cfr. PA, II, 9, 6, 325; SC 252, II, 9, 6, 366: "Qua ratione neque creator inustus uidebitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscuiusque nascendi uel felicitas uel infelicitas putabitur, uel qualiscumque acciderit illa condicio, neque diuersi creatores et diuersae naturae credentur animarum".

[76] Cfr. PA, III, 5, 4, 454ss; SC 268, III, 5, 4, 224ss: "Illud sane otiose praetereundum esse non arbitror, quod scripturae sanctae conditionem mundi nouo quodam et proprio nomine nuncuparunt, dicentes **katabolh/n** mundi". Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, "art. cit." en: U. BIANCHI-H. CROUZEL (ed.), *O. c.*, 243: "per Origine la prima **katabolh/** ha trovato la sua radice in un libero movimento

insertada en el mismo texto, "**katabolh/** en griego significa más bien descender, es decir, dirigirse hacia abajo, lo que en latín, impropiamente, como hemos dicho, han traducido como creación del mundo"[77]. Este descenso, este ir hacia abajo, no es sino una *caída* que Orígenes iguala a la creación. Creación del mundo, *constitutionem mundi* y **katabolh/** parecen ser sinónimos en la concepción origeniana, toda vez que Orígenes concibe la creación material como consecuencia de la apostasía originaria y, por esta razón, como un alejamiento ontológico que se manifiesta en la materialidad y en la diversidad de este mundo creado y caído. En una palabra: después de todo lo dicho, creo que podemos concluir que, en Orígenes, creación y caída coinciden pese a ser realidades lógicamente diferentes, teniendo en cuenta, eso sí, la distinción entre la primera y la segunda creación. La *creatio mundi* es la **katabolh/** de la segunda creación.

Como es sabido, la concepción cosmológica y soteriológica de Orígenes está orientada por el principio estoico según el cual el inicio debe ser igual al fin y viceversa[78]. Lo cual adquiere una importancia especial en su archiconocida doctrina de la apocatástasis[79]. No discutiremos, ahora, lo que no es objeto de nuestro estudio, pero sí queremos señalar que, en la lógica origeniana, el final del mundo con la

---

della volontà dei *noes*, colpevolmente allontanatisi dall'unione con Dio". Cfr. A. ORBE, *Hacia la primera teología*..., v. I/2, 700-704, esp. 703. Relacionando el concepto de **katabolh/** del gnóstico Basílides con el de Orígenes dice: "Para el célebre gnóstico la **katabolh/** tiene ya una prehistoria, como la tiene en Orígenes. Antes de ser precipitados los racionales, de su primera región, los había Dios creado. Y los había mantenido el tiempo (un tiempo *sui generis*, propio de los seres intelectuales) suficiente para que dieran prueba de sí. En pecando merecieron caer de su región sublime; y sólo entonces tuvo lugar la **katabolh/**, en la cual se vieron envueltos elementos culpables y no culpables".

[77] PA, III, 5, 4, 454; SC 268, III, 5, 4, 224: "**katabolh/** uero in graeco magis deicere significat, id est deorsum iacere, quod latine inproprie, ut diximus, constitutionem mundi interpraetati sunt". Cfr. también PA, III, 5, 4, 456; SC 268, III, 5, 4, 226: "Ex hoc ergo communiter omnium per hanc significantiam, id est per **katabolh/n**, a superioribus ad inferiora uidetur indicari deductio".

[78] Cfr. PA, II, 1, 3, 237; SC 252, II, 1, 3, 240. Aquí se encuentra el principio que orientará su concepción escatológica de una apocatástasis final que, no obstante, no excluye la existencia de mundos sucesivos: "Dubium enim non est quin finis ipsius in multa adhuc diuersitate ac uarietate reperiendus sit, quae utique uarietas in huius mundi fine depraehensa causas rursum diuersitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit, quo scilicet huius mundi finis initium sit futuri". La cuestión de si Orígenes sostuvo o no la apocatástasis es muy controvertida. H. Crouzel llega a afirmar que "no se le puede acusar de haber sostenido claramente una tesis heterodoxa acerca de la apocatástasis" (H. CROUZEL, "Apocatástasis" en: K. RAHNER, J. ALFARO ET ALII (dirs.), *Sacramentum Mundi,* v. 1, Herder, Barcelona, 1982, 329-332). Para una visión que parece acentuar el carácter medular de tal doctrina en el pensamiento del alejandrino frente a los que acentúan su carácter hipotético, cfr. E. PRINZIVALLI, "Apocatástasis" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes*..., 80-89, esp. 85-87.

[79] Cfr. G. BARDY, "art. cit." en: *O. c.*, 1545-1553, esp. 1548, en el apartado titulado: *L'apocatastase et la consommation des coses*.

recapitulación de todo en Cristo, no excluye la posibilidad de una nueva caída que inaugure, en consecuencia, una nueva historia de un nuevo mundo[80].

Con todo, creo que conviene recordar que Orígenes afirma explícitamente que todo cuanto él dice sobre el alma, sobre su preexistencia y sobre su caída, "no lo hemos propuesto como dogma de fe, sino como objeto de estudio para su discusión"[81]. A eso, pues, nos disponemos ahora.

4. TILLICH Y ORÍGENES: MÁS ALLÁ DE UNA MERA COINCIDENCIA

Son muchos los interrogantes que plantea la teología origeniana y son muchas las cuestiones que todavía merecería la pena investigar. No obstante, aquí nos hemos centrado únicamente en aquella que Tillich también parece compartir. Por ello, una vez esclarecida en sus líneas fundamentales, sólo nos resta someterla a una justa y mesurada consideración crítica. En primer lugar, nos preguntaremos por la exactitud de la exposición que Tillich ha hecho de Orígenes. En segundo lugar, interrogaremos al propio Orígenes acerca de las implicaciones de su particular doctrina de la caída. Esperemos que esta confrontación crítica aclare las implicaciones últimas de una y otra postura y, sobre todo, el problema fundamental que se encuentra tras ellas.

4.1. Consideraciones críticas sobre el Orígenes de Tillich

[80] Cfr. PA, III, 6, 3, 468-470; SC 268, III, 6, 3, 240-242. Cfr. sin embargo, en contra, PA, III, 6, 6, 475, nota 43. Los problemas derivados de una tal concepción son numerosos. Cfr. entre otros la cuestión de la *metensomatosis* muy bien señalada por A. ORBE, "Inserción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano DE ANIMA. Un nota sugerida por otra": *EE* 31 (1957), 75-88, esp. 84, donde dice: "El Alejandrino hubo de formularse el problema: supuesta la preexistencia del Alma, ¿se impone lógicamente la Metensomatosis? En esta forma, que yo sepa, no consta en ninguna parte de sus obras. Indirectamente contesta él mediante la distinción —formulada, no resuelta— entre Ensomatosis y Metensomatosis. Un alma preexistente ha de incorporarse al menos una vez en el hombre, supuesta su connotación a él. Es la Ensomatosis. ¿De dónde consta que haya de hacerlo más veces, dando lugar a Metensomatosis? Orígenes no vió la necesidad de esto segundo, y pudo salvar la lógica del sistema manteniendo de un lado la preexistencia de las almas y de otro la no necesidad de su Metensomatosis". En esta misma línea se encuentra el estudio de M. MARITANO, "Metensomatosis" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes...*, 564-567. Con todo, es necesario advertir que, como nos recuerda G. DORIVAL, "Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux? (A propos de *PArch* I, 8, 4)" en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *O. c.*, 11-32, esp. 15: "pour Jérôme, il ne fait pas de doute qu'Origène affirmait la métempsychose". Sin embargo, su conclusión final es que no parece razonable atribuir a Orígenes tal defensa, sino más bien una clara refutación, en concreto, de la transmigración de las almas racionales en cuerpos de animales.

[81] PA, II, 8, 4, 312; SC 252, II, 8, 4, 348: "a nobis tamen non putentur uelut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi discussa".

En primer lugar, me parece necesario señalar que la difuminación de la diferencia sustancial entre la configuración trinitaria de Dios y las criaturas racionales, a la que Tillich aludía cuando mencionó el esquema de la emanación, propio de la filosofía neoplatónica incorporado al pensamiento de Orígenes, no parece ser justa con no pocas afirmaciones del alejandrino. Tillich decía que en el pensamiento origeniano "hay grados de emanación desde el absoluto, el Padre, que descienden hasta los niveles más bajos. La línea divisoria entre los tres más altos (Padre, Hijo y Espíritu) y el resto de los seres espirituales es en cierto modo arbitraria"[82]. Esta afirmación no parece tener en cuenta que, por lo menos en el ***Peri\ a)rxw=n***, Orígenes subraya constantemente la distancia cualitativa insalvable entre el Dios trino y la totalidad de la creación. Es cierto que se da una subordinación del Hijo al Padre y del Espíritu Santo al Hijo y al Padre, pero al mismo tiempo se afirma que la Trinidad —toda la Trinidad, no sólo el Padre— es "simple, incorpórea, incorruptible, eterna, increada y creadora de todo"[83], cosa que en ningún momento se afirma de los seres creados.

Un ejemplo concreto de tal diferenciación puede verse cuando Orígenes alude al problema de la corporeidad de las criaturas racionales. En efecto, para Orígenes, al final de su obra —aunque hay que reconocer que en el ***Peri\ a)rxw=n*** argumenta tanto a favor como en contra de la corporeidad continua de las inteligencias y de las almas— Orígenes considera que las criaturas inteligibles, tanto en su estado previo a la caída como en su estado final escatológico, poseen un cuerpo sutilísimo, aun siendo invisibles. Dicha afirmación —matiza explícitamente el alejandrino— no puede ser de ninguna manera aplicada a la Trinidad, pues para ella está reservada la absoluta incorporeidad[84].

Pero es que, si hasta ahora nos hemos referido a la distancia entre Creador y criatura para rechazar la sospecha de difuminación de las diferencias, no parece

[82] P. TILLICH, *A History of…*, 60 [79-80]: "There are degrees of emanation from the absolute, the Father, down to the lowest levels. The line of division between the highest three (Father, Son and Spirit) and the rest of spiritual beings is somewhat arbitrary".

[83] Como acertadamente señala M. Simonetti en PA, 54. Cfr., también, PA, I, 4, 3, 183-184; SC 252, I, 4, 3, 168-170; PA, I, 6, 2, 201-205; SC 252, I, 6, 2, 196-200; PA, I, 6, 4, 207-208; SC 252, I, 6, 4, 204-206; PA, IV, 4, 1. 3. 5. 9, 541-545. 546-548. 551-553. 560-563; SC 268, IV, 4, 1. 3. 5. 9, 400-404. 406-408. 412-414. 422-426. Desde diferentes puntos de vista y en función de distintas argumentaciones se va insistiendo en esta misma afirmación: entre la Trinidad y la creación hay una diferencia cualitativa.

[84] Cfr. PA, IV, 3, 15, 540; SC 268, IV, 3, 15, 396-398: "Per quod declaratur esse etiam in creaturis quasdam inuisibiles secundum proprietatem suam substantias. Sed hae quamuis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores. Illa vero substantia trinitatis, quae principium est et causa omnium, ex qua omnia et per quam omnia et in qua omnia, neque corpus esse neque in corpore esse credenda est, sed ex toto incorporea".

sostenerse el peligro que Tillich anuncia en el esquema de la emanación ni siquiera cuando Orígenes se refiere a la vida intratrinitaria[85]. Y esto por una sencilla razón: en *Peri Archón* I, 2, 6, 150; SC 252, I, 2, 6, 122, Orígenes rechaza con toda claridad el concepto de emanación (**probolh/**) para nombrar la generación del Hijo[86].

A esto habría que añadir que, como señala Simonetti, "la afirmación más contundente e impugnable que distingue de forma decisiva e irrevocable la trinidad del mundo de la creación dice relación a la posesión del bien"[87]. Para las criaturas el bien es la oferta irrestricta del Creador, es una posesión accidental que sólo con el ejercicio de la libertad puede ser continuamente apropiada; es un don recibido, no una propiedad substancial, toda vez que la criatura también puede hacer el mal. Sin embargo, en el caso de la Trinidad la posesión del bien es algo substancial, inmutable, sin alteración ni peligro de pérdida. Esta distinción entre la criatura y la Trinidad, como las señaladas más arriba, no es arbitraria ni difusa, como parece indicar Tillich, sino más bien, se trata de diferencias cualitativas esenciales que no permiten confundir al Creador con la criatura[88].

En segundo lugar, me parece necesario indicar, también, que Tillich acentúa excesivamente la caída, allí donde, en rigor, Orígenes habla de creación. Esto, lejos de ser una crítica que reprochemos a Tillich, es más bien una matización que viene a

---

[85] Con respecto a la concepción de Dios en Orígenes, es de resaltar la clara afirmación de H. DE LUBAC, *O. c.*, 237: "Transcendance absolue du Dieu de l'Écriture, devenu mystérieusement tout proche dans la Personne de Jesús. Voilà ce dont Origène témoigne, avec une intensité peut-être inégalée". La incomprensibilidad y la inefabilidad de Dios también es puesta de manifiesto por R. TREVIJANO, "art. cit.", 17-22. Aunque también me parece honrado conceder que, puesto que es tremendamente difícil coordinar todas las ideas de Orígenes, el peligro de la difuminación de las diferencias parece estar aquí, donde Orbe lo señala: "La *génnesis* del Verbo, bastante en sí a explicar la prehistoria del mundo, no adquiere autonomía. Su coeternidad con el Padre, mejor definida que en ninguno de los eclesiásticos de su tiempo, se enreda con multitud de coordenadas atentas a eternizar también el mundo. Lo cual difumina las fronteras entre la necesaria *génnesis* real del Logos y la *libre* intencional generación del universo en Él" (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, t. I, *O. c.*, 172).

[86] Cfr. PA, I, 2, 6, 150; SC 252, I, 2, 5, 122: "Obseruandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui *prolationes* quasdam sibi ipsi depingunt, ut diuinam naturam in partes uocent et deum patrem quantum in se est diuidant". Los subrayados son míos. Donde Rufino traduce *prolationes* hay que leer, según Simonetti, **probolh/** que, como se sabe, es el "termine tecnico con cui i Valentiniani indicavano la derivazione degli eoni dal primo principio" (PA, I, 2, 6, 150, nota 40). Esta concepción de la generación del Hijo como una **probolh/** de la substancia del Padre es rechazada por Orígenes, que, antes bien, sostendrá en oposición a la concepción gnóstica, la generación a través de la voluntad del Padre. Cfr. A. ORBE, *Hacia la primera teología*..., vol. I/2, *O. c.*, estudio completo y riguroso dedicado todo él al concepto de **probolh/.**

[87] PA, 55: "l'affermazione più impegnativa e inoppugnabile che distingue in maniera decisiva e irrevocabile la trinità dal mondo della creazione è a proposito del posseso del bene".

[88] A propósito de la creación G. Bardy insistirá sobre la diferencia: "Le monde n'est pas une émanation de Dieu, et Dieu n'est pas, ainsi que le pensaient les stoïciens, l'âme du monde" (G. BARDY, "art. cit." en: *O. c.*, 1529).

corroborar, una vez más, nuestra tesis de fondo, a saber: la asimilación de la creación a la caída y *viceversa*.

En efecto, como hemos visto, Tillich afirma que las criaturas racionales eran seres inmateriales, espíritus puros, pero como resultado de su distanciamiento de Dios, "cayeron en cuerpos materiales"[89]. Después de haber estudiado los textos propios de Orígenes, no será difícil observar que la interpretación tillichiana de la negligencia originaria tiende a expresarse en términos más platónicos que origenianos. Es decir, Tillich no dice nada acerca de esos cuerpos materiales en los que, supuestamente, caen las criaturas racionales. No explica ni quién los creó, ni cómo se unen con las criaturas racionales. Únicamente se limita a señalar —esta vez con toda razón— que dicha unión es "su castigo y al mismo tiempo su vía de purificación"[90]. En el *Contra Celso*, Orígenes se refiere explícitamente al mito platónico de la caída de las almas, pero no para asumirlo acríticamente, sino para mostrar la menor profundidad religiosa del *Fedro*, en comparación con su propia concepción que, según Orígenes, se encuentra en perfecta armonía con los relatos

[89] P. TILLICH, *A History of…*, 60 [80]: "As a result of their revolt in heaven against God, they may have fallen into material bodies". Esta caída originaria en esos cuerpos materiales y su relación con la creación del mundo caído, tal y como aparece expresada en PA, II, 9, 2, es lo que parece llevar a U. Bianchi a sostener que "questo basta a fare di Origine (o almeno dell'Origine di questo testo) un vero dualista, senza che vi sia bisogno di cercare in lui la dottrina dei due principii coeterni, e neppure la vera e propria condanna della corporeità: basta infatti per questo che la caduta delle anime —che Dio, in cui non è varietà né cambiamento, aveva creato eguali— sia assunta a funzione demiurgica, cioè a causa della struttura fondamentale dell'universo, che è differenziata" (U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1976, 181). A mi juicio, después de haber cotejado los textos de Orígenes, esta tesis parece, tal vez, un poco aventurada, por cuanto que, aun utilizando un concepto de dualismo excesivamente amplio —pero aceptable—, no parece aplicable al pensamiento expreso del teólogo alejandrino. Orígenes no es dualista, si por dualismo se entiende la doctrina filosófico-teológica que sostiene el carácter originario y último de dos principios coeternos que son causa y explicación de todo cuanto existe. En esto concuerda, también, Bianchi. Pero, a mi modo de ver, tampoco es dualista aunque se diga, como hace el estudioso italiano, que no es "necesario buscar en él la doctrina de los dos principios coeternos", porque la caída de las almas suple la función demiúrgica del principio ausente. A mi juicio, esta afirmación supone interpretar de forma inadecuada la doctrina de la caída de las criaturas racionales. La caída, para Orígenes, no es demiúrgica, no tiene en sí poder creador, sino que es *causa próxima* de la demiurgia del único Dios bueno, que ejerce su potencia creadora, movido por su verdadera *causa última*: su amor a las criaturas alejadas voluntariamente de Él. En una palabra: las almas no crean, aun cuando sea cierto que su caída impele a Dios a crear. Cfr. también, U. BIANCHI, "Péché originel et péché «antécédent»": *Revue de L'Histoire des Religions* 169 (1966) 117-126. El autor reafirma su postura en U. BIANCHI, "Presuposti platonici e dualistici" en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *O. c.*, 33-56, esp. 47-48. Contra el dualismo de U. Bianchi, cfr. H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, *O. c.*, 301. La falta de precisión de Tillich en este punto, tampoco ayuda a clarificar las implicaciones últimas de la cuestión, puesto que, como ya hemos dicho, Tillich no dice nada sobre la constitución y procedencia de estos "cuerpos materiales".

[90] P. TILLICH, *A History of…*, 60 [80]: "This is their punishment and at the same time the way of their purification".

genesíacos de la creación y la caída[91]. A mi juicio, Tillich sería más preciso con el planteamiento de Orígenes si dijese que el Creador *ha creado* los cuerpos materiales para las inteligencias devenidas almas. Como ya hemos señalado, esta es la perspectiva desde la que habla Orígenes, subrayando, pues, en mayor grado *la bondad y justicia de esa creación* diversificada en los distintos cuerpos materiales, que no la *caída* en una corporalidad que, puesto que nada se añade sobre ella, parece preexistente incluso a la propia caída.

En este mismo sentido y, en tercer lugar, creo que hay que señalar que Tillich cree ver en Orígenes lo que él llama "dos mitos de la caída"[92], cuando en el fondo, como el mismo Orígenes nos ha mostrado, se trata más bien de dos creaciones, es decir, de la doble creación. Con todo, reitero que esta tendencia de Tillich a acentuar la caída donde Orígenes habla de creación corrobora nuestra tesis acerca de la coincidencia de ambas categorías y permite casi intercambiarlas según se mire la separación desde el Creador o desde la criatura. Por eso no insistiré más sobre este punto que, por otra parte, me parece suficientemente clarificado.

En cuarto lugar, Tillich afirma que la condición caediza *(fallenness)* de la realidad se extiende a todo el universo y que, en consecuencia, no parece haber excepción en este mundo universalmente caído. ¿Tiene razón Tillich al afirmar que, en Orígenes, la caída es universal? A pesar de ser ésta la interpretación de la mayoría de los especialistas en los tiempos de Tillich, ya hemos indicado que la crítica actual —entre ellos, destacadamente, M. Simonetti— parece tener fundadas razones para sostener lo contrario[93]. Por eso, teniendo en cuenta sus importantes matizaciones, habría que señalar, pues, que no parece cierto que, para Orígenes, la caída haya sido universal y haya afectado de una manera irremisible a todas las inteligencias, sino que parece que ha habido algunas, como los astros, cuyo estado actual se explica como resultado de un acto de ayuda o colaboración con el resto de la creación caída y no como consecuencia de una negligencia originaria propia.

En estrecha relación con esto, hay que decir, en quinto lugar, que, contra lo que Tillich afirma, me parece que hay que poner entre paréntesis esa supuesta evidencia de la caída de la que Tillich habla al confesar que: "cuando miramos al

---

[91] Cfr. ORÍGENES, *O. c.,* IV, 40, 278-279; VI, 43, 426.

[92] P. TILLICH, *A History of…*, 61 [80]: "Origen has two myths of the fall".

[93] Cfr. M. SIMONETTI, "Due note sull'angelologia origeniana. II. Sulla caduta degli angeli": *Rivista di cultura clásica e medioevale* 4 (1962) 180-208. Esta matización también está presente en H. RONDET, *El pecado original. En la tradición patrística y teológica*, Plaza & Janés, Barcelona, 1970 [or. francés 1966], 94. Cfr. también, A. ORBE, *Hacia la primera teología*..., v. I/2, *O. c.*, 702-703. Lo mismo opina U. BIANCHI, "art. cit." en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *O. c.*, 53-54.

mundo vemos que está universalmente caído"[94]. Ante tan directa afirmación creemos necesario preguntarnos: ¿es eso cierto? ¿Se percibe tan claramente el estado caído del mundo en su mera observación? Es decir, ¿es la caída una realidad directamente observable? ¿No estaremos más bien ante una determinada interpretación teológica de una condición de la realidad más originaria y, por tanto, capaz de ser interpretada de formas diferentes e, incluso, contrarias a la caída? En una palabra: ¿es la caída un dato primario de la realidad o una clave teológica de interpretación, por tanto, en una reflexión de segundo o tercer grado? Habremos de volver sobre esta cuestión que aquí dejamos simplemente apuntada.

4.2. Consideraciones críticas sobre la doctrina de Orígenes

Aunque ya desde sus inicios la preexistencia de las almas y su apostasía originaria fue objeto de duras controversias, me parece que la razón principal que parece alzarse contra ella no es tanto de índole metafísica, cuanto de naturaleza ética.

Creo que hay que reconocer el valor de la concepción origeniana en su oposición a la visión gnóstica de las naturalezas humanas[95]. Pero al mismo tiempo, liberada de tal confrontación, la doctrina de la caída de las criaturas racionales como fórmula explicativa de la diversidad creatural se muestra, a todas luces, no sólo como insuficiente, sino como profundamente injusta[96]. Ya hemos puesto de manifiesto que la preocupación fundamental de Orígenes en esta doctrina es la base de su teodicea[97].

---

[94] P. TILLICH, *A History of…*, 61 [80].

[95] Aunque también cabe preguntarse si la doctrina de la preexistencia de las almas fue entendida por el propio Orígenes como una hipótesis verosímil —con visos de realidad— o más bien como una imagen meramente metafórica a fin de presentar una alternativa a la teoría gnóstica. Cfr. a este respecto, M. HARL, "La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène" en: L. LIES (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, *O. c.*, 238-258, esp. 245: "La difficulté de ce langage, qu'Origène tient du langage biblique, est que l'on doit préciser sur quel registre il doit être entendu: ce monde céleste, —avec ses habitans celestes et une Jérusalem céleste—, est-il réellement compris par Origène comme un monde chronologiquement antérieur, au sens de la «préexistence», antérieur à l'homme et au *cosmos* fabriqué pour l'homme, dans son état d'être déchu?". Una opinión distinta la ofrece U. BIANCHI, "art. cit." en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *O. c.*, 33-56, esp. 36: respecto de la doctrina de la preexistencia de las almas dice, "dottrina che, pur ben distinta in Origine dal dato rivelato, è però in lui qualcosa di più e di più determinante che una pura «ipotesi» «ginnastica», alternativa o provvisoria, nel quadro sia dell'ontologia-antropologia-cosmologia, sia della soteriologia-escatologia dell'alessandrino".

[96] H. Rondet, después de exponer la doctrina de la caída, dice que "se sentirían tentaciones de dejar de lado una teoría tan aberrante, si no se supiera la importancia que tuvo en la historia del dogma del pecado original el problema del origen del alma" (H. RONDET, *O. c.*, 94-95).

[97] G. Bardy nos lo recuerda: "Le mal a été introduit dans le monde par le mauvais usage que les esprits créés ont fait de leur liberté. Dieu avait fait le monde bon, et même après la chute, il reste encore dans l'universe assez d'harmonie et de beauté pour que celui-ci ne soit pas indigne de son créateur" (G. BARDY, "art. cit." en: *O. c.*, 1538). Cfr, también H. RONDET, *O. c.*, 108: "Lo que es para él más

Dios no es el culpable de las negativas diferencias que hacen desiguales, tanto a los niños que vienen a este mundo con taras de nacimiento, como a los hombres que desarrollan de manera inadecuada las deficientes potencialidades con que parecen dotados[98].

Ahora bien, para Orígenes, si Dios es inocente, el culpable es el hombre, junto con todas las inteligencias que han apostatado. El ejercicio pervertido de su libertad supralapsaria ha tenido, como consecuencia, el estado actual en el que se encuentra, tanto respecto de su mayor o menor fortuna en su corporalidad, como en su mayor o menor habilidad intelectiva o afectiva[99]. La libertad suprahistórica del hombre es la que ha decidido sus condiciones intrahistóricas, ya que el Creador únicamente se ha limitado a ejercer su bondad inmaculada en la creación de la materialidad corporal, conforme a los méritos o a los deméritos de las inteligencias devenidas almas y, por ello, de Él separadas.

No obstante, si bien se mira una tal concepción, no es difícil caer en la cuenta de las tremendas consecuencias éticas que parece implicar. Así pues, en tal teoría parece venir de suyo que el niño ciego o la joven estéril no sólo no son víctimas de algo que ellos no parecen haber merecido, sino que realmente son culpables de su propio estado. Esta afirmación que puede ser escuchada sin escándalo bajo la atronadora potencia de la justificación de Dios, no resiste la prueba de la verificación religiosa cuando se la percibe, sin la sordina de la teodicea, por sí misma y en sus propios términos. Quiérase o no, en la concepción de Orígenes, la intención antignóstica le ha llevado a una afirmación objetivamente impía, según la cual, víctima y culpable coinciden, de tal manera que la bondad de Dios aparece sostenida sobre la maldad efectiva de la criatura. No es éste el momento de presentar una alternativa al problema del mal que, exculpando a Dios, no culpe injustamente a la criatura. Pero lo que parece claro es que la hipótesis origeniana de la caída de las criaturas racionales no parece una solución justa y equilibrada de tan profundo y difícil problema.

---

importante es mostrar que Dios no es autor del mal, y para eso insiste sobre la responsabilidad del hombre y en general del espíritu creado, hecho a imagen de Dios, dotado de inteligencia y de libertad".

[98] Cfr. U. BIANCHI, *O. c.,* 183: "se lo stato attuale dei demòni, delle anime e degli angeli non fosse determinato dagli atti precedenti l'attuale loro stato e se le anime non preesistessero, «come troveremmo alcuni ciechi dalla nascita senza aver peccato e altri invece generati senza difetto?»".

[99] A este respecto puede servir de contraste la fenomenología del dolor que realiza García-Baró en M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006, 41-64, esp. 57: "Querer justificar el dolor del inocente en su cuerpo es el pecado capital de la filosofía —y, por lo mismo, del filósofo—. ¡Cuánto más de la teología y del teólogo!". Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo sobre Tillich y Schelling, a raíz, precisamente de las investigaciones schellinguianas sobre la libertad humana.

Por otra parte, habría que preguntarse hasta qué punto puede reconocerse a la criatura humana en esa sinécdoque que parece identificarla tanto con su estado originario en cuanto **nou=j**, como con su condición degradada en cuanto **yu=xh/**. ¿No hay aquí una espiritualización mítica de la única, histórica y somática existencia humana? ¿No se entiende el todo por la parte habida cuenta de los presupuestos neoplatónicos que parecen sostener la antropología origeniana? Es de estimar el peso decisivo de la libertad frente a la consideración gnóstica del hombre. Ahora bien, ¿cabe hablar de libertad *humana* allí donde únicamente se contemplan naturalezas exentas de carnalidad? ¿Podríamos aplicar toda la densidad del término *persona* —no ya entendido como mera *hypóstasis*, sino como existencia biográfica— a aquello que el alejandrino llama **nou=j** o **yu=xh/**? Sinceramente me parece que no. Las dificultades antropológicas y teológicas que provocan especulaciones como las del estado intermedio reflejan en la escatología lo que concepciones como la de Orígenes muestran en la protología: el ser humano es "uno en cuerpo y alma"[100] y, en consecuencia, no puede pensarse como si tal realidad pudiera desmembrarse sin más ya sea en el inicio de lo temporal ya en la consumación de la historia[101].

En efecto, el carácter transhistórico de la caída es otro de los aspectos que todavía ofrece mayores problemas. Habremos de volver sobre esta cuestión al final de esta investigación.

---

[100] GS, 14.

[101] Esta es la línea que siguen ciertas objeciones que Metodio de Olimpia va a realizar al pensamiento del alejandrino. Cfr. E. DUSSEL, *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974, 86. Sin embargo, por honradez con la amplitud especulativa que contiene el pensamiento de Orígenes, me gustaría añadir que también podría interpretarse que el ser **nou=j** propio de las criaturas racionales podría implicar simplemente un estado de máxima perfección originaria. No habría que entenderlo, pues, como si se tratase de un estado incompleto del hombre, como si **nou=j** fuese una parte del hombre a la que todavía le faltase la unión con la materialidad para llegar a constituir el humano compuesto, sino más bien como la totalidad de lo humano en su más alto grado de perfección ontológica. De hecho, esta interpretación tiene a su favor la metáfora ígnea que Orígenes utiliza para explicar su posterior enfriamiento, es decir, su tránsito de **nou=j** a **yu=xh/**. Y es que tal comparación asemeja hasta el extremo la naturaleza misma de las criaturas racionales supralapsarias con el propio ser de la divinidad. Y lo mismo podría valer para la consumación escatológica. El retorno a la naturaleza racional no tendría porqué entenderse como una disección de una totalidad humana entendida en términos dualistas o, incluso, tricotómicos —compuesta de alma y cuerpo o de alma, cuerpo y espíritu—, sino como el proceso de purificación o de esencialización de una existencia que, después de su paso por el crisol de la historia, ha sido destilada de todo aquello que, siendo mudable y material, la alejaban de la eternidad transmaterial de Dios. Así parece pensar, también, U. BIANCHI, "art. cit." en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *O. c.*, 38, cuando dice refiriéndose al "uomo *simpliciter*, non essendo a qualificarsi distintivamente come uomo, nella prospettiva origeniana, un *nous* primordiale o un *nous* nella finale sua reintegrazione, e neppure essendo da qualificarci distintivamente «umano» lo stato «angelico» attingibile nel decorso della progressiva purificazione di una creatura *logikê*".

Digamos tan solo por ahora que la concepción origeniana acerca de la libertad de las criaturas racionales, como explicación de la diferencia y el mal en el mundo, más parece ser una reduplicación protológica del problema que una solución real. El carácter transhistórico de la caída ¿no es una trascendentalización del problema del mal? Si la pregunta es por qué hago el mal que no quiero y no el bien que quiero, o por qué hay niños que nacen lisiados, ¿no parece que con la concepción de Orígenes simplemente se retrotrae su planteamiento a la antesala de la historia sin llegar a encontrar una explicación más coherente? En una palabra: ¿Por qué la desidia, el tedio, la aversión y la negligencia originaria de las criaturas racionales? Si es difícil explicar la realidad de tales experiencias en relación al bien en el estado de nuestra vida actual, ¿no se hace todavía más difícil atribuirlos a un estado de mucha mayor perfección y claridad?[102]

Sea como fuere, lo cierto es que nuestra investigación no ha hecho más que comenzar.

4.3. El hilo rojo de la investigación: el interrogante origeniano sigue abierto

No obstante las críticas realizadas, y pese a los matices señalados, creo que se puede decir que entre lo que hemos visto que Tillich dice sobre Orígenes y lo que el propio Orígenes afirma no hay una divergencia tan grande que haga imposible reiterar que, en líneas generales, los análisis tillichianos de *A History of Christian Thought* son bastante acertados. Se podría hablar de una *coincidencia en lo esencial* entre el propio Orígenes y el Orígenes de Tillich. Sin embargo, tal coincidencia extiende su exactitud, más allá de la mera fidelidad del expositor, en todas las ocasiones en las que Tillich reformula, defiende y propone el planteamiento origeniano en sus propios términos teológicos. Lo cual nos hace sospechar —y creemos que con fundamento— que el apasionamiento con el que Tillich expone el pensamiento de Orígenes tiene su razón de ser en el hecho de que ambos comparten el principio esencial que aquí estamos investigando y que lleva a afirmar —con todos los matices señalados y aun

[102] Al margen de esta pertinente consideración habremos de ver en el capítulo cuarto que Tillich diferencia entre la melancolía de la finitud y lo trágico. Lo primero caracteriza a lo creado intrínsecamente, por el mero hecho de ser tal. Lo segundo está en relación con la culpa y la ambigüedad de la historia. Podría postularse si esa melancolía que, según Tillich caracteriza a todo lo finito —en explícita consonancia con Schelling— no es la raíz última de lo que Orígenes considera el inicio de lo trágico. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 129: "Die Schwermut der Endlichkeit ist nicht das Tragische. Dieses tritt erst ein im Zusammenhang mit der Schuld und ist eine Auffassung des Seienden in seiner Zweideutigkeit respektive in dem Zusammen von Ein- und Zweideutigkeit. Der Schwermutscharakter des Seienden ist mit seiner eindeutigen Kreatürlichkeit, mit der Erschütterung seiner Weltlichkeit, seines Selbstseins verbunden".

otros que habremos de ver— que creación y caída coinciden[103]. Afirmación ésta que hemos visto en Orígenes, pero que todavía no hemos analizado en la elaboración teológica del propio Tillich. Recorrer toda su obra sistemática rastreando la presencia o las implicaciones de tal concepción es la tarea que, de ahora en adelante, tenemos ante nosotros.

[103] Como curiosidad quisiera señalar la comparación que, no por casualidad, hace R. Niebuhr en un volumen colectivo donde se estudia y critica el pensamiento de Tillich. Cfr. R. NIEBUHR, "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964, 216-227, esp. 217: "If Karl Barth is the Tertullian of our day, abjuring ontological speculations for fear that they may obscure or blunt the *kerygma* of the Gospel, Tillich is the Origen of our period, seeking to relate the Gospel message to the disciplines of our culture and to the whole history of culture".

2. DIACRÓNICA RETROSPECTIVA DE LOS SISTEMAS TILLICHIANOS

A. LA SÍNTESIS FINAL

Después de haber presentado en el capítulo primero el interrogante origeniano acerca de la creación y la caída, nos acercamos ahora al pensamiento sistemático de Tillich. Abordaremos su pensamiento en tres pasos sucesivos ejecutando la metodología de la interpretación diacrónica retrospectiva que hemos anunciado en la introducción. Así pues, comenzamos con el estudio de la última cristalización de su pensamiento: la *Systematic Theology*, que, según hemos visto, está muy cercana en el tiempo a *A History of Christian Thought*. A tal efecto, hemos dividido el tratamiento de esta obra monumental en dos capítulos complementarios cuya articulación interna es ya muestra de su contenido general. O mejor dicho, de nuestra lectura e interpretación de él.

En efecto, en nuestra interpretación nos serviremos de la polaridad de lo esencial y lo existencial como característica fundamental de distinción de lo que Tillich señala en su sistema teológico sobre la creación y Dios. Así pues, comenzaremos exponiendo la ontología tillichiana en su estado esencial y, a continuación, presentaremos la ontología de Tillich en su alienación existencial. No será necesario señalar aquí que esta contraposición, lejos de ser una escisión de dos realidades distintas, se refiere, al contrario, a la misma realidad bajo dos puntos de vista bien diferentes. Qué sean exactamente cada uno de ellos y cómo se relacionen el uno con el otro serán las cuestiones que nos ocuparán en lo que sigue. Las implicaciones fundamentales de tal concepción para la estructura fundamental de la historia de la salvación se dejarán entrever de forma transversal en la identificación que Tillich establecerá entre la creación y la caída.

Capítulo II
LA CREACIÓN EN DIOS

1. INTRODUCCIÓN

Con seis años de distancia entre cada uno de sus trabajos, Paul Tillich fué publicando entre 1951 y 1963 los tres volúmenes de su obra cumbre: *Systematic Theology*[1]. Sin duda alguna se trata de su obra principal y definitiva. En ella se encuentran condensadas las reflexiones teológicas de toda una vida dedicada casi íntegramente a desentrañar y explicar el pensamiento filosófico y teológico del cristianismo. Su redacción no puede ser más sintética ni su estructura más sólida y coherente[2]. Está compuesta por cinco partes, precedidas por una larga e

[1] P. TILLICH, *Systematic Theology. Three volumes in one*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951, 1957, 1963, respectivamente. Manejaremos, también, la traducción alemana prologada por el mismo Tillich, *Systematische Theologie I/II*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987 y *Systematische Theologie III*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987. Asimismo contamos con una traducción castellana, *Teología Sistemática I, II, III,* Sígueme, Salamanca, 1982, 1982, 1984. A partir de ahora, citaremos la edición clásica inglesa como *ST*, seguida del volumen en números romanos y de las páginas en numeración arábiga. Si fuese necesario citaremos la edición castellana como *TS* y la alemana, en su caso, como *STh*. Las traducciones de los textos en castellano del cuerpo principal son propias. La edición de Sígueme, correcta en general, tiene ciertas imperfecciones que señalaremos a su debido tiempo.

[2] El carácter sistemático del pensamiento de Tillich le valió, en su tiempo, numerosas críticas, siendo la más famosa la de K. HAMILTON, *The System and the Gospel. A critique of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1967. Hamilton distingue entre "pensar sistemáticamente" *(systematic thinking)* y "pensar en un sistema" *(thinking in a system)*. Lo primero es positivo y sería propio de un clásico como Calvino en su *Institutión de la religión cristiana*. Lo segundo es pernicioso y sería propio del sistema tillichiano. Es más, para Hamilton, en el caso de Tillich estaríamos ante un pensador encerrado en un sistema conceptual que es más propio de un metafísico que de un teólogo evangélico, que, por supuesto, no acierta a expresar lo más genuino del mensaje cristiano. Cfr. Id., *O. c.*, 16-18. Cfr. la contracrítica del propio Tillich en *ST*, III, 3-5. Reservas contra Hamilton pueden verse también en J. S. BOOZER, "Being and History in Paul Tillich's Theology" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott*

importantísima introducción. En ella Tillich expone el particular punto de vista desde el cual es concebido y redactado su pensamiento teológico. Asimismo, explicita la naturaleza, la organización interna, el método y la estructura de su teología sistemática. Las cinco partes del sistema se organizan en torno a otras cinco polaridades que tienen su más íntimo centro en la configuración cristiana del misterio de Dios. De esta manera el núcleo de la teología sistemática de Tillich es claramente trinitario. El ser y Dios; la existencia y Cristo; la vida y el Espíritu son los títulos de la segunda, tercera y cuarta parte del sistema. La primera parte estudia una polaridad que, como la quinta, es transversal a todo el sistema y, por ello, es puesta al inicio a modo de reflexión preliminar: la razón y la Revelación. Del mismo modo que la primera introduce una relación polar entre la razón y la revelación que se actualiza y se verifica en las demás partes del sistema, la última hace las veces de un epílogo de idénticas características. Esta quinta parte del sistema bien pudiera ser vista como una especie de añadido al núcleo trinitario de la obra, si no fuese tan íntima e inextricable la unión de cada una de las partes con todas las demás —sin excepción— y no fuese esencial a todas ellas lo que en ésta se hace reflexión explícita: la historia y el Reino de Dios. Tenemos, pues, dos grupos de polaridades que aúnan en sí las dimensiones creaturales, por un lado, y las atribuciones de lo divino, por otro. La razón, el ser, la existencia, la vida y la historia dicen relación a lo primero, mientras que la Revelación, Dios, Cristo, el Espíritu y el Reino de Dios se refieren, claro está, a lo segundo[3].

---

und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 129-146, esp. 130. El carácter sistemático del pensamiento tillichiano está muy lejos de ser una arbitrariedad de su autor en la última etapa de su pensamiento. Cfr., p. e., lo que ya había dicho en P. TILLICH, *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)*, (hrgs. und mit einer historischen Einleitung versehen von Werner Schüßler und Erdmann Sturm), De Gruyter, Berlin/New York, 2005, 110-115. Esta obra había conocido una edición anterior de la mano de W. Schüßler, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, (hrsg., einleitet und mit Anmerkungen und Registern versehen von Werner Schüßler), Patmos, Düsseldorf, 1986. Pese a su innegable mérito —ya que se trata de la primera publicación de lecciones manuscritas de Tillich hasta ese momento inéditas— se trata de una edición deficiente. Con la aparición de *ENGW*, XIV —volumen que recoge la nueva *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)*— se hace imprescindible estudiar esta obra de Tillich por la edición crítica, corregida y mejorada que hemos referido. En adelante la citaremos como *Dogmatik-Vorlesung* (para diferenciarla de la *Dogmatik* editada en 1986), seguida del parágrafo de la tesis correspondiente y de las páginas en cuestión. En este caso sería, pues, *Dogmatik-Vorlesung*, §23, 110-115, esp. 110: "*Für den Aufbau der Dogmatik ist die systematische Form angemessen; sie ermöglicht ein durchgängiges Verständnis des inneren Zusammenhanges der dogmatischen Symbole*" (las cursivas son del texto siempre y cuando no se diga lo contrario).

[3] Cfr. G. F. THOMAS, "The Method and Structure of Tillich's Theology" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964, 86-105; E. A. HIGUET, "O método da *Teologia Sistemática* de Paul Tillich. A relaçâo da razâo e da revelaçâo": *Estudos de Religiâo* 10 (1995) 37-54. Para una visión de los orígenes del pensamiento sistemático de

Lo que aquí nos interesa estudiar no es una polaridad concreta de esta monumental obra, ni siquiera un aspecto particular de cualquiera de ellas. Lo que nos proponemos realizar es un estudio exhaustivo de la piedra angular sobre la que está construido el pensamiento de Tillich. Se trata del principio fundamental que sostiene toda la arquitectura interna de la obra y de la cual depende su consistencia y equilibrio. Tillich mismo así lo confiesa:

> "una discusión completa de la relación que media entre la esencia y la existencia es idéntica con la totalidad del sistema teológico. La distinción entre esencia y existencia, que religiosamente hablando es la distinción entre el mundo creado y el mundo real, constituye la columna vertebral de todo el cuerpo del pensamiento teológico. Ha de ser elaborada en cada parte del sistema teológico"[4].

Nos interesa la relación que hay entre la esencia y la existencia porque es aquí donde se encuentra, en esta obra, el problema decisivo de la relación fundamental entre Dios y la creación con respecto a lo que hemos llamado "la escisión de lo creado en el inicio de lo temporal".

2. ESENCIA Y EXISTENCIA EN LA ESTRUCTURA DE LA *SYSTEMATIC THEOLOGY*

A nadie le habrá pasado desapercibida la reformulación que Tillich hace de la relación entre esencia y existencia en la cita que acabamos de reseñar. En efecto, Tillich afirma que, si hablamos religiosamente, la relación entre esencia y existencia es la misma que se da "entre el mundo creado y el mundo real" *(between the created and actual world)*. ¿Qué quiere decir Tillich con esto? ¿Acaso el mundo real no es el mundo creado? ¿Existe otro mundo creado distinto del mundo real en el que habitamos? ¿Qué sentido puede tener esta distinción? Por lo pronto parece claro que Tillich le concede la máxima importancia, toda vez que la señala como la espina dorsal de su pensamiento teológico. Por eso tiene que dar una explicación preliminar que esclarezca esta distinción allí donde comienza a exponer la estructura interna de

---

Tillich, aunque tal vez privilegie en exceso *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, cfr. P. WIEBE, "From System to Systematics: The Origin of Tillich's Theology" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 109-119; H. ANZENBERGER, *Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl)*, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, München, 1998, 81-86.

[4] *ST*, I, 204: "A complete discussion of the relation of essence to existence is identical with the entire theological system. The distinction between essence and existence, which religiously speaking is the distinction between created and actual world, is the backbone of the whole body of theological thought. It must be elaborated in every part of the theological system". Cfr. J. R. SMITH, "Creation, Fall and Theodicy in Paul Tillich's *Systematic Theology*" en: J. J. CAREY (ed.), *O. c.*, 141-165, esp. 141-143.

su sistema. Después de señalar que su pensamiento está completamente determinado por el método de correlación[5], añade:

> "En cada una de las cinco partes del sistema que proceden de la estructura de la existencia en correlación con la estructura del mensaje cristiano, la correlación entre ambas secciones toma la siguiente forma. En la medida en que la existencia humana tiene el carácter de autocontradicción o alienación, se hace precisa una doble consideración: una que trata del hombre tal como es esencialmente (y como debiera ser) y la otra que trata de lo que el hombre es (y no debería ser) en su existencia autoalienada"[6].

Tenemos, pues, hecha la consideración general: la existencia autocontradictoria o alienada del hombre lleva a Tillich a considerar, en primer lugar, lo que el hombre debiera ser, es decir, su realidad primigenia libre de cualquier deformación; y, en segundo lugar, lo que el hombre es pero no debería ser, a saber, su realidad inmersa en la distorsión de la existencia[7]. Y esto, en todas y cada una de las partes del sistema. Bien mirado no es difícil ver que, como el mismo Tillich reconoce, "esto corresponde a la distinción cristiana entre el reino de la creación y el reino de la

---

[5] Sobre el método de correlación, aunque la bibliografía es muy numerosa, sigue siendo muy útil J. P. CLAYTON, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, De Gruyter, Berlin/New York, 1980; Id., "Questioning, Answering and Tillich's Concept of Correlation" en: J. J. CAREY (ed.), *O. c.*, 121-140; G. SCHEPERS, *Schöpfung und allgemeine Sündigkeit. Die Auffassung Paul Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion*, Ludgerus Verlag, Essen, 1974, 30-35. Cfr. también 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 Religiouses* 59 (1971) 5-25; J. GARCÍA PÉREZ, "El método de correlación en Paul Tillich": *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 309-338; P. CASTELAO, "La concepción tillichiana de la revelación. Una revisión de la crítica de J. P. Clayton y unos apuntes sobre E. Schillebeeckx": *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 193-241. Cfr., asimismo, las interesantes reflexiones del propio Tillich en: P. TILLICH, "The Protestant Era. Author's Introduction (1948)" en: *MW/HW*, 6, 285-304, esp. 299-300, en donde señala que el concepto de "theonomous metaphysics" que había utilizado en *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* en el año 1923 fue un deficiente primer paso para lo que más tarde llamará "method of correlation" (cfr. Ibid., 299). Expresado brevemente se podría decir que "the method of correlation shows, at every point of Christian thought, the interdependence between the ultimate questions to which philosophy (as well as pre-philosophical thinking) is driven and the answers given in the Christian message" (Ibid., 300).

[6] *ST*, I, 66: "In each of the five parts of the system which are derived from the structure of existence in correlation with the structure of the Christian message, the two sections are correlated in the following ways. In so far as man's existence has the character of self-contradiction or estrangement, a double consideration is demanded, one side dealing with man as he essentially is (and ought to be) and the other dealing with what he is in his self-estranged existence (and should not be)". En la traducción castellana hay un error significativo: en el segundo paréntesis se ha omitido traducir el "not" de "should not be" y por eso, el sentido es totalmente opuesto al original. Cfr. *TS*, I, 94.

[7] Esto aparece, si cabe, todavía más claramente explicado en la introducción al segundo volumen de la *Systematic Theology* cuando Tillich señala que: "Hence the jump from the first to the second volume mirrors the leap from man's essential nature to its distortion in existence. But in order to understand any distortion, one must know its undistorted or essential character. Therefore, the estrangement of existence (and the ambiguity of life) as delineated in this volume can be understood only if one knows the nature of finitude as developed in the first volume in the part on «Being and God»" (*ST*, II, 3-4). Cfr. G. SCHEPERS, *O. c.*, 58-65.

salvación"[8]. Sin embargo, el sentido que los términos "creación" y "salvación" tienen en la teología sistemática de Tillich no deben ser dados por supuesto *a priori*. Ambos son lo suficientemente complejos como para necesitar ulteriores aclaraciones que haremos a su debido tiempo. Por ahora, baste considerar que el propio Tillich reconoció que "incluso en una obra bien organizada como mi S*ystematic Theology* hay una cierta inconsistencia e imprecisión de terminología"[9]. Por ello, no serán ociosas las consideraciones que, a este respecto, siguen a continuación.

En efecto, Tillich señala acto seguido:

> "Por tanto, una parte del sistema debe proporcionar un análisis de la naturaleza esencial del hombre (en unidad con la naturaleza esencial de todo aquello que tiene ser), y de la pregunta implícita en la finitud del hombre y en la finitud en general; y debe dar la respuesta que es Dios. Esta parte, por ello, se titula: «El ser y Dios». Una segunda parte del sistema debe proporcionar un análisis de la autoalienación existencial del hombre (en unidad con los aspectos autodestructivos de la existencia en general) y la pregunta implícita en esta situación; y debe dar la respuesta que es el Cristo. Así pues, esta parte se llama: «la existencia y Cristo»"[10].

Es importante no comprender lo esencial y lo existencial como si lo primero se refirese a una realidad meramente ideal y, por el contrario, lo segundo se identificase con la existencia histórica realmente efectiva. Antes bien, al contrario, puesto que en la teología de Tillich se insistirá una y otra vez en que ninguno de ambos tiene un ser autónomo y separado del otro, sino que, más bien, ambos se dan entremezclados en la densidad de la vida, es decir, en el entramado de la historia. Así pues, no hay ningún ámbito esencial o ideal —que no tendría existencia concreta— y tampoco hay ninguna consideración meramente existencial o alienante de la dimensión histórica, puesto que en ella aparecen inextricablemente unidos el ser esencial en su bondad originaria y el ser existencial en su alienación postlapsaria. De ahí el carácter ambiguo de la vida y la historia[11].

---

[8] *ST*, I, 66: "These correspond to the Christian distinction between the realm of creation and the realm of salvation".

[9] P. TILLICH, "Autobiographical Reflections" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1952, 15: "there is even in a well organized work such as my *Systematic Theology* a certain inconsistency and indefiniteness of terminology".

[10] *ST*, I, 66, "Therefore, one part of the system must give an analysis of man's essential nature (in unity with the essential nature of everything that has being), and of the question implied in man's finitude and finitude generally; and it must give the answer which is God. This part, therefore, is called «Being and God». A second part of the system must give an analysis of man's existential self-estrangement (in unity with the self-destructive aspects of existence generally) and the question implied in this situation; and it must give the answer which is the Christ. This part, therefore, is called «Existence and Christ»".

[11] En efecto, en este mismo sentido Tillich señalará la importancia de esa tercera parte en la cual se analiza la categoría de "vida" en tanto en cuanto es la concreción realmente existente de la mezcla de lo esencial y lo existencial. Como dice el propio Tillich, "the power of essential being is ambiguously

Ahora bien, el texto citado muestra que, en el pensamiento de Tillich, la estructura interna de su exposición aparece explícitamente determinada por la contraposición entre esencia y existencia. Una cosa es el hombre y la creación en su realidad esencial y otra muy distinta el hombre y la creación en su concreción existencial. La primera dice relación a un ámbito de integración, de plenitud, de perfección originaria. La segunda se refiere a un estado de desintegración, de postración, de imperfección derivada.

Tal vez se comience a intuir porqué Tillich diferencia entre el mundo creado y el mundo real. Aquél comprende todo aquello que tiene ser en su estado esencial. Éste se refiere a la totalidad de lo que existe bajo las condiciones de la existencia. No son mundos distintos, insisto, sino estados diferentes de la misma y única realidad verdaderamente existente. El ser esencial se encuentra en relación polar con la realidad de Dios, matriz creadora y potencia infinita de todo ser. El ser existencial se encuentra en relación polar con la realidad de Cristo, alienación salvadora de la propia divinidad en su tensión infinita por la redención del mundo. Su concepción de la vida como una unidad multidimensional lo llevará a ver en la realidad del hombre todas las potencialidades de las dimensiones inorgánicas, orgánicas, psíquicas y espirituales contenidas en ella y, por tanto, elevadas a plenitud. Mundo creado y mundo real; esencia y existencia; creación y caída. He aquí los conceptos básicos que debemos profundizar y aclarar en lo que sigue.

3. El mundo creado: ontología del ser en su estado esencial

¿Qué entiende Tillich por mundo creado? ¿Cuáles son las características del mundo creado por Dios en su estado esencial? Para Tillich, estas preguntas teológicas no pueden ser adecuadamente respondidas si no se atiende antes al análisis ontológico de la filosofía. En efecto, a su juicio, la cuestión fundamental de la filosofía es la pregunta ontológica. Por eso, en su sistema —siguiendo el método de correlación— la respuesta del cristianismo a la pregunta ontólogica será la realidad de Dios[12]. Sin embargo, antes de exponer en detalle la respuesta, Tillich cree necesario elaborar el perfil y el contenido exacto de la pregunta. Así pues, se interroga: "¿qué es el ser en

present in all existential distortions" (*ST*, I, 67). Esta parte se llama: "La vida y el Espíritu", y no debemos olvidar que para Tillich "these three parts represent the main body of systematic theology" (*ST*, I, 67).

[12] Sería deseable evitar toda consideración simplista de la correlación que Tillich establece entre el ser y Dios como si de una relación evidente y no problemática se tratase. Asimismo es de todo punto erróneo reducir la complejidad interna del método de correlación a la superficialidad de las metáforas que Tillich utiliza para exponerlo. Cfr., al respecto, P. Castelao, "art. cit.", 193-241.

sí?"[13], es decir, ¿qué es aquello que hace ser a todo cuanto es y, sin embargo, no es ninguna cosa particular, ni abstracta ni concreta? ¿Qué es aquello que presuponemos cuando decimos que algo *es*? La experiencia de la conmoción ontológica (o *metaphysical shock*) nos muestra que, más que ante la mera enunciación de un problema, estamos ante la irrupción de una cuestión última que brota de un estado límite de la existencia: ¿por qué el ser y no la nada?[14] De la existencia atribulada emerge la pregunta por el ser-en-sí *(being itself)*[15]. Ante el abismo del no-ser en absoluto, el hombre se pregunta por el ser que resiste la amenaza del no-ser. La búsqueda del ser-en-sí y la descripción de su estructura son las tareas que desarrolla la ontología, en su afán por dotar de sentido —como las mitologías, cosmogonías y metafísicas de todos los tiempos— a la existencia contingente del hombre y su mundo.

3.1. Los presupuestos de la cuestión ontológica y los conceptos de tercer nivel

Ahora bien, ¿cómo es posible elaborar adecuadamente la pregunta por el ser y su estructura, si cualquier cuestión la presupone y no es posible ir más allá de ella si no es en una estéril regresión *ad infinitum*? ¿Habrá que responder con la mera

[13] *ST*, I, 163: "What is being itself?". Sobre la ontología tillichiana con algunos matices críticos, cfr. G. SCHEPERS, *O. c.*, 41-46; H. ANZENBERGER, *O. c.*, 87-115.

[14] G. WENZ, *Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven*, LIT, Münster, 2000, 278: "Ontologie, sagt Tillich, fragt nach dem Sein des Seienden oder anders formuliert: sie fragt im Anschluß an Parmenides danach, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts". Cfr., también, C. E. WINQUIST, "Heterology and Ontology in the Thought of Paul Tillich" en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 48-58, esp. 52. Con respecto a la relación que vemos que se establece entre el hombre y la realidad me parece interesante señalar que Tillich cree necesario diferenciar, por un lado, entre el encuentro *(Begegnung)* del hombre con la realidad y, por otro, la experiencia *(Erfahrung)* que el hombre hace de esa realidad. El primero es preteorético, intuitivo, nocional —en terminología de A. Amor Ruibal—, mientras que, según parece, el segundo presupone una cierta elaboración cognoscitiva. Cfr. P. TILLICH, "The Problem of Theological Method (1947)" en: *MW/HW*, 4, 302: "It is my opinion that the term «encounter» is more adequate for our pre-theoretical relation to reality than the term «experience», which has lost so much of its specific meaning that it needs to be «saved», namely, restricted to a theoretically interpreted encounter". A nuestro juicio, es desde aquí desde donde ha de ser interpretada la pregunta ontológica planteada, es decir, presuponiendo el encuentro del hombre con la realidad del ser. Cfr., también, a este respecto, C. DANZ, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, 16.

[15] Una buena exposición de la identificación que Tillich realiza entre Dios y el ser-en-sí puede verse en C. DANZ, *O. c.*, 114-119: "Das Sein Gottes als das Sein-Selbst", esp. 116, donde afirma claramente: "Das Sein-Selbst ist somit der begriffliche Ausdruck für absolute Positivität, deren Negation ausgeschlossen ist. [...] Der begriffliche Status des Seins-Selbst is der eines Grenzbegriffs". Esto es lo que explicaría el hecho de que Dios como el Ser-en-sí sea la única afirmación no simbólica sobre Dios, ya que, en cuanto concepto límite, no apunta más allá de sí misma, no tiene el carácter transitivo de todo símbolo, sino que, más bien al contrario, está configurado con un carácter conceptual intransitivo, ya que únicamente tiende a afirmar —y esto de modo directo y unívoco— el carácter Absoluto e Incondicional de la divinidad en cuanto fundamento eterno de ser.

tautología de que el ser "es lo que es" sin ofrecer ningún tipo de consideración explicativa de tal igualdad? Tillich mismo responde a esta objeción diciendo que "la ontología es posible porque hay conceptos que son menos universales que el ser, pero más universales que cualquier concepto óntico, es decir, más universales que cualquier concepto que designa un ámbito de seres"[16]. Así pues, para Tillich, la pregunta por la estructura del ser se sitúa entre la universalidad inabarcable del ser-en-sí y la concreción particular de los seres existentes. Esta es la razón de que su descripción ontológica utilice lo que en la historia del pensamiento se conocen como "«principios», «categorías» o «nociones últimas»"[17]. Para una mayor claridad, Tillich clasifica los conceptos ontológicos en cuatro grupos que debemos indicar: "1) la estructura ontológica básica que es la condición implícita de la cuestión ontológica; 2) los elementos que constituyen la estructura ontológica; 3) las características del ser que son las condiciones de la existencia; y 4) las categorías del ser y del conocer"[18]. Dicho brevemente, se puede afirmar que la estructura ontológica básica presupone la relación sujeto-objeto y, como tal, se materializa en la relación yo-mundo[19]. Los elementos de la estructura ontológica se caracterizan por su recíproca relación polar y, por tanto, se constituyen en pares de elementos: individualidad y participación,

---

[16] *ST*, I, 164: "Ontology is possible because there are concepts which are less universal than being but more universal than any ontic concept, that is, more universal than any concept designating a realm of beings". Cfr. U. MURMANN, *Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000, 112-136, esp. 115-120, donde la autora estudia la relación entre Tillich y Heidegger. En efecto, para Tillich: "Ontology is not a speculative-fantastic attempt to establish a world behind the world; it is an analysis of those structures of being which we encounter in every meeting with reality" (*ST*, I, 20). La traducción alemana dice, en la última frase del texto citado, de forma muy significativa: "sie ist die Analyse jener Strukturen des Seins, die wir in jeder *Begegnung mit der Wirklichkeit* vorfinden" (*STh*, I, 28). El subrayado es nuestro.

[17] Cfr., el texto completo en *ST*, I, 164: "Such concepts have been called «principles» or «categories» or «ultimate notions». The human mind has worked for thousands of years in their discovery, elaboration, and organization. But no agreement has been reached, although certain concepts reappear in almost every ontology".

[18] *ST*, I, 164: "1) the basic ontological structure which is the implicit condition of the ontological question; 2) the elements which constitute the ontological structure; 3) the characteristics of being which are the conditions of existence; and 4) the categories of being and knowing". Sobre esto, cfr. G. WENZ, *O. c.*, 278-282.

[19] Cfr. *ST*, I, 171: "The interdependence of ego-self and world is the basic ontological structure and implies all the others. Both sides of the polarity are lost if either side is lost. The self without a world is empty; the world without a self is dead". A juicio de Paul Wiebe esta distinción ya se encuentra prefigurada en la obra de Tillich de 1923, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*. Cfr. P. TILLICH, *MW/HW*, 1, 113-263. Cfr. P. WIEBE, "Translator's Introduction" en: P. TILLICH, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, Associated University Presses, London/Toronto, 1981, 24: "the basic self/world ontological structure of the theological system is similar to the thought/being epistemological structure on which the taxonomy of the sciences rests". Cfr., también, *GW*, I, 109-293; H. ANZENBERGER, *O. c.*, 87-90. La mejor exposición se encuentra en C. DANZ, *O. c.*, 26-30.

dinámica y forma, libertad y destino[20]. Las características del ser que constituyen las condiciones de la existencia no son otras que la dualidad del ser esencial y del ser existencial[21]. Y con respecto a las categorías Tillich destaca el tiempo, el espacio, la causalidad y la substancia[22]. No obstante su gradación lógica y su intimísima relación, es obvio que nuestra atención debe fijarse en el tercer nivel de los conceptos ontológicos[23]. Sobre éste dice Tillich:

---

[20] Las relaciones polares son una constante en toda la *Systematic Theology*. Cfr., al respecto, *ST*, I, 83-93, 147-154, 174-185; *ST*, II, 62-65; *ST*, III, 30-110. Cfr. G. WENZ, *O. c.*, 279-282; C. DANZ, *O. c.*, 31-55.

[21] Dualidad que, como estamos viendo, recorre el transfondo de todas y cada una de las partes que estructuran la *ST* y, que, sin embargo, como venimos subrayando, ha de ser adecuadamente entendida según lo ya apuntado por Tillich en *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 250-255, esp. 250: "*Die Zerspaltenheit des Seienden hebt seine Wesensform nicht auf, denn diese ist Ausdruck der Wesenhaftigkeit des Unbedingt-Tragenden. In der Existenz der Dinge sind Wesesmäßigkeit und Wesenswidrigkeit verbunden. Darum hat keine Existenzform unbedingte Gültigkeit*". Me interesa resaltar, especialmente, que "en la existencia de las cosas se encuentran unidas la adecuación esencial y la oposición esencial", es decir, la esencia y la existencia que nunca se dan por separado, sino únicamente en la densidad de la vida. También es importante percibir la singularidad de la concepción tillichiana que ya en fecha tan temprana insistía en que el ser en su estado de alienación existencial —así hay que interpretar esa *Zerspaltenheit des Seienden*— no ha perdido la potencialidad, la belleza y la bondad de lo esencial, puesto que dicha división no suprime ni anula su forma esencial *(hebt seine Wesensform nicht auf)*, aun cuando sea cierto que efectivamente la desfigura. De ahí que la forma existencial carezca de validez incondicionada *(Darum hat keine Existenzform unbedingte Gültigkeit)*. El fundamento perpetuo que asegura la permanencia de lo esencial en el estado de división ontológica en que discurre nuestra existencia es justamente que la forma esencial es la expresión de la propia esencialidad de lo Incondicionado, es decir, de la participación de la criatura en Dios. No es casual, pues, que Tillich tuviese que oponerse a la incipiente teología de la crisis de Barth y Gogarten habida cuenta de su falta de sensibilidad para una auténtica dialéctica que, en el reconocimiento de la alienación, de la contradicción y del pecado del mundo, no reconociese, al mismo tiempo, la presencia primera y permanente de la integración, la unión y la gracia de Dios, aun a pesar de la escisión existencial. Estudiaremos con detalle la cuestión en el capítulo V. Cfr. al respecto, *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 255, donde Tillich afirma con convicción: "Dennoch stehen wir nicht außerhalb der Wesenswelt", para a continuación señalar en nota la postura contraria de Barth y criticarla en su misma base: "Barth: Wir stehen völlig außerhalb der Wesenswelt. Aber wir würden kein Bewußtsein unserer Wesenswidrigkeit haben, wenn wir nicht ein Bewußtsein vom Wesen hätten. Wir stehen nicht außerhalb der Wesenwelt. Also: Man kann weder die Wesenswelt schauen, noch ist es eine absolute Kluft".

[22] Cfr. *ST*, I, 82, 164-166, 256-258; *ST*, II, 68-70; *ST*, III, 313-326, 419-420. Cfr. C. DANZ, *O. c.*, 67-73.

[23] El carácter *a priori* que Tillich atribuye a los conceptos ontológicos no los convierte en conceptos "previos" a la experiencia. Antes bien, "they are products of a critical analysis of experience" (*ST*, I, 166). Lo cual es también aplicable a lo que será su descripción del "estado esencial" del hombre y del mundo. Cfr., p. e., lo que dice respecto de la participación en el conocimiento en relación a nuestro caso, *ST*, I, 178: "«Mystical realism» emphasizes participation over against individualization, the participation of the individual in the universal and the participation of the knower in the known. In this respect realism is correct and able to make knowledge understandable. But it is wrong if it establishes a *second reality behind empirical reality* and makes of the structure of participation a level of being in which individuality and personality disappear". El subrayado es nuestro e intenta destacar el hecho de que, para Tillich, reconocer la existencia de una estructura esencial en las cosas —como, en efecto, hace el realismo— no significa atribuirle un carácter independiente, previo, abstracto y separado de su existencia real. Sobre la concepción tillichiana del realismo y el nominalismo, ya aludida, cfr. *ST*, I,

> "El tercer nivel de los conceptos ontológicos expresa el poder de ser para existir y la diferencia entre el ser esencial y el ser existencial. Tanto en la experiencia como en el análisis el ser manifiesta la dualidad del ser esencial y existencial. No existe ninguna ontología que pueda no considerar estos dos aspectos, ya sean hipostasiados en dos ámbitos (Platón), o combinados en la relación polar de potencialidad y realidad (Aristóteles), o contrastados entre sí (Schelling II, Kierkegaard, Heidegger), o derivados uno del otro, sea la existencia de la esencia (Spinoza, Hegel), sea la esencia de la existencia (Dewey, Sartre). En todas estas ontologías se ve la dualidad del ser esencial y del ser existencial y se plantea la cuestión de su relación entre uno y otro y con el ser-en-sí"[24].

Por esta razón Tillich se sitúa en la línea de una tradición filosófico-teológica cuyo análisis de la existencia aparece estrechamente vinculado con la realidad de la esencia. El modo concreto de articular esta relación por los autores señalados es, por ahora, secundario. Su principal intención es mostrar que esta diferenciación constituye un patrimonio común en los análisis ontológicos de la tradición occidental. Y, por ello, la teología sistemática debe tenerla muy en cuenta. Ahora bien, lo decisivo de la interpretación de Tillich se sitúa en la índole de la relación que, según él, debe establecerse entre la esencia y la existencia. Tillich afirma que la respuesta planteada en este tercer nivel de los conceptos ontológicos viene ya preparada por una de las polaridades del segundo nivel:

> "La respuesta es preparada por la polaridad de libertad y destino en el segundo nivel del análisis ontológico. Sin embargo, la libertad como tal no es la base de la existencia, sino más bien la libertad en unidad con la finitud. La libertad finita es el punto de inflexión del ser a la existencia. Por tanto, la tarea de la ontología en el tercer nivel es el análisis de la finitud en su polaridad con lo infinito, así como en su relación con la libertad y el destino, el ser y el no-ser, la esencia y la existencia"[25].

177-178; P. TILLICH, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, (ed. C. E. Braaten), Simon & Schuster, New York, 1968, 198ss. Cfr., también, *ST*, III, 114: "the dualistic element implied in such a terminology is, so to speak, preliminary and transitory; it simply serves to distinguish the actual from the potential and the existential from the essential. Thus it is neither a dualism of levels nor supranaturalistic". Cfr. C. DANZ, *O. c.*, 18-25.

[24] *ST*, I, 165: "The third level of ontological concepts expresses the power of being to exist and the difference between essential and existencial being. Both in experience and in analysis being manifests the duality of essential and existencial being. There is no ontology which can disregard these two aspects, whether they are hypostasized into two realms (Plato), or combined in the polar relation of potentiality and actuality (Aristotle), or contrasted with each other, either existence from essence (Spinoza, Hegel), or essence from existence (Dewey, Sartre). In all these ontologies the duality of essential and existential being is seen, and the question of their relation to one another and to being-itself is asked".

[25] *ST*, I, 165: "The answer is prepared by the polarity of freedom and destiny on the second level of ontological analysis. However, freedom as such is not the basis of existence, but rather freedom in unity with finitude. Finite freedom is the turning point from being to existence. Therefore, it is the analysis of finitude in its polarity with infinity as well as in its relation to freedom and destiny, to being and nonbeing, to essence and existence, which is the task of ontology in the third level".

Esto significa que la relación entre el ser en su estado esencial y el ser en su estado existencial pasa por la consideración de la libertad finita en su unión polar con el destino. Habrá que ver, pues, qué entiende Tillich por finitud, qué relación tiene la finitud con el infinito, qué se encuentra detrás de lo que Tillich llama "libertad finita", cuál es su comprensión teológica del término "destino" y, finalmente, de qué modo afectan todos estos conceptos a la distinción fundamental que estructura toda su teología sistemática: la esencia y la existencia.

Con todo, no nos dejemos abrumar por la multitud de cuestiones y, por ello, no olvidemos que Tillich ha señalado que los conceptos ontológicos de tercer nivel no sólo se referían a la relación entre el ser esencial y el ser existencial, sino que también aludían a la relación de ambos con el ser-en-sí.

Esta relación estará determinada por una locución a la que Tillich ya ha aludido y que, por ahora, sólo es necesario retener: el poder de ser *(power of being)*[26]. También este símbolo conceptual habrá de ser decisivo para determinar "la escisión de lo creado en el inicio de lo temporal". Veamos, a continuación, cuál es la concepción tillichiana de la finitud y, por tanto, cuales son sus implicaciones ontológicas.

3.2. El ser y la finitud

Preguntémonos, antes de nada, qué es para Tillich la finitud y cuál es su relación con el ser[27]. Lo primero que hay que decir es que, por paradójico que parezca, en el pensamiento de Tillich la cuestión del ser se aborda desde el concepto de no-ser *(nonbeing)*. El no-ser puede entenderse como no-ser absoluto o como no-ser relativo. El primero traduce el concepto griego de **ou/k o)/n** y el segundo el de **mh**

[26] Este concepto merece una especial atención habida cuenta de textos como éstos, en los que Tillich lo relaciona con la ontología esencial : "The form which makes a thing what it is, is its content, its *essentia*, its definite power of being" (*ST*, I, 178); o éste: "However, everything which participates in the power of being is «mixed» with nonbeing" (*ST*, I, 189). Cabría preguntar dando un paso más allá: ¿no hay algún lugar en el que Tillich también cualifica a Dios de "power of being"? Si esto fuese cierto, nos veríamos conducidos a una identificación tácita entre la realidad esencial de todo cuanto posee ser y la realidad de Dios. La respuesta tiene que ser positiva después de escuchar a Tillich decir que: "Many confusions in the doctrine of God and many apologetic weaknesses could be avoided if God were understood first of all as being-itself or as the ground of being. The power of being is another way of expressing the same thing in a circumscribing phrase" (*ST*, I, 235-236). En efecto, "(…) therefore, instead of saying that God is first of all being-itself, it is possible to say that he is the power of being in everything and above everything, the infinite power of being"… y el texto sigue de un modo muy interesante en este mismo sentido (*ST*, I, 236). Ampliaremos estas reflexiones, que, por ahora, sólo referimos de forma condensada, en los capítulos finales de esta investigación.

[27] Cfr. D. R. FERREL, *Logos and Existence. The Relationship of Philosophy and Theology in the Thought of Paul Tillich*, Peter Lang, New York, 1992, 29-86, donde se encuentra el capítulo titulado "The Foundational Notions of Tillich's Thought: The Principle of Finitude".

o)/n. El no-ser absoluto es el que no tiene ninguna relación con el ser, la nada por antonomasia. Por el contrario, el no-ser relativo es el concepto dialéctico de no-ser, es decir, aquello que todavía no es, pero encierra la potencialidad de llegar a ser[28]. Para Tillich el cristianismo aceptó de buen grado el concepto absoluto de no-ser puesto que le permitió diferenciar su concepción de la creación de la mera modelación platónica de la materia "me-óntica". Para ello hubo de desarrollar toda la teología de la *creatio ex nihilo*. Sin embargo, esto no significó que desechase el concepto relativo de no-ser. Antes bien, al contrario, pues tuvo que asumirlo en su consideración del pecado, de la condición de criatura y, finalmente, en la doctrina de Dios[29]. Es claramente la condición de criatura la que nos da la clave para vislumbrar la relación entre el ser y la finitud. Ser criatura significa necesariamente ser finito. Y esto, en todos los niveles del ser y en toda su estructura. Tillich lo dice con claridad:

> "Tanto la estructura ontológica básica como los elementos ontológicos implican la finitud. La mismidad, la individualidad, la dinámica y la libertad incluyen todos ellos la pluralidad, la determinación, la diferenciación y la limitación. Ser algo es no ser alguna otra cosa. Estar aquí y ahora en el proceso de llegar a ser es no estar allí y entonces. Todas las categorías del pensamiento y la realidad expresan esta situación. Ser algo es ser finito"[30].

---

[28] Cfr. *ST*, I, 187-188: "The genius of the Greek language has provided a possibility of distinguishing the dialectical concept of nonbeing from the nondialectical by calling the first *me on* and the second *ouk on*. *Ouk on* is the «nothing» which has no relation at all to being; *me on* is the «nothing» which has a dialectical relation to being". Cfr. U. MURMANN, *O. c.*, 123-126.

[29] Tillich señala, con respecto a lo primero, que Agustín calificó al pecado como "no-ser", o como ausencia de ser, toda vez que, siguiendo la tradición platónica, acentuaba la ausencia de positividad en el mal en términos ontológicos. Lo cual no significa una anulación o desconsideración del mismo, sino su permanente referencia al bien con respecto al cual el mal es mal. Si el bien es plenitud de ser, el mal en consecuencia tendrá que ser disminución o ausencia del ser. La carencia de categorías existenciales en Agustín al tratar la cuestión del mal y el pecado también es puesta de manifiesto por P. RICOEUR, "El pecado original: estudio de significación" en: Id., *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Buenos Aires, 1976, 5-23. El hecho de que Tillich mencione el pecado antes que la condición de criatura no ha de llevarnos a engaño. El pecado no tiene en la teología de Tillich ningún tipo de precedencia con respecto a la bondad esencial de la creación. La controversia con Barth y Gogarten que estudiaremos en el capítulo V mostrará adecuadamente el alcance de esta afirmación. Asimismo, la condición de criatura y su concepción de Dios las estudiaremos en el cap. IV con todo detalle. Sólo quisiera señalar, por ahora, que la relación entre el no-ser y Dios será uno de los puntos decisivos de coincidencia y divergencia entre Tillich y Schelling y, por ello, será tratado pormenorizadamente en el cap. IX.

[30] *ST*, I, 189-190: "Both the basic ontological structure and the ontological elements imply finitude. Selfhood, individuality, dynamics, and freedom all include manifoldness, definiteness, differentiation, and limitation. To be something is not to be something else. To be here and now in the process of becoming is not to be there and then. All categories of thought and reality express this situation. To be something is to be finite". Esta constatación fundamental acerca de la coincidencia entre la condición de criatura y la finitud es un pilar básico de la *ponerología* de A. Torres Queiruga. Cfr., al respecto, A. TORRES QUEIRUGA, "Deus e o mal. Da omnipotencia abstracta ó compromiso do amor" en: Id., *Do terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, SEPT, Vigo, 1999, 129-189; Id., *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1995, 87-155; Id., *Creo en*

Esto significa que en los seres finitos de la creación se da una mezcla de ser y no-ser (relativo)[31]. En todos los grados de su estructura el ser creado es ser finito. Únicamente lo que Tillich llama el ser-en-sí carece de principio y fin y, por ello, tiene una relación con la finitud relativa muy especial que, no obstante, se contrapone absolutamente al no-ser absoluto[32]. Sin embargo, los seres finitos no sabrían de su finitud si no estuvieran enraizados ontológicamente y dirigidos existencialmente hacia la fuente última del ser carente de toda ambigüedad.

En efecto, podríamos preguntar, ¿cómo llega el hombre a la conciencia de su finitud? ¿Cómo adquiere conocimiento de su ser limitado? Sólo a través de su superación es posible concebir la finitud[33]. Sólo la tensión hacia la infinitud puede hacer consciente al hombre de los límites propios y de los del mundo. Es así, pues, que Tillich concibe la infinitud como un concepto directivo, no como un elemento

---

Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre, Sal Terrae, Santander, 1986, 109-149; Id., "Mal" en: C. FLORISTÁN/J.J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 753-761; Id., "El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea": *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69; Id., "Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor": *Razón y Fe* 236 (1997) 399-421.

[31] Cfr. G. WENZ, *O. c.*, 280: "Das Bewußtsein, als Seiendes zugleich an Sein und Nichtsein teilzuhaben, ja an sich selbst ein manifest Endliches in der Einheit von Sein und —wie Tillich sagt— dialektischen, meontischen, will heißen: seinsrelativem Nichtsein zu sein, ist identisch mit Angst".

[32] Como hemos adelantado, la relación entre el ser-en-sí y el no-ser relativo será discutida en relación con la concepción filosófico teológica de Schelling.

[33] Cfr. H. ANZENBERGER, *O. c.*, 101-111. No otra parece ser la dinámica de la experiencia trascendental de la que habla K. Rahner: "La conciencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual de conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible, recibe aquí el nombre de *experiencia trascendental*" (K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989, 38). Dicho de otro modo: la experiencia trascendental sería el carácter ilimitado, subjetivo, atemático, necesario e insuprimible de la conciencia que acompaña al sujeto en todo acto de conocimiento. La experiencia trascendental nombra, en la definición de Rahner, la superación de la finitud del objeto conocido en el ir-más-allá-del-mismo propio del acto de conocimiento. Esta superación se efectúa en el mismo proceso aprehensivo de la realidad. Al percibir un objeto dado a través de la propia sensibilidad y, una vez efectuado el complejo proceso de elaboración y construcción de la idea de ese objeto, lo percibido se muestra asimilado, superado y rebasado por el acto de intelección. El objeto revela su condición finita en el acto cognoscitivo, pues, no sería percibido como tal, si no apareciese como momento "recortado", por decirlo así, sobre la apertura infinita del dinamismo espiritual. En caso contrario permanecería fuera del alcance de nuestro conocimiento. Así pues, el dinamismo propio del acto de conocer que lleva más allá del objeto dado es lo que Rahner califica de *experiencia trascendental* y, a nuestro juicio, se encuentra en estrecha relación con la superación dinámica de la finitud que también señala Tillich. Recientemente están siendo publicados algunos estudios comparativos, aunque fragmentarios, de ambos teólogos. Cfr. S. G. OGDEN, *The Presence of God in the World. A Contribution to Postmodern Christology based on the Theologies of Paul Tillich and Karl Rahner*, Peter Lang, Bern, 2007; J. A. LAMM, "«Catholic Substance» Revisited: Reversals of Expectations in Tillich's Doctrine of God" en: R. F. BULMAN-F. J. PARRELA (eds), *Paul Tillich. A New Catholic Assesment*, The Liturgical Press, Minnesota, 1994, 62-64.

constitutivo del hombre. El hombre (constitutivamente) es finito, pero tiende (direccionalmente) a lo infinito[34]. A su modo de ver, "la infinitud es la finitud trascendiéndose a sí misma sin ningún límite *a priori*"[35]. Sin embargo, habría que cuidarse mucho de indentificar al ser-en-sí con la infinitud[36]. Para Tillich, "el ser-en-sí no es lo infinito; es lo que subyace más allá de la polaridad de finitud y autotrascendencia infinita"[37]. Por esta razón no habrá que confundir la manifestación del ser-en-sí en lo finito con el ser-en-sí considerado en sí mismo. Esto es especialmente pertinente, toda vez que "el ser-en-sí se manifiesta al ser finito en el impulso infinito de lo finito más allá de sí mismo"[38]. El impulso infinito de lo finito es la forma de manifestación, pero no la realidad misma del ser absoluto. A esto se añade que la infinitud es la negación de lo finito y, por tanto, si el ser-en-sí fuese identificado con lo infinito quedaría reducido a ser una cosa entre otras, por cuanto quedaría limitado y comprehendido en la dialéctica finito-infinito, es decir, quedaría preso de la contraposición entre afirmación y negación. Frente a esto Tillich dirá que "el ser-en-sí no puede ser identificado con lo infinito, esto es, con la negación de la finitud. Precede lo finito y precede la infinita negación de lo finito"[39].

Con lo dicho se comienza a columbrar el alcance de los términos "finitud" e "infinitud", pero todavía nos falta por dilucidar su relación con la distinción fundamental entre esencia y existencia.

---

[34] Cfr. *ST*, I, 231: "man is finite, yet at the same time he transcends his finitude".

[35] *ST*, I, 191: "Infinitude is finitude transcending itself without any a priori limit".

[36] Sobre esta importante cuestión, cfr., también, *ST*, I, 251-252: "It is not precise to identifiy God with the infinite. This can be done on some levels of analysis. If man and his world are described as finite, God is infinite in contrast to them. But the analysis must go beyond this level in both directions. Man is aware of his finitude because he has the power of transcending it and of looking at it. Without this awareness he could not call himself mortal. On the other hand, that which is infinite would not be infinite if it were limited by the finite. God is infinite because he has the finite (and with it that element of nonbeing which belongs to finitude) within himself united with his infinity. One of the functions of the symbol «divine life» is to point to this situation".

[37] *ST*, I, 191: "Being-itself is not infinity; it is that which lies beyond the polarity of finitude and infinite self-transcendence".

[38] *ST*, I, 191: "Being-itself manifests itself to finite being in the infinite drive of the finite beyond itself".

[39] *ST*, I, 191: "Being-itself cannot be identified with infinity, that is, with the negation of finitude. It precedes the finite, and it precedes the infinite negation of the finite". Cfr., en sentido crítico W. PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, 332-349. El autor critica, entre otras cosas, y, a mi modo de ver, de forma un poco injusta, que la rica potencialidad del concepto hegeliano de verdadero Infinito queda, en el planteamiento de Tillich, prácticamente inutilizado. Esto tendrá consecuencias, a su juicio, en la teología trinitaria de Tillich. Cfr., esp. Ibid., 333-344. Cfr., también, B. MARTIN, *Paul Tillich's Doctrine of Man*, James Nisbet & Co. Ltd, London, 1963, 92-95; C. DANZ, *O. c.*, 55-67.

3.3. La esencia y la existencia y su relación con la finitud

La cuestión que quisieramos plantear aquí reza como sigue: ¿la finitud, como característica básica del ser creado en toda su estructura ontológica, es propia tanto del ser esencial como del ser existencial o sólo de uno de ambos? A primera vista podría parecer que, puesto que la finitud implica la estructura ontológica fundamental yo-mundo, los elementos ontológicos en sus polaridades y todas las categorías (espacio, tiempo, causalidad y substancia), podría parecer, digo, que es propia del ser en su estado existencial, es decir, del ser que se encuentra bajo las condiciones de la existencia espacio temporal en las cuales acontece la historia del mundo. Sin embargo, no es así. En la concepción de Tillich la finitud es una característica común al ser creatural, tanto en la existencia efectiva, como en su estado esencial. El ser creado es esencialmente finito. Es de capital importancia insitir aquí en esta afirmación, para que se pueda entender correctamente lo que más adelante veremos sobre el tránsito del estado esencial al estado existencial a través de la libertad finita. Para Tillich, la creación en su estado esencial es esencialmente buena y se encuentra contenida en el interior de la vida divina y, por ello, la vida divina contiene todos y cada uno de los elementos ontológicos y las categorías de la finitud creatural. Sin embargo, no es determinada por ninguna de ellas. La creación esencial *no es* Dios, pero *está en* Dios[40].

En efecto, el espacio, el tiempo, la causalidad y la substancia encierran en sí aspectos positivos que muestran su enraizamiento en lo divino, así como aspectos negativos que denotan su mezcla con el no-ser, puesto que son parte de la creación. Y esto no sólo bajo las condiciones de la existencia, sino también en su estado esencial. A esto se referirá Tillich con el término "ambigüedad"[41]. El ser finito es necesariamente ambiguo y, por ello, todos sus elementos ontológicos y todas sus categorías están, inevitablemente, marcados por la huella de la ambigüedad. Así pues, la transitoriedad de todo lo temporal es la cruz del *tiempo*, pero su carácter creador y

[40] Una inadecuada comprensión de esta afirmación tan central es la que lleva a K. Hamilton a afirmar que: "therefore, when Tillich tells us that creation is essentially good, he is actually saying that creation is good in so far as it is not creation", ya que Hamilton sólo considera la creación en cuanto "existencia". Cfr. K. HAMILTON, *O. c.*, 151. Habrá, pues, que investigar cómo puede entenderse la creación en cuanto creación sin ser efetivamente existente fuera de Dios. Este será el objetivo del capítulo IV. Cfr. también, U. MURMANN, *O. c.*, 123-126.

[41] Término que también es omnipresente en la *Systematic Theology*. Cfr. *ST*, I, 81-94; *ST*, II, 4, 75, 80, 132, 133-135, 144, 162-163; *ST*, III, 32, 43-45, 67-110, 138-141, 162-282, 339-348.

su apertura a lo nuevo son su rostro positivo[42]. Ser es poseer y ocupar un *espacio*, pero esta posesión implica siempre una lucha por conseguirlo, el trabajo de mantenerlo y el peligro de perderlo[43]. En los seres finitos toda causa implica una relación profunda con el poder de ser, en tanto en cuanto es capaz de generar un efecto real y concreto. Pero la *causalidad* también está sometida a la ambigüedad, ya que el ser finito no tiene en sí su propia causa y en dicha carencia se muestra su insuficiencia ontológica, es decir, su relación con el no-ser[44]. De igual manera, la categoría de *substancia* señala hacia la identidad última de una cosa, aquello que subyace más allá de cualquier tipo de alteración. Sin embargo, no hay substancia sin accidentes, de tal modo que una mutación total en los accidentes puede llevar a una pérdida total de la substancia[45]. Tiempo, espacio, causalidad y substancia "son cuatro aspectos de la finitud en sus elementos positivos y negativos. Expresan la unión de ser y no-ser en toda cosa finita"[46]. Y esto, tanto en su estado esencial como en su estado existencial.

Es claro, pues, que el ser y el no-ser se encuentran entremezclados en todas y cada una de las categorías ontológicas. No otra cosa es lo que sucede con las polaridades de los elementos ontológicos[47]. *Individualidad y participación, dinámica y forma, libertad y destino* están caracterizados por la finitud y, por ello, sometidos a las tensiones que ella misma provoca[48]. El proceso de individuación finita, en su relación polar con la participación finita implica necesariamente dos peligros o amenazas según se acentúe desmesuradamente uno u otro polo de la relación[49]. La individuación —que no es sino el proceso de autorrealización— puede desembocar en el aislamiento, así como la participación —es decir, la socialización— puede dar

---

[42] Cfr. *ST*, I, 193-194. Sobre esto, cfr. D. E. ROBERTS, "Tillich's Doctrine of Man" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *O. c.*, 108-130, esp. 121-123. La importancia del tiempo en la concepción tillichiana de la historia es destacada en J. S. BOOZER, "art. cit." en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 132-135.

[43] Cfr. *ST*, I, 194-195.

[44] Cfr. *ST*, I, 195-197.

[45] Cfr. *ST*, I, 197-198.

[46] *ST*, I, 198: "The four categories are four aspects of finitude in its positive and negative elements. They express the union of being and nonbeing in everything finite".

[47] Como el mismo Tillich reconoce, cfr. *ST*, I, 198: "Finitude is actual not only in the categories but also in the ontological elements. Their polar character opens them to the threat of nonbeing".

[48] Es importante hacer constar que el reconocimiento de tensiones en el estado esencial del ser, debido a la propia finitud y su relación con el no-ser relativo, no implica necesariamente la disgregación, la ruptura o la escición de aquello que las sufre. Justamente en esto se encontrará la diferencia fundamental entre la finitud esencial y la finitud existencial. Cfr. J. H. RANDALL, "The ontology of Paul Tillich" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *O. c.*, 132-161.

[49] Sobre lo que sigue, cfr. *ST*, I, 198-201.

lugar a la disolución del sujeto en una colectividad uniforme[50]. A su vez, la tensión entre la dinámica y la forma también encierra una profunda y doble ambigüedad. La desmesurada acentuación del polo dinámico puede llevar a la ruptura total con la forma dando lugar a la aparición de un caos informe, de igual manera que la hipertrofia de la forma suele conducir a la muerte de la intencionalidad creadora de la vitalidad humana. El formalismo puede conducir a la extinción de la fuerza creadora, de la misma manera que la dinámica creadora puede abolir toda forma y, así, perderse sin adquirir ningún tipo de concreción. Lo mismo sucede con la relación polar entre la libertad y el destino. Las huellas de la finitud convierten la relación en una tensión que oscila entre la pérdida de la libertad o la pérdida del destino. La pérdida de la primera acontece cuando el hombre acepta acríticamente su destino. La pérdida del segundo sucede cuando el hombre intenta preservar su libertad a través de la arbitrariedad[51].

La finitud amenaza con la ruptura de las relaciones polares, puesto que la pérdida de un elemento supone la pérdida de toda la polaridad. Sin embargo, la amenaza es una posibilidad que, de ninguna manera, cabe comprender como efectivamente realizada *a priori*. La ruptura la encontramos realizada en la existencia, pero no es deducible del estado de esencial de las cosas. La tensión esencial todavía no es alienación existencial.

En este sentido, Tillich señala también que esta amenaza de desintegración provoca una reacción antropológica polar de *anxiety* y *courage*[52]. Valgan unas brevísimas aclaraciones al respecto. Para Tillich la angustia *(anxiety)* es "la conciencia de la finitud"[53]. Se trata de una cualidad ontológica no deducible, sino de algo que se percibe y, por ello, de algo susceptible de ser descrito. La angustia no es el temor, ya que el temor siempre implica un objeto definido que lo provoca y, por el contrario, la angustia se caracteriza por la ausencia de referente. Mejor dicho, la

[50] Esta misma idea aparece reflejada y desarrollada en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1976, 210-216.

[51] En breve profundizaremos en el significado último de esta polaridad, así como en el de cada uno de sus elementos polares. Por ahora, baste decir que Tillich señala que: "Man is threatened with the loss of freedom by the necesities implied in his destiny, and he is equally threatened with the loss of his destiny by the contingencies implied in his freedom" (*ST*, I, 200).

[52] Sin embargo, como ya hemos adelantado, la posibilidad de desintegración de las polaridades no es idéntica a su efectiva realización. La primera es propia del estado esencial y está enraizada en la finitud. La segunda acontece con la transición al estado existencial. No obstante, Tillich afirma que también en el estado esencial de la creación están presentes la angustia y el coraje, si bien, siempre como bendición. Cfr. *ST*, II, 70, aplicado en este caso al sufrimiento y la soledad. Cfr. también el mejor y más completo análisis de Tillich al respecto: P. TILLICH, "The Courage to Be (1952)" en: *MW/HW* 5, 141-230, esp. 155-180.

[53] *ST*, I, 191: "Finitude in awareness is anxiety".

"nada" es su referente[54]. Por eso Tillich llega a afirmar que "la angustia es la autoconciencia de lo finito mismo en cuanto finito"[55]. Por el contrario, el coraje *(courage)* es la fuerza que lleva al ser finito a resistir la amenaza del no-ser y, por ello, a contrarrestar la presencia de la angustia de la finitud[56]. El coraje es el contrapunto de la angustia y, como todo lo relacionado con la finitud, está presente no sólo bajo las condiciones de la existencia, sino también en el estado esencial del ser.

Ahora bien, dentro de las polaridades de los elementos ontológicos ¿cuál es la más decisiva con respecto al tema que nos ocupa?

4. LA LIBERTAD Y EL DESTINO

Ya hemos adelantado la respuesta que ahora debemos recuperar: para Tillich la libertad y el destino constituyen una polaridad muy particular dentro de los elementos ontológicos. No es exagerado afirmar que, en relación al tema que estamos investigando, se trata, sin duda alguna, de la polaridad fundamental. Con respecto a ella dice Tillich:

---

[54] *ST*, I, 191: "In this sense it has been said rightly that the object of anxiety is «nothingness» —and nothingness is not an «object». Objects are feared. A danger, a pain, an enemy, may be feared, but fear can be conquered by action. Anxiety cannot, for no finite being can conquer its finitude". Y más adelante: "It has become clear that fear as related to a definite object and anxiety as the awareness of finitude are two radically different concepts. Anxiety is ontological; fear, psychological. Anxiety is an ontological concept because it expresses finitude from «inside»" (*ST*, I, 191-192). Es clara la coincidencia con M. Heidegger en *Ser y Tiempo* y su antecedente común en Kierkegaard. Cfr., al respecto K. HAMILTON, *O. c.*, 92-93: "Anxiety is another technical term adopted by Tillich in the first place from Kierkegaard. (…) Tillich —partly following Heidegger— takes over the psychological description of *Angst* from Kierkegaard, but transforms it into a general theory of man's universal condition inseparable from his «predicament» in existence". Cfr., también, C. DANZ, *O. c.*, 65-66, nota 83.

[55] *ST*, I, 192: "Anxiety is the self-awarness of the finite self as finite". Por eso será propio no sólo del ser existencial, sino también del ser esencial.

[56] Tillich diferenciará entre la angustia que provoca la ambigüedad de las categorías y la que es provocada por la amenaza de disolución de las polaridades ontológicas. Cfr., al respecto, *ST*, I, 199: "Our own ontological tension comes to awareness in the anxiety of losing our ontological structure through losing one or another polar element and, consequently, the polarity to which it belongs. This anxiety is not the same as that mentioned in connection with the categories, namely, the anxiety of nonbeing simply and directly. It is the anxiety of not being what we essentially are. It is anxiety about disintegrating and falling into nonbeing through existential disruption. It is the anxiety about the breaking of the ontological tensions and the consequent destruction of the ontological structure". Cfr. P. TILLICH, "The Courage to Be (1952)" en: *MW/HW*, 5, 141-230, esp. 180ss.

> "La tercera polaridad ontológica es la de libertad y destino, y en ella la descripción de la estructura ontológica básica y sus elementos logra tanto su culminación como su punto de inflexión. La libertad en polaridad con el destino es el elemento estructural que hace posible la existencia, porque trasciende la necesidad esencial del ser sin destruirlo"[57].

Ante un texto tan importante como éste cabría preguntar: ¿Por qué los elementos de la estructura ontológica alcanzan en esta polaridad su realización más alta y encuentran en ella su punto de inflexión? ¿Qué significa que la "libertad en polaridad con el destino es el elemento estructural que hace posible la existencia"? Parece evidente que para responder a estas preguntas, antes tendremos que analizar el concepto tillichiano de libertad y su concepción del destino[58].

4.1. Los presupuestos de los conceptos de libertad y destino

Contradiciendo lo que será el punto de partida fundamental de la *Freiheitslehre* de F. W. J. Schelling, Paul Tillich comienza afirmando que ha sido un error del pensamiento tradicional haber confrontado la libertad con la necesidad. A su juicio, la necesidad es una categoría y no un elemento ontológico, lo cual significa que su verdadera oposición la encuentra en la posibilidad, pero no en la libertad[59]. Para Tillich, "el concepto de libertad es tan importante para la teología como el concepto de razón. No se puede entender la revelación sin un concepto de libertad"[60]. Si la razón es aquello que caracteriza al hombre en cuanto hombre, no otra cosa será la libertad: "el hombre es hombre porque tiene libertad"[61].

Ahora bien, la libertad no es la determinación mecanicista de la voluntad ni su indeterminación contingente[62]. Al contrario, "la libertad no es la libertad de una

---

[57] *ST*, I, 182: "The third ontological polarity is that of freedom and destiny, in which the description of the basic ontological structure and its elements reaches both its fulfilment and its turning point. Freedom in polarity with destiny is the structural element which makes existence possible because it transcends the essential necessity of being without destroying it". Cfr. U. MURMANN, *O. c.*, 130-135.

[58] Cfr. G. SCHEPERS, *O. c.*, 47-57; H. ANZENBERGER, *O. c.*, 140-149.

[59] Para todo lo que sigue, cfr. *ST*, I, 182-186.

[60] *ST*, I, 182: "a concept of freedom is just as important for theology as a concept of reason. Revelation cannot be understood without a concept of freedom".

[61] *ST*, I, 182: "Man is man because he has freedom".

[62] La inadecuación de términos objetivantes para referirse a la libertad ya había sido criticada por Tillich en un ensayo sobre el concepto de personalidad. Cfr. P. TILLICH, "The Idea and the Ideal of Personality (1948)" en: *MW/HW*, 3, 150-166. Aquí dice Tillich: "The academic discussions concerning the freedom of the will use concepts that are inappropriate to the act of selfdetermination as we experience it in every decision. They are inappropiate because, while referring to human beings, they use the pattern of a «thing with qualities»" (Ibid., 151). Este artículo es la traducción y reelaboración inglesa de una versión alemana anterior: Id., "Die Überwindung des Persönlichkeitsideals. Ein Vortrag (1927)" en: *MW/HW*, 3, 131-150. Cfr. también, W. L. ROWE, "Analytical Philosophy and Tillich's Views on

función (la «voluntad») sino del hombre, es decir, de ese ser que no es una cosa sino un yo completo y una persona racional"[63]. Se trata pues de un elemento ontológico que, aun estando presente en dimensiones inferiores de la vida, sólo en el hombre alcanza una conciencia refleja, ya que sólo el hombre la conoce por propia experiencia[64]. Según Tillich, en la experiencia inmediata del hombre la libertad se experimenta como deliberación, decisión y responsabilidad[65]. La deliberación constituye el momento en el que el hombre discierne el peso de los motivos y los argumentos que lo impelen a poner en juego las potencialidades de su existencia. La decisión implica la opción por una posibilidad que la persona autocentrada asume como propia frente a otras muchas que descarta. La responsabilidad se deriva de esta autoapropiación consciente o inconsciente y se concreta en "la obligación de la persona que tiene la libertad de responder de sus decisiones si es interrogada acerca de ellas"[66].

Ahora bien, ¿qué relación guardan todos estos rasgos de la libertad con el destino? Para Tillich, "el destino no es un poder extraño que determina todo lo que va a sucederme. Es yo mismo en cuanto dado, formado por la naturaleza, por la historia y por mí mismo. Mi destino es la base de mi libertad; mi libertad participa en la configuración de mi destino"[67]. Se podría decir, sumariamente, que el destino es aquello que hace de la libertad del hombre una "libertad finita". Este primer acercamiento al concepto de destino nos sitúa ya ante un concepto cuya importancia será capital en lo que sigue.

Freedom" en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 201-210. Este autor coincide, en lo esencial, con Tillich en su crítica del indeterminismo y del determinismo, pero disiente de su análisis de la voluntad, pues no considera esencial a ninguno de ambos planteamientos pensar la libertad como un "objeto" de la voluntad, sino como una tendencia de ella referida a la totalidad de la persona. Algo que, a su juicio, Tillich no parece contemplar de modo suficiente. A su modo de ver, "the problem is not, as Tillich would have it, that both sides to the controversy view the will as a *thing*; the problem is that both sides admit only one sort of causation". La solución que él propone consiste en recuperar "an older idea of causation —sometimes called 'substance-causation' or 'agent-causation'— and to hold that acts of will that are *free* are caused by the agent and not caused by any earlier events". Cfr. Ibid., esp. 203-205; C. DANZ, *O. c.*, 45-55.

[63] *ST*, I, 183: "Freedom is not the freedom of a function (the «will») but of man, that is, of that being who is not a thing but a complete self and a rational person". Cfr., también, *ST*, III, 28.

[64] Cfr. *ST*, I, 182-183: "Man experiences the structure of the individual as the bearer of freedom within the larger structures to which the individual structure belongs".

[65] Cfr. *ST*, I, 184.

[66] *ST*, I, 184: "The word «responsability» points to the obligation of the person who has freedom to respond if he is questioned about his decisions".

[67] *ST*, I, 185: "Destiny is not a strange power which determines what shall happen to me. It is myself as given, formed by nature, history, and myself. My destiny is the basis of my freedom; my freedom participates in shaping my destiny".

4.2. El destino, la libertad y la finitud: "libertad finita"

Si el destino no es el hado griego, ese ciego *fatum* que se cumple inexorablemente —con la anuencia o ante la reticencia del héroe o el villano— ¿qué es, entonces? El destino es aquello que conforma el ser concreto de los seres, pero escapa a su disposición. Pongamos unos sencillos ejemplos extraídos de una existencia cualquiera: nadie escoge el tiempo ni el lugar en el que nace, la familia en la que crece, la patria a la que pertenece, la lengua que le susurran en la cuna, el color de los ojos, la complexión física o la religión de su entorno. Todos estos factores condicionan al individuo, son determinantes en la configuración de su personalidad y no se encuentran bajo su poder. Sin embargo, el hecho de que estos factores condicionen al individuo no significa que anulen su libertad; que determinen su configuración no implica que conviertan su *liberum arbitrium* en un *servum arbitrium*; y, finalmente, que estén más allá de su inmediato poder no quiere decir que no pueda transformarlos. El destino no es la necesidad inexorable, sino el carácter particular, concreto, finito que tiene la libertad del hombre en cuanto tal.

Aquí se percibe con claridad la intimísima relación que Tillich establece entre libertad, destino y finitud[68]. La libertad en general no existe. Toda libertad es siempre una liberta situada, es decir, una libertad en relación polar con un destino. El destino sin libertad tampoco existe, puesto que, como dice el propio Tillich, "sólo quien tiene libertad tiene un destino"[69]. Por eso sólo del hombre es predicable el destino, porque sólo él posee la libertad en grado sumo. El destino, pues, no es lo contrario de la

[68] La monografía más completa acerca de la "libertad finita" en Tillich es, sin duda, la de Christian Danz. Cfr. C. DANZ, *O. c.*, 1: "Der Begriff einer endlichen Freiheit ist der Gegenstand dieser Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs". En este completo estudio se intenta reconstruir la totalidad de la teología de Tillich desde la clave de la autoconciencia de la libertad. El pensamiento de Tillich se interpreta como una teoría de las condiciones de posibilidad que constituyen la subjetividad individual. La libertad finita sería el eje transversal que organizaría la estructuración interna tanto del pensamiento de Tillich como del estudio en cuestión. Así, se pueden percibir en él todas y cada una de las partes principales de la *Systematic Theology* de Tillich —con excepción, tal vez, de la polaridad Razón-Revelación— si bien, en relación con la libertad finita y la constitución de la subjetividad individual. Cfr. C. DANZ, *O. c.*, 13-175: el ser y Dios, es decir, la problemática ontológica del ser finito en relación al Ser en sí; 179-272: existencia y Cristo, es decir, la cristología, la antropología y todas las cuestiones relacionadas con la libertad y la caída, la esencia y la existencia y el Nuevo Ser; 275-383: la vida y el Espíritu, a saber: la unidad multidimensional en su unidad de esencia y existencia, la religión como función del espíritu y la respuesta del cristianismo a la ambigüedad de la vida en la Presencia Espiritual; 383-412: la historia y el Reino de Dios. Por su precisión y amplitud se trata de una obra altamente recomendable.

[69] *ST*, I, 185: "Only he who has freedom has a destiny".

libertad, sino su contexto, su marco esencial, sus condiciones y sus límites[70]. Dicho de otra forma y con toda precisión:

> "Nuestro destino es aquello de lo cual surgen nuestras decisiones; es la base ilimitadamente extensa de nuestra mismidad centrada; es la concreción de nuestro ser que convierte todas nuestras decisiones en decisiones *nuestras*. Cuando tomo una decisión es la totalidad concreta de todo lo que constituye mi ser quien decide, no un sujeto epistemológico. A esta totalidad pertenecen la estructura corporal, las luchas psíquicas y el carácter espiritual. Incluye las comunidades a las que pertenezco, el pasado olvidado y el recordado, el medio ambiente que me ha modelado y el mundo que me ha configurado"[71].

El destino comprende, pues, todo aquello que nos es dado como condición previa que puede hacer posible nuestra libre configuración. Una libre configuración que nunca es absoluta, ni abstracta, ni general, sino que, por el contrario, se desarrolla siempre dentro de los límites fijados por las condiciones del ser y de la existencia y por la "circunstancia" orteguiana de nuestra vida. Desde esta perspectiva que comprende la libertad en relación polar con el destino se entenderá con mayor facilidad el concepto clave que Tillich utilizará al dar razón de la relación profunda entre esencia y existencia: la "libertad finita". Pero no adelantemos acontecimientos. Antes de analizar la índole particular de esa compleja relación tenemos que responder a algunas cuestiones que antes hemos dejado meramente enunciadas.

¿Se entenderá ahora por qué Tillich había dicho que en la polaridad entre libertad y destino la estructura ontológica tiene su realización más alta y encuentra en ella su punto de inflexión? En esta polaridad se pone en juego la totalidad de la existencia humana. Y en dicha existencia toda la realidad encuentra su máximo nivel de realización[72]. De acuerdo con el principio tillichiano de la unidad multidimensional de la vida, en la dimensión del espíritu que caracteriza la vida del hombre —bien sea en la función de la autointegración (moralidad), en la función de la autocreatividad (cultura), o en la función de autotrascendencia (religión)— todas las dimensiones anteriores —a saber: inorgánica, orgánica y psíquica— se encuentran contenidas y

---

[70] Cfr. *ST*, I, 185. Cfr., desde el punto de vista de la autotrascendencia de la vida y sus ambigüedades *ST*, III, 86-87. Cfr. también, G. SCHEPERS, *O. c.*, 52-53, 56-57.

[71] *ST*, I, 184-185: "Our destiny is that out of which our decisions arise; it is the indefinitely broad basis of our centered selfhood; it is the concreteness of our being which makes all our decisions *our* decisions. When I make a decision, it is the concrete totality of everything that constitutes my being which decides, not an epistemological subject. This refers to body structure, psychic strivings, spiritual character. It includes the communities to which I belong, the past unremembered and remembered, the environment which has shaped me, the world which has made an impact on me".

[72] Tillich dirá que "man is the mirror in which the relation of everything finite to the infinite becomes conscious", destacando, así, el papel aglutinador y preponderante del hombre en toda la creación. Cfr. *ST*, III, 87.

desarrolladas en su máximo grado[73]. Esto es lo que explica la primera parte de la afirmación de Tillich, pero todavía nos falta decir una palabra acerca de lo que él llama "el punto de inflexión" *(turning point)*.

4.3. La esencia y la existencia y su relación con la libertad y el destino

Intentar responder a esta cuestión es lo mismo que intentar explicar por qué Tillich ha afirmado que la "libertad en polaridad con el destino es el elemento estructural que hace posible la existencia"[74]. ¿Qué significa eso de que la libertad finita es la que posibilita la existencia? Digamos, por ahora, que ese es el punto de inflexión, el lugar del tránsito, el momento en el cual se pasa del estado esencial al existencial.

Ahora bien, en su relación con la finitud la esencia y la existencia encierran una pluralidad de significados que, tal vez, sea necesario analizar antes de explicar la naturaleza del tránsito de un estado ontológico a otro. Para Tillich, el término "esencia" ha significado y todavía puede significar en la tradición filosófico-teológica de occidente: la naturaleza de algo, los universales, las ideas, la norma moral, la bondad originaria de los objetos o, finalmente, los arquetipos de las cosas en la mente de Dios[75]. Por su parte, también el término "existencia" es igual de rico en su significación. Puede querer decir: el estar siendo de una cosa entre otras, la actualización de lo potencial, el mundo caído o el punto básico de la filosofía existencialista[76]. En este sentido, Tillich destacará la radical ambigüedad que se da

---

[73] Cfr. *ST*, III, 11-107, esp. 84-85, en donde se expresa de una forma muy diáfana la existencia del hombre como una especialísima síntesis de lo macrocósmico con lo microcósmico, si bien siempre en su carácter ambiguo. Cfr., también, G. WENZ, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979, 236-250. Para una consideración crítica de la aplicación a todo el universo de la polaridad libertad-destino que Tillich efectúa, incluso, en la dimensión inorgánica, cfr. W. L. ROWE, "art. cit." en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 208-210, donde afirma claramente que lo que Tillich llama *spontaneity* en lo inorgánico nada tiene que ver con la libertad humana. A nuestro modo de ver esta crítica de la extralimitación de Tillich es fundamentalmente correcta.

[74] *ST*, I, 182.

[75] Cfr. *ST*, I, 202: "Essence can mean the nature of a thing without any valuation of it, it can mean the universals which caracterize a thing, it can mean the ideas in which existing things participate, it can mean the norm by which a thing must be judged, it can mean the original goodness of everything created, and it can mean the patterns of all things in the divine mind".

[76] Cfr. *ST*, I, 203: "Existence also is used with different meanings. It can mean the possibility of finding a thing within the whole of being, it can mean the actuality of what is potential in the realm of essences, it can mean the «fallen world», and it can mean a type of thinking which is aware of its existential conditions or which rejects essence entirely". Sin embargo, tampoco se puede olvidar otro significado del término "existential" que es capital en Tillich: "If the word «existential» points to a participation which transcends both subjectivity and objectivity, then man's relation to the gods is rightly called «existential»". También aplicará este significado a un tipo muy particular de gnoseología

tanto en la consideración de la esencia como en la consideración tradicional de la existencia. La primera oscilará, por un lado, entre la adecuación entre esencia y substancia y, por otro, entre esencia y *verdadera* substancia. La comprensión de la esencia como la naturaleza de algo no implica ningún tipo de consideración axiológica. La esencia es lo que una cosa es. Sin embargo, la segunda adecuación incluye un matiz de valor que modifica totalmente su significado. En este segundo sentido, la esencia es lo que una cosa es *verdaderamente*, es decir, más allá de su distorsión o deformación actual. Tillich lo dice con claridad:

> "La esencia como la naturaleza de una cosa, o como la cualidad en la cual una cosa participa, o como un universal, tiene un carácter determinado. La esencia como aquello de lo que ha «caído» el ser, como la verdadera y no distorsionada naturaleza de las cosas, tiene otro. En el segundo caso la esencia es la base de los juicios de valor, mientras que en el primero la esencia es un ideal lógico que ha de ser alcanzado mediante la abstracción o la intuición sin la interferencia de valoraciones"[77].

La realidad esencial que aquí nos interesa está claramente relacionada con el término esencia en su segundo significado, es decir, con la naturaleza verdadera de las cosas más allá de su "existencia caída". La radical ambigüedad señalada por Tillich no sólo afecta a la esencia, sino también al término "existencia"[78]. "Todo cuanto existe, esto es, lo que «está fuera» de la mera potencialidad, es más de lo que es en el estado de mera potencialidad y menos de lo que podría ser en el poder de su

---

que él contrapone al ideal del conocimiento científico: aséptico y distanciado. Cfr. P. TILLICH, "Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition" en: *MW/HW*, 1, 381-389. En este artículo, dedicado a M. Horkheimer en su sesenta cumpleaños, Tillich aboga por una epistemología de la participación en el objeto conocido. En este sentido, también el conocimiento sería "existencial". Y de un modo muy similar dirá en su obra de madurez que: "it is useful to distinguish between existential and existentialist. The former refers to a human attitude, the latter to a philosophical school. The opposite to existential is detached; the opposite of existentialist is essentialist" (*ST*, II, 26).

[77] *ST*, I, 202-203: "Essence as the nature of a thing, or as the quality in which a thing participates, or as a universal, has one character. Essence as that from which being has «fallen», the true and undistorted nature of things, has another character. In the second case essence is the basis of value judgments, while in the first case essence is a logical ideal to be reached by abstraction or intuition without the interference of valuations".

[78] Respecto del significado de este término debo advertir de la equivocada interpretación del pensamiento de Tillich que realiza S. G. OGDEN, *O. c.*, 77, cuando atribuye al teólogo luterano la descripción que el propio Tillich está realizando críticamente del sistema hegeliano. Dice Ogden: "With echoes of Schelling, Tillich writes, «The world is the self-realization of the divine mind; existence is the expression of essence and not the fall away from it»", dando a entender que, influenciado por Schelling, Tillich piensa tal cosa. La realidad no puede estar más alejada de semejante interpretación, toda vez que esas frases son síntesis que Tillich enuncia cuando se refiere al pensamiento de Hegel y, por tanto, ni él piensa eso —justamente se distanciará a renglón seguido de ese esencialismo hegeliano— ni la influencia resuena a Schelling, puesto que para éste último —como se verá— la doctrina de la caída tiene, sobre todo en su período maduro, una importancia medular.

naturaleza esencial"[79]. Esta es la razón de que haya habido filósofos y corrientes de pensamiento en general que, o bien hayan juzgado negativamente la existencia, o bien la hayan juzgado positivamente, o bien, como Aristóteles, sostengan una postura intermedia que reconoce lo existente como lo actualizado que, sin embargo, recibe de la esencia el poder de actualización. Si lo primero se podría atribuir a Platón y lo segundo a G. de Ockham, la opinión de Tillich es que la teología cristiana debe situarse, más bien, en la línea intermedia de Aristóteles. Y esto por una sencilla razón que, en breve, mostrará toda su complejidad: la concepción cristiana de la creación[80]. Para Tillich, la afirmación teológica sobre la creación implica dos realidades, cuando menos, contrapuestas. Por un lado, la creación es considerada como radicalmente buena y nunca —como sostuvo Platón y desarrollaron los gnósticos, si bien con diferencias acusadas— como obra de un demiurgo. Pero por otro, también sostiene que el estado actual de la creación no se corresponde adecuadamente con el plan creador de Dios. Es decir, se afirma que hay una escisión entre la realidad creada y la realidad que efectivamente existe. Lo cual significa, según Tillich, que se está reconociendo, aunque sea tácitamente, la diferencia entre el estado esencial del ser y su alienación existencial.

Sea como fuere, el caso es que la cuestión clave a este respecto —la cuestión concreta que guía toda esta investigación— consiste en saber cómo se produce el tránsito de un estado a otro. Es decir, ¿cómo es posible que el ser esencial se encuentre ahora en estado existencial? Un texto de Tillich nos pone sobre la pista:

> "El ser no está esencialmente en estado de ruptura y autodestrucción. La tensión entre los elementos no conduce necesariamente a la temida ruptura. Puesto que la estructura ontológica del ser incluye la polaridad de libertad y destino, nada ontológicamente relevante le puede ocurrir al ser que no esté mediado por la unidad de libertad y destino. Por supuesto, la ruptura de las tensiones ontológicas no es una cuestión accidental; es un universal y depende del destino. Pero, por otra parte, no es una cuestión de necesidad estructural; está mediada por la libertad"[81].

---

[79] *ST*, I, 203: "Whatever exists, that is, «stands out» of mere potentility, is more than it is in the state of mere potentiality and less than it could be in the power of its essential nature". Cfr., también, G. F. MCLEAN, "Paul Tillich's Existential Philosophy of Protestantism" en: T. F. O'MEARA-D. M. WEISSER (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, Image Books, New York, 1969, 76-125.

[80] Cfr. L. PELLETIER, "Métaphysique schellingienne et dogmatique tillichienne" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 145-163, esp. 146-147.

[81] *ST*, I, 202: "Being is not essentially in a state of disruption and self-destruction. The tension between the elements does not necessarily lead to the threatened break. Since the ontological structure of being includes the polarity of freedom and destiny, nothing ontologically relevant can happen to being that is not mediated by the unity of freedom an destiny. Of course, the breaking of the ontological tensions is not a matter of accident; it is universal and is dependent on destiny. But, on the other hand, it is not a matter of structural necessity; it is mediated by freedom".

Creo que se percibe con claridad que el texto puede orientar, pero también que no es conclusivo. Todavía no se nos da aquí una respuesta clara y concisa al problema que hemos planteado.

Sin embargo, ya se nos ha indicado la dirección en la cual debemos buscar la respuesta: la polaridad libertad y destino en relación con la doctrina cristiana de la creación. Porque, en efecto, el problema se explicita cada vez con mayor claridad: si es la libertad finita la que posibilita el tránsito del estado esencial del ser a su estado existencial, ¿cómo es posible afirmar, al mismo tiempo, que el mundo real es creación de Dios? ¿Estamos ante una creación querida o ante una caída no querida? En dos palabras: ¿Creación o caída?

5. La creación y Dios

Hasta este momento hemos hablado de la ontología del ser en su estado esencial. Y nos hemos referido al ser finito como ser creado. Al hacerlo así, hemos dado por supuesto el concepto de creación. Es claro que ahora debemos someterlo al análisis detallado de nuestra investigación, toda vez que se ha manifestado su decisiva importancia para comprender el punto central de la *Systematic Theology* de Tillich: la relación entre esencia y existencia. Veamos, pues, qué entiende Tillich por creación.

Lo primero que hay que decir es que, en la *ST*, Tillich no explica la creación por sí misma, sino como un rasgo fundamental de su consideración de Dios[82]. Esto es lo que justifica que, en lo que sigue, no diferenciemos totalmente las afirmaciones *teo*-lógicas de las *antropo*-lógicas. Antes bien, al contrario, las consideraremos en su íntima unión ya que no son fácilmente separables.

En segundo lugar, hay que señalar que, para Tillich, el concepto de creación implica el modo más profundo y radical de relación entre el ser y Dios, de tal manera que incluye las tres formas del tiempo[83]. Esto significa que la creación no es

[82] Cfr., en este mismo sentido G. Schepers, *O. c.*, 41-46, esp. 41: "Die Schöpfungslehre bildet keinen eigenen Abschnitt in Tillichs Systematischer Theologie, sondern sie wird innerhalb der Gotteslehre behandelt, also in zweiten Teil, der die Überschrift trägt: «Sein und Gott»". Cfr., también Ibid., 77-95.

[83] Cfr. *ST*, I, 252-276, esp. 257, 262, 274-276 y, sobre todo 253: "Since the divine life is essentially creative, all three modes of time must be used in symbolizing it. God *has* created the world, he *is* creative in the present moment, and he *will* creatively fulfil his *telos*. Therefore, we must speak of originating creation, sustaining creation, and directing creation. This means that not only the preservation of the world but also providence is subsumed under de doctrine of the divine creativity". Análogas consideraciones en W. Pannenberg, *Teología Sistemática I*, U. P. Comillas, Madrid, 1992

únicamente un término teológico que diga relación al pasado, sino que también implica la creación continua y su culminación. El hecho de que contenga el pasado, el presente y el futuro indica que la doctrina cristiana de la creación pone de manifiesto el carácter ontológico de la relación entre Dios y lo creado en la línea de lo que, por más malinterpretado que haya sido, ya había indicado F. Schleiermacher con su consabido "sentimiento de absoluta dependencia" *(schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl)*.

Por otra parte, no cabe pensar la creación si no es desde la libre y absoluta capacidad creadora de Dios. Por esta razón, aquí habría que destacar que Tillich piensa que el carácter creador de Dios es esencial a la dinámica de la vida divina[84]. La creación es el producto de la creatividad de la vida de Dios, ya que la vida de Dios es esencialmente creativa[85].

En este sentido hay que decir que la pregunta acerca del carácter necesario o contingente de la creación muestra su incoherencia de base cuando se hace explícito su presupuesto aporético: si se dice que la creación es necesaria esto implicaría que Dios mismo está sometido a una necesidad superior a él. Si, por el contrario, se afirma que es contingente, supondría un cambio repentino en Dios cuyo motivo nunca estaría libre de la sospecha de cierta arbitrariedad[86]. Así pues, para Tillich no hay que concebir la creación ni como necesaria ni como contingente, puesto que esto significaría definir la realidad de Dios desde la realidad de la creación[87]. Tillich opta por la consideración opuesta. La naturaleza de la creación ha de ser vista desde el carácter eternamente creador de la vida de Dios[88]. Lo cual no será irrelevante a la hora establecer la naturaleza propia de ese "inicio de lo temporal" en relación con la

---

[or: 1988], 8: "La estructura global de la acción divina 'hacia fuera' comprende, además de la creación del mundo, los temas, generalmente diferenciados de ella, de su reconciliación, redención y consumación. De todos modos, en un sentido amplio, en el concepto de creación podría incluirse ya también el de consumación".

[84] Cfr. *ST*, I, 252: "The divine life and the divine creativity are not different. God is creative because he is God".

[85] Cfr. *ST*, I, 262: "God is essentially creative, and therefore he is creative in every moment of temporal existence, giving the power of being to everything that has being out of the creative ground of the divine life".

[86] No parece desacertado escuchar aquí el eco de lo que ya vimos en el capítulo anterior sobre Orígenes y el problema de la eternidad de la creación. Recuérdese todo lo dicho acerca del Dios "ocioso".

[87] Cfr. G. SCHEPERS, *O. c.*, 77: "Daraus folgt, daß Schöpfung weder ein notwendiger noch ein zufälliger Akt Gottes ist. Gott is keiner über ihm stehenden Notwendigkeit unterworfen. (…) Aber Schöpfung is auch kein zufälliges Ereignis im Leben Gottes, sondern sie ist mit seinem Leben identisch. Schöpfung ist Gottes Freiheit und Gottes Schicksal".

[88] Hablando de una supuesta "divine nature" —que será decisiva en los análisis de Schelling— Tillich dirá que "a more concrete symbolic expression of this idea is that God is eternally creative, that through himself he creates the world and through the world himself. There is no divine nature which could be abstracted from his eternal creativity" (*ST*, II, 147).

"escisión de lo creado", toda vez que aun habremos de analizar el problema del tiempo y la eternidad en la relación entre el Creador y la creación. Profundizemos, pues, en su concepción de la creación.

5.1. La ontología de las esencias y la *creatio ex nihilo*

Tillich interpreta correctamente la doctrina clásica de la creación de la nada. Destaca su carácter crítico contra cualquier tipo de dualismo último y señala su carácter positivo en relación con el poder absoluto de Dios[89]. Y sobre todo, hace hincapié en el centro más íntimo de esta doctrina, cuando advierte que "la fórmula *creatio ex nihilo* no es el título de una narración. Es la fórmula clásica que expresa la relación entre Dios y el mundo"[90]. Sin embargo, lo que aquí quisiéramos destacar es que, según Tillich, la creación de la nada implica el reconocimiento de que en todo ser creado está presente una doble herencia: "la herencia del no-ser" y la "herencia del ser"[91]. Esto significa que toda la creación participa del fondo creador de Dios y, por tanto, del poder de ser y, al mismo tiempo, en cuanto que realidad finita creada de la nada, todo lo creado lleva en sí mismo las marcas del no-ser. En lo primero se enraíza el coraje existencial; en lo segundo, la angustia de la existencia[92].

Esta afirmación se encuentra en estrecha dependencia con la consideración de Tillich acerca de la relación entre creación, esencia y existencia. Que Dios haya creado todo de la nada implica necesariamente que no hay nada, absolutamente nada que quede al margen del poder creador de Dios. Por eso —nos recuerda— se afirma en el credo niceno que Dios es el creador de "todo lo visible y lo invisible", es decir, de todo lo real y lo ideal[93]. Ni siquiera las esencias eternas o las ideas platónicas en la mente de Dios son excepción a esta afirmación. La dependencia ontológica de todo cuanto es con respecto a Dios incluye también a aquellos elementos que fungen en su interna creatividad. Por eso, afirma Tillich que "el proceso creativo de la vida divina

---

[89] Cfr. *ST*, I, 253-254. Cfr. H. ANZENBERGER, *O. c.*, 111-115, cuya exposición se nutre también de la *Dogmatik* de 1925.

[90] *ST*, I, 254: "The formula *creatio ex nihilo* is not the title of a story. It is the classical formula which expresses the relation between God and the world". Cfr., también, lo que afirma al hilo de su consideración de la función autocreativa de la vida en *ST*, III, 31: "The world «creation» is one of the great symbol-words describing the relation of God to the universe".

[91] Cfr. *ST*, I, 253. Es interesante recordar que, en la concepción de Tillich, esto afecta también al ser esencial, es decir, al ser que se encuentra en el interior de la vida divina. Se ve con claridad, pues, que la presencia de elementos de no-ser en el interior de Dios no podrá dejar de causar ciertos problemas que han de ser estudiados cuando veamos el pensamiento de Tillich en relación con el de Schelling.

[92] Cfr. *ST*, I, 253: "Being a creature includes both the heritage of nonbeing (anxiety) and the heritage of being (courage)".

[93] Cfr. *ST*, I, 254.

precede la diferenciación entre esencias y existentes"[94]. Esta diferenciación es, a su juicio, una distinción ontológica derivada, secundaria, que, aun cuando tiene una importancia radical en la estructuración de su pensamiento, habida cuenta de su centralidad en nuestra existencia, es, sin embargo, ajena a la naturaleza primigenia del proceso creativo tal y como éste se desarrolla en el interior de Dios. Por eso, Tillich asegura que "en la visión creadora de Dios lo individual está presente como un todo en su ser esencial y en su *telos* interior y, al mismo tiempo, en la infinidad de momentos especiales de su proceso vital"[95]. Sin embargo, acto seguido, Tillich dirá que esto sólo se puede afirmar simbólicamente, ya que las complejidades internas de la vida divina son un misterio para la mente humana y se encuentran contenidas en el misterio de la creatividad de la vida de Dios[96].

Ahora bien, el caso de la realidad humana es particularmente significativa y, por ello, permite dar un paso más. Su singularidad estriba en que el hombre no está únicamente enraizado en la vida divina —como las ideas—, sino que también existe en el mundo real y, por ello, se encuentra existencialmente separado de su ser esencial. Además, a esto hay que añadir que el hombre tiene conciencia de esta separación. Tillich lo dice con claridad:

> "el ser del hombre no sólo está oculto en el fondo creador de la vida divina; también es manifiesto para sí mismo y para los demás seres vivos en el conjunto de la realidad. El hombre existe, y su existencia es diferente de su esencia. El hombre y el resto de la realidad no están sólo «dentro» del proceso de la vida divina, sino también «fuera» de ella. El hombre está enraizado en ella, pero no se ha mantenido en su interior. Ha abandonado el fondo para «erguirse sobre» sí mismo, para actualizar lo que esencialmente es, para ser una *libertad finita*"[97].

En la realidad del hombre se hace manifiesto lo que acontece en toda la creación: la vinculación radical con el fondo creador del ser y, al mismo tiempo, la separación existencial de esa relación. El hombre estuvo "dentro" de la vida de Dios y ahora, por su propia voluntad, se encuentra "fuera" de ella. Sin embargo, el exilio del hombre no ha cortado del todo esta pertenencia originaria del hombre al mundo de lo

---

[94] *ST*, I, 255: "The creative process of the divine life precedes the differentiation between essences and existents".
[95] *ST*, I, 255: "In the creative vision of God the individual is present as a whole in his essential being and inner *telos* and, at the same time, in the infinity fo the special moments of his life-process".
[96] *ST*, I, 255.
[97] *ST*, I, 255: "Man's being is not only hidden in the creative ground of the divine life; it also is manifest to itself and to other life within the whole of reality. Man does exist, and his existence is different from his essence. Man and the rest of reality are not only «inside» the process of the divine life but also «outside» it. Man is grounded in it, but he is not kept within the ground. Man has left the ground in order to «stand upon» himself, to actualize what he essentially is, in order to be *finite freedom*".

divino. Pese a que el hombre ha preferido constituirse en centro de su mundo y, con ello, ha tenido que escindirse del centro divino, la escisión no es completa, la raíz sigue presente, la vinculación con Dios continúa existiendo.

Con todo, en su propia existencia se percibe con la mayor claridad lo que en otras realizaciones de la vida creada no se ve de forma tan diáfana, a saber: la escisión entre la esencia y la existencia, entre el ser creado y el ser caído. Y esto debido al hecho de que el hombre ha actualizado consciente y libremente su ser esencial, es decir, a causa de que el hombre ha llegado a ser lo que esencialmente era: una libertad finita que se sabe como tal[98].

5.2. La libertad finita, la creación y la caída

A este respecto, Tillich no parece albergar la más mínima duda cuando afirma que "este es el punto en el cual la doctrina de la creación y la doctrina de la caída coinciden"[99]. A mi juicio, no podemos dejar pasar esta afirmación como si se tratase de una banalidad evidente y, por el contrario, no encerrase unas implicaciones teológicas —sobre todo en la concepción de la historia de la salvación— que se harán sentir en todo el sistema del pensamiento de Tillich. Que la creación y la caída coincidan tendrá un alcance que ahora debemos esforzarnos en comprender antes de arriesgarnos precipitadamente a enjuiciar. Veamos qué es lo que se quiere decir con esta afirmación. Tillich señala que la coincidencia entre creación y caída:

> "es el punto más difícil y más dialéctico en la doctrina de la creación. Y, como muestra todo análisis existencial de la situación humana, es el punto más misterioso en la experiencia humana. La creaturalidad plenamente desarrollada es la creaturalidad caída. La criatura ha actualizado su libertad en tanto en cuanto está

[98] Debo insistir en que el carácter abstracto y pedagógico de estas reflexiones pueden llevar a pensar que cuando se habla de ser creado y de ser caído, se está identificando sin más tal contraposición con la que se da entre la esencia y la existencia. La relación es mucho más compleja, ya que en el estado caído no han desaparecido totalmente las características ontológicas del ser en su estado esencial y, por lo tanto, el ser caído contiene en sí elementos esenciales y elementos existenciales. Ciertamente los esenciales se han desdibujado a causa de la caída, pero de ninguna manera se podría pensar que han desaparecido por completo. De lo contrario, la existencia histórica efectiva se encontraría totalmente bajo el poder del pecado y la propia gracia de la creación brillaría absolutamente por su ausencia. No hay tal en el pensamiento de Tillich, puesto que la contraposición entre esencia y existencia acontece, justamente, en el seno de la creación tal y como nosotros la experimentamos y conocemos, es decir, como una mezcla ambigua de elementos buenos, integradores y creativos y de factores decididamente negativos, desintegradores y destructivos.

[99] *ST*, I, 255: "This is the point at which the doctrine of creation and the doctrine of the fall join". Sobre esta coincidencia, cfr. J. R. SMITH, "Creation, Fall and Theodicy in Paul Tillich's *Systematic Theology*" en: J. J. CAREY (ed.), *O. c.*, 141-165, esp. 143-151.

> fuera del fondo creador de la vida divina. Esta es la diferencia entre estar dentro y estar fuera de la vida divina"[100].

Es claro que "dentro" y "fuera" son metáforas espaciales que no han de ser entendidas literalmente, sino como símbolos que intentan expresar algo que se encuentra más allá de ellos. No obstante, no es menos evidente la lógica interna que orienta la comprensión de Tillich. La condición de criatura parece estar impelida a actualizar las potencialidades que su ser creatural contiene. En cuanto ser creado y dotado de libertad, el hombre tiende a realizar su libertad en un acto de apropiación que convierta en realidad efectiva lo que es sólo una potencialidad dada. Esta actualización está contenida en las posibilidades de su libertad creada y, por ello, lejos de ser un acto extraño a su naturaleza, parece ser, más bien, su realización máxima. Esto es lo que justifica, a juicio de Tillich, que la misma realidad pueda ser vista como creación, desde una perspectiva, o como caída, desde la otra: "estar fuera de la vida divina significa estar en una libertad actualizada, en una existencia que ya no está unida con la esencia. Visto desde un lado, éste es el fin de la creación. Visto desde el otro, es el comienzo de la caída"[101]. En rigor, cabría matizar que este especial momento no debería ser cualificado estrictamente como "fin de la creación", sino más bien, como *el final del estado esencial de la creación*, toda vez que la creación sigue siendo tal en su nuevo estado existencial. Que también sea el comienzo de la caída no parece implicar, según Tillich, ningún tipo de duda.

Si se mira bien, creo que se puede conceder, por lo menos en principio, que su conclusión no es descabellada, sobre todo si se atiende a la relación que Tillich establece entre libertad y destino[102]. Como ya hemos visto, para Tillich, "libertad y destino son correlativos"[103]. Por esto hay que insistir ahora en que "el punto en el que creación y caída coinciden es tanto una cuestión de destino como una cuestión de libertad"[104]. Esto podría entenderse de una forma equivocada si se interpreta que la mención del destino acenctuaría la necesidad frente a la contingencia. Para Tillich, en

---

[100] *ST*, I, 255: "It is the most difficult and the most dialectical point in the doctrine of creation. And, as every existential analysis fo the human situation shows, it is the most mysterious point in human experience. Fully developed creaturliness is fallen creatureliness. The creature has actualized its freedom in so far as it is outside the creative ground of the divine life. This is the difference between being inside and being outside the divine life".

[101] *ST*, I, 255: "To be outside the divine life means to stand in actualized freedom, in an existence which is no longer united with essence. Seen from one side, this is the end of creation. Seen from the other side, it is the beginning of the fall".

[102] Cfr. G. F. MCLEAN, "art. cit." en: T. F. O'MEARA-D. M. WEISSER (eds.), *O. c*., 95-97.

[103] *ST*, I, 255: "Freedom and destiny are correlates".

[104] *ST*, I, 255-256: "The point at which creation and fall coincide is as much a matter of destiny as it is a matter of freedom".

este punto no se trata ni de contingencia individual —como si todo dependiese de la voluntad abstracta y aislada de un primer "Adán"— ni de una necesidad estructural —como si fuese la consecuencia de un hado determinista de carácter general. Por el contrario, Tillich piensa que la creación y la caída coinciden porque en el transfondo último de tal afirmación se encuentra "la actualización de la libertad ontológica unida con el destino ontológico"[105]. Lo cual aleja la comprensión de la caída como un acontecimiento particular y singular y, por el contrario, arrostra la implicación de toda la realidad del universo en cuanto "universo caído", en el cual, por supuesto, también está contenido el hombre. La alusión al destino pone de manifiesto el carácter situado, enmarcado, contextualizado de ese acto cuyas consecuencias están lejos de afectar únicamente al hombre[106].

Ahora bien, el propio Tillich intuirá las resistencias que puede encerrar una concepción que iguale o identifique creación y caída. Por esta razón, nada más exponerla no podrá ahorrarse dos razones a favor de su concepción que, a su juicio, todo teólogo no puede menos que aceptar. En primer lugar, dirá que esta conclusión es inevitable para "todo teólogo que posea el suficiente coraje para enfrentarse con la doble verdad de que nada puede ocurrirle a Dios accidentalmente y de que el estado de existencia es un estado caído"[107]. A la primera afirmación no tenemos, por ahora, nada que objetar. A la luz de lo que ya hemos indicado en el primer capítulo, la segunda nos parece más cuestionable. Ya en el estudio sobre Orígenes manifestamos nuestras reservas acerca de la inmediata identificación tillichiana entre el universal estado de existencia y el universal estado de caída. Creo que es necesario, ante este nuevo texto, volver a plantear aquella cuestión que ahora desplegará toda su complejidad: ¿es la caída una realidad directa e inmediatamente observable y

---

[105] Véase el texto completo en *ST*, I, 256: "The fact that it is a universal situation proves that it is not a matter of individual contingency, either in «Adam» or in anyone else. The fact that it separates existence from its unity with essence indicates that it is not a matter of structural necessity. It is the actualization of ontological freedom united with ontological destiny".

[106] Cfr. G. F. MCLEAN, "art. cit." en: T. F. O'MEARA-D. M. WEISSER (eds.), *O. c.*, 97, donde el autor expresa sus dudas acerca de la forma con la que Tillich explica el carácter personal y la universalidad de la caída: "The conciliation of this absolute universality of the Fall with the freedom which is presupposed is somewhat of a problem. Tillich finds his extension of a part in guilt to nature justified by recent evolutionary theories and depth psychology. But how the inevitability and the freedom of estrangement are to be conciliated remains an enigma". Una lectura de la conceptualización tillichiana de la caída desde el punto de vista del evolucionismo la ha realizado C. L. NESSAN, "The Fall from Dreaming Innocence: What Tillich Said Philosophically in Light of Evolutionary Science" en: F. J. PARRELA (ed.), *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community*, De Gruyter, Berlin/New York, 1995, 104-117.

[107] *ST*, I, 256: "Every theologian who is corageous enough to face the twofold truth that nothing can happen to God accidentally and that the state of existence is a fallen state must accept the point of coincidence between the end of creation and the beginning of the fall".

constatable como un dato primero del encuentro *(Begegnung)* del hombre con la realidad? ¿No se trata, más bien, de una determinada interpretación teológica *(Erfahrung)* que intenta responder ya de un modo muy particular a las cuestiones implícitas en la problemática de la existencia? ¿Podríamos decir, como hemos visto que ha dicho Tillich, que "cuando miramos al mundo vemos que está universalmente caído"[108]? ¿Podría decirse, sin más matización que "el estado de existencia es un *fallen state*"? Como estamos viendo, que la creación y la caída coinciden es el presupuesto fundamental del pensamiento de Tillich del que depende la estructura misma de su *Teología Sistemática*, pues en ella se fundamenta su distinción entre esencia y existencia. Y éste es un presupuesto que él admite como un dato obvio que no se puede cuestionar. Antes de profundizar sobre las implicaciones de una tal afirmación en las demás partes del sistema, sinteticemos su visión con un texto que la condensa magníficamente:

> "Resumiendo: ser una criatura significa tanto estar enraizado en el fondo creativo de la vida divina como actualizar el propio yo a través de la libertad. La creación se plenifica en la autorrealización creatural que es simultáneamente libertad y destino. Pero esto se realiza a través de la separación del fondo creativo por medio de una ruptura entre la existencia y la esencia. La libertad creatural es el punto en el que creación y caída coinciden"[109].

No se puede expresar más claro. La creación y la caída coinciden en la autorrealización de la libertad finita. Éste es el fin de la creación, la ruptura con el fondo creador de Dios y, al mismo tiempo, el comienzo de la caída, de la separación existencial que origina la dualidad esencia y existencia. Creación y caída son desde el punto de vista lógico realidades distintas, pero se identifican en el mismo acontecimiento ontológico que, como veremos, es un *evento transhistórico*.

5.3. La trascendencia de Dios, la libertad finita y otras cuestiones abiertas

Como es fácil adivinar, en lo que sigue tendremos que investigar la naturaleza concreta de este salto, de esa transición, del paso de la esencia a la existencia, a fin de poder describir con precisión y rigor el estado existencial de todo lo creado. A esto dedicaremos, pues, el próximo capítulo. Pero antes permítasenos adelantar algunas respuestas que Tillich tuvo que elaborar en la introducción al vol. II de la *Systematic*

---

[108] P. TILLICH, *A History of…*, *O. c.*, 61 [80].

[109] *ST*, I, 256: "To sum up the discussion: being a creature means both to be rooted in the creative ground of the divine life and to actualize one's self through freedom. Creation is fulfilled in the creaturely self-relatization which simultaneously is freedom and destiny. But it is fulfilled through separation from the creative ground through a break between existence and essence. Creaturely freedom is the point at which creation and the fall coincide".

Theology, en la cual se vio obligado a salir al paso de numerosas e importantes críticas hechas contra el primer volumen de su sistema. Nos centramos únicamente en aquello que interesa a nuestra investigación.

En primer lugar, Tillich insiste en que el paso entre el ser y la existencia, es decir, entre la segunda y la tercera parte del sistema no es deductivo, ni necesario. Es más bien, al contrario, "irracional" e "imprevisto" y únicamente se puede aludir a él porque lo percibimos realizado en la existencia, pero nunca se podría deducir *a priori* del estado de cosas inicial[110]. Esto significa que tendremos que investigar la afirmación paradójica que implica el que, por un lado, Tillich considere que la actualización de la libertad finita se produce como resultado de un acto libre y, por lo tanto, no predecible matemáticamente ni anticipable estructuralmente, y, por el otro, haga coincidir ese mismo momento con la aparición en la existencia actual de la creación de Dios que el Credo afirma como radicalmente buena. Si creación y caída coinciden ¿cabría pensar de la creación lo que pensamos y afirmamos de la caída o viceversa? ¿Podríamos hablar de una caída buena y querida por Dios o de una creación irracional e imprevista?

En segundo lugar, me gustaría reseñar brevemente lo que Tillich dice de forma transversal cuando responde a las críticas hechas a su concepción de Dios. Tillich rechazará con igual intensidad lo que él llama el supranaturalismo y el naturalismo en la idea de Dios. Si el primero concibe a Dios como un ser supremo

---

[110] Siempre desde el punto de vista de la criatura, claro está, porque recordemos que, como ya ha dicho Tillich, a Dios nada le acaece accidentalmente. Cfr. *ST*, II, 3: "While the title of the second part of the system, «Being and God», is followed in this volume by that of «Existence and the Christ», there is no logically necessary or deductive step from being to existence or from God to the Christ. The way from essence to existence is «irrational»; the way from God to the Christ is «paradoxical» . The exact meaning of these terms will be discussed later". Algo que nosotros haremos seguidamente con relación a la primera cuestión. En el capítulo V estudiaremos todo lo concerniente a la cuestión de la "paradoja", en diálogo con Barth y Gogarten. Este concepto, como se ve, está muy íntimamente emparentado con la cuestión de la creación y la caída que aquí investigamos. Cfr., si no, *ST*, III, 284: "Only the transition from essence to existence, the act of self-estrangement, is irrational. [...] There is only one paradox in the relation between God and man, and that is the appearance of the eternal or essential unity of God and man under the conditions of their existential separation". Por su parte, G. Wenz expresará sus dudas —razonables a nuestro juicio— de que la concepción de la caída en Tillich, si no es una realidad enteramente deducible —algo que Tillich trata en todo momento de evitar— sí al menos parece ser contemplada como una posibilidad que ha de hacerse efectiva en la teología de la creación. Cfr. G. WENZ, *Tillich im Kontext*, *O. c.*, 284: "Hier sind, so meine ich, Fragen angebracht und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sich in der Tillichschen Systematischen Theologie nach meinem Urteil eine Tendenz namhaft machen läßt, den Übergang von der unschuldig träumenden Essentialität zu verwirklichter Existenz prinzipiell mit dem Fall der Sünde koindidieren zu lassen, um damit die Tatsächlichkeit des Bösen, wenn nicht zu deduzieren, so doch schöpfungstheologish zumindest ein wenig plausibel zu machen". Cfr., en sentido contrario, J. S. BOOZER, "art. cit." en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 138, donde analiza la relación entre el ser y la historia y sostiene que "existence cannot be deduced from essence because actuality adds something to essence".

—pero un ser, al fin y al cabo— separado y enfrentado al mundo, el segundo lo piensa en una unión tal que se diría idéntico al devenir del mundo. Para Tillich el supranaturalismo niega la verdadera infinitud de Dios al contraponerlo al mundo como si de otro ser finito se tratase, por más supremo y excelso que pueda ser. Por el contrario, el naturalismo no respeta la infinita distancia entre el Creador y la criatura y, por ello, no puede dar cuenta de la necesaria divinidad de Dios con respecto al mundo. La clave, a su juicio, se encuentra en un perfecto equilibrio entre absoluta trascendencia y absoluta inmanencia, tal y como, p. e., según Tillich, la han sostenido Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Zwinglio, Calvino y Schleiermacher[111]. Esta es la razón de que Tillich haya formulado su concepción de Dios diciendo que:

> "Dios no sería Dios si no fuese el fondo creativo de todo aquello que tiene ser, es decir, que en realidad Dios es el poder incondicional e infinito del ser o, en la abstracción más radical, el ser-en-sí. En consecuencia, Dios no está ni junto a las cosas ni «por encima» de ellas; él está más próximo a ellas que ellas mismas. Es su fondo creador, aquí y ahora, siempre y en todo lugar"[112].

La realidad de Dios es, para Tillich, totalmente trascendente al mundo como el poder absolutamente incondicional, indeterminado y libre que no se identifica de ningún modo con aquello que crea. No obstante, y justo por eso, su cercanía a la realidad creada alcanza los límites insuperables a los que Agustín se refiere en su conocida formulación: *superior summo meo et interior intimo meo*[113]. Sin embargo, lo que aquí tenemos que señalar es la sorprendente aplicación del concepto de libertad finita que Tillich hace en este contexto.

Para subrayar la distancia con la concepción de Dios tanto del naturalismo como del supranaturalismo Tillich propone abandonar las metáforas espaciales que hablan de Dios como un Dios "en" el mundo o "sobre" el mundo y expresar en otros términos una relación que nada tiene de espacial. Es en este momento cuando se sirve del concepto de "libertad finita" al decir nada menos que "la trascendencia divina es

---

[111] Cfr. *ST*, II, 5-8.

[112] *ST*, II, 7: "God would not be God if he were not the creative ground of everything that has being, that, in fact, he is the infinite and unconditional power fo being or, in the most radical abstraction, that he is being-itself. In this respect God is neither alongside things nor even «above» them; he is nearer to them than they are to themselves. He is their creative ground, here and now, always and everywhere".

[113] AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1968, III, 6, 11. Ya en la *Dogmatik-Vorlesung (Dresde 1925-1927)* Tillich había mostrado la inextricable relación que hay, en aquello que nos concierne incondicionalmente (*was uns unbedingt angeht*), entre la absoluta ocultación y la absoluta presencia, entre la más grande lejanía y la más grande cercanía. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §4, 15: "Das uns unbedingt Angehende ist das uns unbedingt Verborgene. [...] Das nicht Verborgene ist nicht das, was uns unbedingt angeht. [...] Möglich ist das aber nur, wenn das unbedingt Verborgene nicht nur das unbedingt Ferne, sondern auch das unbedingt Nahe ist".

idéntica con la libertad de lo creado para alejarse de la unidad esencial con el fondo creador de su ser"[114]. Me gustaría enfatizar la importancia de este texto de una manera especial, ya que, a mi juicio, no puede dejar de causar una cierta perplejidad.

Según parece, lo que Tillich quiere decir con esta afirmación es que la distancia infinita entre Dios y la criatura no es puesta por Dios en la creación, sino que depende originariamente de la separación entre esencia y existencia que ha operado la autorrealización de la libertad finita en aquel ambiguo evento transhistórico. Por eso, señala a continuación los dos presupuestos que se encierran en una tal concepción: a) la independencia substancial de lo creado con respecto al Creador; b) la unidad substancial con él[115]. Sin la primera no habría diferencia entre el Creador y la criatura. Sin la segunda sería imposible la permanencia en el ser de toda la creación. A juicio de Tillich, este es el verdadero argumento contra toda concepción panteísta de la relación entre Dios y la creación: la existencia real y efectiva de la libertad finita en el seno de lo creado. Esto es lo que subraya la auténtica distancia entre Dios y el mundo que el supranaturalismo pretende salvaguardar de un modo equivocado al enfrentar unilateralmente a Dios y al mundo. Así pues, para Tillich no sólo creación y caída coinciden, sino que, en lógica consecuencia, la trascendencia de Dios respecto del mundo es, también, *idéntica* con la escisión que la libertad finita ha causado entre la creación en su estado esencial y la creación en su estado existencial.

Habremos de volver sobre esta cuestión. Por ahora, baste decir que, habiendo hablado ya del mundo creado en su estado esencial pasemos, pues, a considerar el mundo actual en su estado existencial y analicemos, con todo detalle, la lógica del proceso de transición de la esencia a la existencia.

---

[114] *ST*, II, 8: "The divine transcendence is identical with the freedom of the created to turn away from the essential unity with the creative ground of its being". Esta relación entre la libertad finita y una idea de Dios que se encuentre más allá del supranaturalismo y del naturalismo no siempre es destacada como merece. Cfr. la buena exposición de C. DANZ, *O. c.*, 74-79.

[115] Cfr. *ST*, II, 8.

Capítulo III
La creación fuera de Dios

1. Introducción

En el capítulo anterior hemos visto cómo las tensiones entre la esencia y la existencia subyacen a toda la estructura de la *Systematic Theology*. La realidad esencial del hombre y de su mundo creado está marcada por la finitud en todos los niveles ontológicos, pero en su estado esencial permanece unida a Dios aun siendo diferente de él. Ahora bien, la escisión originada por la autorrealización protológica de la libertad finita ha provocado no sólo el fin de la creación en su integridad esencial, sino también el comienzo de la caída en la alienación existencial. Después de analizar, pues, las características básicas del ser en su estado esencial y una vez indicada la relación de coincidencia entre creación y caída, nos resta en adelante estudiar las condiciones ontológicas del hombre y de su mundo en el estado existencial, así como la realidad efectiva, particular y concreta de ese evento transhistórico que ha provocado el tránsito de la esencia a la existencia.

2. Esencia y existencia en la alienación y en la ambigüedad de la vida real

Lo primero que tenemos que decir al respecto es que para Tillich la existencia efectiva del mundo real *(actual world)* —a diferencia del mundo creado *(created*

world)— sólo aparece adecuadamente nombrada con el término "vida" *(life)*[1]. La vida, en la concepción de Tillich, puede ser concebida de un modo genérico, ontológico o universal[2]. El concepto genérico de vida dice relación a la experiencia de la muerte y, en relación polar con ella, muestra su auténtico significado: "«los seres vivientes» son también «los seres fallecientes»"[3]. De esta forma no es difícil observar que aquello que nombra el concepto genérico de vida no es sino la cualidad que se predica de aquellos seres que también pueden ser —y llegarán a serlo en un momento u otro— objetos de la muerte. Por su parte, el concepto ontológico de vida es más amplio que el concepto genérico, toda vez que identifica la vida con la "realidad del ser"[4]. Como dice el mismo Tillich "este concepto ontológico de vida une las dos principales cualificaciones del ser que subyacen en todo nuestro sistema y que son la esencial y la existencial"[5]. El concepto ontológico señala la estructura interna del ser en su carácter dinámico y procesual, en tanto en cuanto en él se dan cita elementos y categorías ontológicas en su estado esencial y en su estado existencial. En este sentido podemos decir con Tillich que el concepto ontológico de vida usa "la palabra «vida» en este sentido de una «mezcla» de elementos esenciales y existenciales"[6]. Esta es la razón de que el concepto ontológico de vida necesite la complementariedad de lo que Tillich llama su concepto universal. Éste concepto es el que subyace a la filosofía de la vida y, presuponiendo el concepto ontológico, entiende el proceso vital como la

---

[1] A la relación polar entre la Vida y el Espíritu está dedicada la cuarta parte de la *Systematic Theology*. Cfr. *ST*, III, 11-294. Su estrechísima vinculación con la historia —a la que Tillich dedica la quinta y última parte del sistema— aparece bien subrayada en J. S. BOOZER, "Being and History in Paul Tillich's Theology" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 129-146, esp. 137.

[2] Cfr. *ST*, III, 11-12.

[3] *ST*, III, 11: "«Living beings» are also «dying beings»". Sobre el complejo y variado concepto de vida en Tillich, cfr. P. TILLICH, "Dimensions, Levels, and the Unity of Life (1959)" en: *MW/HW*, 6, 401-416; E. R. CRUZ, "A vida e suas ambigüidades no sistema de Paul Tillich": *Estudos de Religiâo* 10 (1995) 83-95; E. AMELUNG, "Life and Selfhood in Tillich's Theology" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 167-183; H. ANZENBERGER, *Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tilichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl)*, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, München, 1998, 150-164; P. CASTELAO, "La vida en el pensamiento de Paul Tillich" en: M. GARCÍA-BARÓ/R. PINILLA (eds.), *Pensar la vida*, U. P. Comillas, Madrid, 2003, 221-234.

[4] *ST*, III, 11: "actually of being".

[5] *ST*, III, 11-12: "This concept of life unites the two main qualifications of being which underlie this whole system; these two main qualifications of being are the essential and the existential".

[6] *ST*, III, 12: "We use the word «life» in this sense of a «mixture» of essential and existential elements". Cfr., también, *ST*, III, 107: "In all life processes an essential and an existential element, created goodness and estrangement, are merged in such a way that neither one nor the other is exclusively effective. Life always includes essential and existential elements; this is the root of its ambiguity".

continua actualización de lo potencial en toda la realidad efectivamente existente, así en las estrellas y las rocas, en los meteoritos y las montañas, como en los moluscos y las algas, es decir, en el cielo, en el mar y en la tierra. El concepto universal de vida es la aplicación del concepto ontológico a todo cuanto existe[7]. Si el concepto genérico de vida sólo se aplica a los niveles de vida orgánica y el concepto ontológico se refiere a la estructura de los procesos vitales, el concepto universal de vida dice relación a la totalidad de la creación en su continuo y ambiguo proceso de actualización.

De la misma forma que la finitud caracteriza al ser no sólo en su alienación existencial, sino también en su estado esencial, así las ambigüedades de la vida también se encuentran enraizadas en su configuración esencial: la "unidad multidimensional de la vida" es el término técnico que Tillich utiliza para referirse al estado esencial de los procesos vitales. Sin embargo, estos procesos también se encuentran desintegrados en el estado existencial. Es aquí donde las ambigüedades de la vida se muestran no sólo como posibilidad, sino como realidad efectiva.

Para comprender la complejidad del hombre y del mundo creado tal y como nosotros los conocemos sería conveniente tener en cuenta la complejidad de los procesos vitales. Sin embargo, está lejos de nuestro propósito un estudio detallado de esta realidad puesto que desborda el objeto de nuestra investigación[8]. Lo que de ella nos interesa señalar es su carácter efectivamente real, frente a la segunda consideración abstracta del ser que debemos analizar en el presente capítulo. La primera abstracción ya ha sido la realizada en el capítulo anterior, al estudiar lo que Tillich llamó el "mundo creado" *(created world)*. La segunda será la que ya hemos indicado: el "mundo real" *(actual world)* y, por ello, el "mundo alienado". Pero siempre debemos tener presente que ni a uno ni a otro tenemos un acceso directo y aislado en nuestra experiencia, como si existiesen por sí mismos de forma simultánea o yuxtapuesta, sino que ambos convergen en la realidad procesual de la vida en las tres acepciones que hemos indicado[9].

---

[7] Cfr. *ST*, III, 12: "If the actualization of the potential is a structural condition of all beings, and if this actualization is called «life», then the universal concept of life is unavoidable. Consequently, the genesis of stars and rocks, their growth as well as their decay, must be called a life process". Cfr. G. WENZ, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979, 236-249.

[8] Cfr., no obstante, P. CASTELAO, "art. cit.", en: M. GARCÍA-BARÓ/R. PINILLA (eds.), *O. c.*, 221-234, donde se desarrolla y se condensa toda esta complejidad.

[9] El propio Tillich así lo confiesa: "the state of essential being is not an actual stage of human development which can be known directly or indirectly. The essential nature of man is present in all stages of his development, although in existential distortion" (*ST*, II, 33). Por eso era necesario comenzar este capítulo explicando la concepción de la vida en Tillich, para poner de manifiesto el

Dicho esto, veamos, pues, qué entiende Tillich por "mundo real" *(actual world)*[10], ya que siempre lo califica de "existencia alienada" sea aplicado a la vida del hombre en particular o a la existencia de toda la creación en general.

3. El mundo real: ontología del ser en su estado existencial

Para Tillich, existir significa "estar fuera". La etimología de la palabra así nos lo indica: *ex-sistere*, "estar fuera de"[11]. Ahora bien, ¿fuera de qué? Tillich no lo duda ni un instante: existir es estar fuera del no-ser. Del no-ser absoluto y del no-ser relativo. Con respecto al primero cabe decir que todo cuanto existe está efectivamente siendo y, por ello, se encuentra fuera de la nada. Sin embargo, al mismo tiempo, este estar fuera de la nada implica, según Tillich, un cierto tipo de permanencia en ella habida cuenta de la relación que el ser, en cuanto ser finito, sigue manteniendo con el no-ser absoluto. Esta relación podría intuirse al experimentar la angustiosa posibilidad de no ser en absoluto, tal como acontece en la conmoción ontológica. De forma similar, existir también significa "estar fuera" del no-ser relativo, ya que la dinámica del ser implica la continua transición de lo potencial a lo actual[12]. Que algo exista significa, pues, que ha dejado de ser potencial y se ha convertido en algo real venciendo, de esta manera, la resistencia del "no-ser todavía" *(not-yet-being)* al

---

carácter abstracto de lo esencial y lo existencial *tomados en sí mismos*, habida cuenta de que sólo se dan en la mezcla vital que hemos indicado. Si este dato no es correctamente comprendido se corre el riesgo de desenfocar el planteamiento tillichiano al olvidar su "lugar" epistemológico de partida: la ambigüedad de la vida y la historia. Es desde aquí desde donde Tillich describirá de forma abstracta y con ayuda de su ontología el estado "esencial" del ser y de su estado "existencial". Ninguno de ambos "existe" como tal sino es en el seno del mundo real en el que se desarrolla la vida, y por ello, fuera de él no son más que especulaciones filosófico teológicas que, no obstante, tienen la pretensión de iluminar la complejidad de los procesos vitales que siempre de dan en ese claroscuro ontológico que Tillich llama "ambigüedad" de la vida en la alienación existencial. Que, no obstante, la conceptualización de Tillich y su planteamiento de fondo impliquen una cierta ontologización de dichos estadios —querida o no— es un asunto que aun habremos de investigar.

[10] Cfr. *ST*, I, 204. Tal vez, deberíamos llamarlo "mundo actualizado", para diferenciarlo del mundo real en el que acontece la vida, en cuanto mezcla de elementos esenciales potenciales y elementos existenciales actuales. Sea como fuere, teniendo en cuenta las fluctuaciones terminológicas que indicamos ya en el pasado capítulo, en lo que sigue y conforme a la terminología tillichiana "*actual world*" se referirá al mundo real en su estado de alienación existencial.

[11] Cfr. H. Anzenberger, *O. c.*, 115-149.

[12] Para Tillich la potencialidad es mucho más que la mera posibilidad lógica, es una auténtica potencia de ser. Cfr. *ST*, II, 20-21: "Potentiality is the state of real posibility, that is, it is more than a logical possibility. Potentiality is the power of being which, metaphorically speaking, has not yet realized its power. The power of being is still latent; it has not yet become manifest. Therefore, if we say that something exists, we say that it has left the state of mere potentility and has become actual". Cfr. U. Murmann, *Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000, 126-127.

irrumpir en la actualidad de los seres[13]. En una palabra: existir significa ser finito en relación al no-ser absoluto y ser real o actual en relación al no-ser relativo.

El hecho de que estas reflexiones hayan acompañado al pensamiento filosófico desde sus más remotos inicios parece ser la razón por la que, para Tillich, la aparición del problema existencial en el siglo XX no es un *novum* en la historia del pensamiento, sino que, más bien, parece encontrarse presente ya desde los fragmentos presocráticos[14]. Es algo esencial a todo pensamiento que haya llegado a ser consciente del verdadero problema ontológico. Esto es especialmente relevante, porque cuando Tillich hable de Platón dirá que en él la escisión *(split)* entre esencia y existencia —y su correspondiente mito de la caída— es un punto central de su pensamiento. Como el hombre y su mundo carecen de la perfección original del mundo eidético, "la existencia de ambos es un estar fuera de su esencia, como si hubiesen «caído» fuera de ella. En este punto coinciden la valoración platónica y la valoración cristiana de la existencia"[15]. La afirmación de esta supuesta coincidencia es capital para nuestra investigación.

En efecto, me parece importante destacar que Tillich considera esta escisión que afecta al conjunto de la realidad como "uno de los primeros descubrimientos del pensamiento humano"[16]. Es decir, se trataría de una realidad originaria, previa a cualquier elaboración conceptual de ella, aunque haya que conceder que puede encontrar cauces de expresión a través de ciertos mitos de la caída o bien a través de construciones más abstractas y racionales[17]. No obstante, esta coincidencia que Tillich detecta de la valoración de la existencia entre Platón y el cristianismo es lo que explica su fascinación por la idea de la caída platónica, por la formulación cristiana de Orígenes y por todo lo que ambas implican.

A mi juicio, estamos ante un presupuesto del pensamiento de Tillich que no parece haber sido suficientemente cuestionado o, cuando menos, clarificado, sobre

---

[13] Esta apreciación es importante, porque Tillich diferenciará claramente entre la participación en el ser y la efectiva existencia: "everything participates in being, whether or not it exists. It participates in potential being before it can come into actual being. As potential being, it is in the state of relative non-being, it is no-yet-being. But it is not nothing" (*ST*, II, 20). Ser y participar en el ser, no es sinónimo de existir.

[14] Cfr. *ST*, II, 21-22.

[15] *ST*, II, 23: "Man and his world do not have this perfection. Their existence stands out of their essence as in a «fall». On this point, the Platonic and the Christian evaluations of existence coincide". Cfr. U. MURMANN, *O. c.*, 146-149.

[16] *ST*, II, 21: "This split in the whole of reality, expressed in the term «existence», is one of the earliest discoveries of human thought".

[17] Cfr. *ST*, II, 21: "Long before Plato, the prephilosophical and the philosophical mind experienced two levels of reality. We can call them the «essential» and the «existential» levels. The Orphics, the Pythagoreans, Anaximander, Heraclitus, and Parmenides were driven to their philosophy by the awareness that the world they encountered lacked ultimate reality".

todo debido al hecho de que Tillich lo considere como un dato primero de la experiencia humana *(Erfahrung)* en su encuentro con la realidad *(Begegnung)*. Sea como fuere, lo que resulta suficientemente claro, sin embargo, es que para Tillich existir implica existencia enajenada, alienada, extrañada. Visto, pues, lo que es para Tillich la existencia, veamos ahora qué entiende por alienación.

3.1. La existencia como alienación, la finitud y la estructura ontológica básica

La alienación *(estrangement)* es el estado básico de la condición humana y de todo el ser creado actual. Se caracteriza por la inadecuación entre lo que el hombre y su mundo deberían ser y lo que efectivamente son. La alienación es la alteración destructiva, la enajenación desintegradora que rige los procesos de todo cuanto existe[18]. Según Tillich, su uso filosófico es una creación de Hegel[19]. Sin embargo, pese a no ser —siempre según Tillich— un concepto bíblico, sí se encuentra implícito en todas las descripciones bíblicas que ponen de manifiesto la ruptura del hombre con Dios, con el prójimo y consigo mismo. Se trataría, pues, de un concepto clave para comprender la historia de la salvación.

No obstante, la alienación es un concepto complejo por la doble implicación que contiene dentro de sí. Por un lado, nombra la separación, pero por otro, presupone la unión originaria. Como señala el mismo Tillich: "la profundidad del término «alienación» radica en la implicación de que el hombre pertenece esencialmente a aquello de lo que está alienado. El hombre no es extraño a su verdadero ser, ya que pertenece a él"[20]. Esta pertenencia permanece aún en el distanciamiento ya que la creación "caída" sigue siendo creación. Pero al mismo tiempo es una creación distorsionada, escindida de su centro nutricio y, por ello, alienada. En el término

---

[18] Cfr. H. ANZENBERGER, *O. c.*, 123-128.

[19] Cfr. *ST*, II, 45: "«Estrangement» as a philosophical term was created and applied by Hegel, especially in his doctrine of nature as estranged mind *(Geist)*". W. Pannenberg señalará lo errado de tal concepción en W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993 [or. alemán 1983], 332-357, esp. 352: "Tillich mismo creía, en efecto, que el concepto en cuestión había sido introducido por Hegel, y que no era un término bíblico". Ya antes había indicado que: "se sabe, por otra parte, que la idea de alienación tiene raíces muy anteriores" (Ibid., 335). Está presente en Polibio y Aristóteles, en la traducción griega del AT, en el NT y, como señala el propio autor, "en el sentido de distancia y alejamiento de Dios, se usó luego el término tanto en la gnosis como en la patrística cristiana para describir la situación del pecador" (Ibid., 335ss). Cfr., también, P. TILLICH, "Estrangement and Reconciliation in Modern Thought (1944)" en: *MW/HW*, 6, 255-272. Sobre el concepto de alienación, cfr. T. WERNSDÖRFER, *Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs*, Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart, 1968, 93-106.

[20] *ST*, II, 45: "The profundity of the term «estrangement» lies in the implication that one belongs essentially to that from which one is estranged. Man is not a stranger to his true being, for he belongs to it".

alienación se acentúa la separación, la enajenación, pero se presupone una íntima relación que, pese a estar profundamente alterada, sin embargo, todavía persiste.

Esto se percibe con claridad si analizamos la estructura ontológica básica, a saber: la polaridad yo-mundo. Como dice Tillich:

> "La pérdida del yo, como primera y fundamental marca del mal, es la pérdida del propio centro determinante; es la desintegración del yo centrado por tendencias disruptivas que no es posible integrar en la unidad. Mientras permanecen centradas, estas tendencias constituyen a la persona como un todo. Si se enfrentan entre sí, escinden a la persona. Cuanto más profunda es la ruptura, más amenzado está el ser del hombre en cuanto hombre. El yo centrado del hombre se puede quebrar y, con la pérdida del yo, el hombre pierde su mundo"[21].

La autodestrucción de las fuerzas disgregadoras se hace patente en la relación polar básica: si se pierde el centro de la personalidad, el hombre pierde su relación cognoscitiva y creativa con su mundo. Ahora bien, esta posibilidad de pérdida —connatural a la ruptura existente— implica la anterior unión previa a la fractura. Sin embargo, en el estado de alienación existencial es tan manifiesta la realidad de la fractura que el estado de reunión inicial apenas se vislumbra. Sin embargo, no por eso deja de estar ahí, si bien como huella ausente de la plenitud perdida.

La pérdida del yo y la consecuente pérdida del mundo se pone de manifiesto en los estados patológicos de conciencia que, según sea su índole y gravedad, muestran fenómenos en los que se acentúa uno u otro polo de la ruptura[22]. Todo esto es causado por la distorsión de la finitud del hombre y de toda la creación. Lo que en el estado esencial de lo creado se encontraba en la tensión de la polaridad, ahora se encuentra en la disfunción de la realidad. La finitud autoerigida en sí misma como centro de todo —a través de la libertad finita en unión polar con el destino— ha provocado la desintegración de las fuerzas que, en el interior de Dios, la unión con el Creador mantenía todavía unidas[23]. Tillich lo confiesa con toda claridad aplicado al caso paradigmático del hombre: "El intento del yo finito de ser el centro de todas las

[21] *ST*, II, 61: "Self-loss as the first and basic mark of evil is the loss of one's determining center; it is the disintegration of the centered self by disruptive drives which cannot be brought into unity. So long as they are centered, these drives constitute the person as a whole. If they move against one another, they split the person. The further the disruption goes, the more the being of man as man is threatened. Man's centered self may break up, and, with the loss of self, man loses his world".

[22] Cfr. *ST*, II, 61: "Self-loss is the loss of one's determining center, the disintegration of the unity of the person. This is manifest in moral conflicts and in psychopathological disruptions, independently or interdependently. The horrifying experience of «falling to pieces» gets hold of the person. To the degree in which this happens, one's world also falls to pieces".

[23] Sobre la relación entre finitud y alienación, cfr. H. ANZENBERGER, *O. c.*, 137-140.

cosas hace que poco a poco acabe siendo el centro de nada"[24]. Cuando esto sucede "el hombre se convierte en un yo limitado, en dependencia de un medio ambiente limitado. El hombre ha perdido su mundo"[25], puesto que a partir de ese momento, ya no puede elevarse por encima de todo y superar los límites de su finitud hasta alcanzar la unión con el fondo creador del ser-en-sí. El hombre está alienado y al perderse a sí mismo, pierde, también, todo lo que lo rodea.

3.2. La alienación, la finitud y los elementos ontológicos

No sólo la relación polar básica se ve alterada con la alienación existencial. También los elementos ontológicos y sus respectivas polaridades se encuentran profundamente afectados por la ontología del mundo real *(actual world)*. En efecto, la unidad esencial de *libertad y destino* aparece, en el estado de alienación existencial, marcada por la ruptura y la desintegración. La actualización de la libertad la ha llevado a una progresiva separación del destino que la ha convertido en arbitrariedad[26]. Una libertad escindida del contexto concreto en el cual ha de ser ejercida se desintegra a sí misma al convertir en objeto de su deseo múltiples elementos que no guardan con ella sino una superficial relación externa. Por eso, los objetos de una libertad desenraizada son fácilmente intercambiables unos por otros, y así no se detiene largamente en ninguno en una opción fundamental y persistente y, en consecuencia, engendra desazón, vaciedad y absurdo[27]. La disolución de la libertad en el caos de la arbitrariedad, convierte al destino en una necesidad mecánica que hace del hombre una "voluntad esclava"[28]. A este secuestro de la libertad es a lo que

---

[24] *ST*, II, 62: "The attempt of the finite self to be the center of everything gradually has the effect of its ceasing to be the center of anything".

[25] *ST*, II, 62: "Man becomes a limited self, in dependence on a limited environment. He has lost his world".

[26] Cfr. *ST*, II, 62: "In essential being, i. e., the state of dreaming innocence, freedom and destiny lie within each other, distinct but not separated, in tension but not in conflict. They are rooted in the ground of being, i. e., the source of both of them and the ground of their polar unity. In the moment of aroused freedom a process starts in which freedom separates itself from the destiny to which it belongs. It becomes arbitrariness".

[27] Cfr. *ST*, II, 63: "Existentialism, supported by depth psychology, described the dialectics of this situation in terms of the restlessness, emptiness, and meaninglessness connected with it. If no essential relation between a free agent and his objects exists, no choice is objectively preferable to any other; no commitment to a cause or a person is meaningful; no dominant purpose can be establish".

[28] Cfr. *ST*, II, 63: "To the degree to which freedom is distorted into arbitrariness, destiny is distorted into mechanical necessity". Y un poco más adelante: "This is the ontological character of the state described in classical theology as the «bondage of the will»".

Lutero denominó *servum arbitrium*[29]. Habría que entender por tal, el sometimiento del sujeto al servicio de una parte de su ser que domina al resto y le impide cualquier tipo de opción autónoma y centrada basada en la deliberación, la decisión y la responsabilidad. A juicio de Tillich, esto sucede cuando el destino se materializa en impulsos internos o causas externas que subyugan de tal forma el centro de decisión del hombre que convierten su ejercicio en la mera anuencia a lo que esta necesidad mecánica ordena y manda. La pérdida de la relación polar entre libertad y destino sitúa a la libertad del hombre ante la angosta alternativa del determinismo o del indeterminismo[30].

También la polaridad de la *dinámica y la forma* se encuentra separada y rota en el estado de alienación existencial. En el estado esencial existen formas de autotrascendencia que encauzan las fuerzas dinámicas de realización sin prescindir de las formas que deben contenerlas. Sin embargo, en la existencia alienada la dinámica tiende a separarse de la forma y, así, cae irremediablemente en el caos y en la estéril destrucción de sus potencialidades. Una dinámica escindida de la forma no puede nunca crear nada, ya que el proceso de creación necesita necesariamente del tránsito de superación desde formas inservibles hacia formas inéditas. No obstante, la dinámica dejada a sí misma se muestra incapaz de crear lo nuevo, ya que sacrifica la forma todavía no conquistada por la dinámica misma, y con ello pierde la forma y se pierde a sí misma. La pérdida de la dinámica —y la consiguiente pérdida de la forma— se debe a la dispersión que no atiende ni a un fin ni a un contenido concreto[31].

"La forma sin la dinámica es igualmente destructiva"[32]. Sin embargo, la destrucción acontece, ahora, por los motivos justamente contrarios. No ya por la disolución de la dinámica que jamás es capaz de alcanzar una nueva realización, sino más bien por la esclerotización de determinadas formas que, separadas de la dinámica en la que han surgido, se vuelven estructuras muertas que oprimen e impiden la

[29] Cfr. P. TILLICH, "The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation (1950)" en: *MW/HW*, 6, 319-361, esp. 336-338.

[30] Se trata de una alternativa irresoluble por su defecto de base: no considerar la libertad como un elemento ontológico situado, sino más bien como una propiedad existente o ausente de algo previo y abstracto llamado "voluntad". Cfr., al respecto, *ST*, II, 63-64.

[31] Cfr. *ST*, II, 64: "Under the control of *hubris* and concupiscence, man is driven in all directions without any definite aim and content. His dynamics are distorted into a formless urge for self-transcendence. It is not the new form which attracts the self-transcendence of the person; the dynamics has become an aim in itself. One can speak of the «temptation of the new», which in itself is a necessary element in all creative sefl-actualization but which in distortion sacrifies the creative for the new. Nothing real is created if the form is lacking, for nothing is real without form".

[32] *ST*, II, 64: "Form without dynamics is equally destructive".

dinámica de la creación[33]. Como reconoce el propio Tillich: "La dinámica, la vitalidad y la tendencia a quebrantar la forma terminan en el caos y el vacío. Se pierden a sí mismas al separarse de la forma. Y la forma, la estructura y la ley terminan en la rigidez y el vacío. Se pierden a sí mismas al separarse de la dinámica"[34].

Lo mismo podría decirse respecto de la polaridad de *individuación y participación*. En el estado esencial ambos elementos se encuentran unidos, de tal forma que, a más individuación mayor potencialidad de participación. Sin embargo, en el estado de alienación existencial, la búsqueda y la conquista de la individuación apenas puede superar el peligro del solipsismo, es decir, el aislamiento del sujeto en sí mismo que impide toda participación creativa. Esto lleva claramente a la pérdida del sujeto. Pero lo mismo sucede cuando el énfasis de la participación es de tal modo desmesurado que, o bien convierte al sujeto individual en un ser entre otros —y así lo objetiva privándolo de su propia subjetividad—, o bien lo deglute de tal manera que su individualidad se disuelve en una colectividad uniforme que lo aniquila como persona. En ambos casos la consecuencia es idéntica: la pérdida de lo personal en el ámbito de lo infrapersonal[35]. Sin duda alguna, la separación entre individualidad y participación, así como las anteriormente señaladas, es una marca inequívoca del estado de alienación en el que se encuentra la existencia que Tillich llama "mundo caído".

3.3. La alienación, la finitud y las categorías

No será difícil adivinar que, puesto que la alienación es un estado general de todo el ser finito, también las categorías del ser se ven afectadas muy profundamente por ella. Si la relación polar entre los elementos ontológicos se muestra escindida y rota en la alienación existencial, las categorías alienadas suscitan la angustia del no-ser que todas ellas contienen, ya que son categorías de la finitud[36]. La finitud esencial

---

[33] Cfr. *ST*, II, 64: "If a form is abstracted from the dynamics in which it is created and is imposed on the dynamics to which it does not belong, it becomes external law. It is oppressive".

[34] *ST*, II, 64: "Dynamics, vitality and the drive to form-breaking end in caos and emptiness. They lose themselves in their separation from form. And form, structure, and law end in rigidity and emptiness. They lose themselves in their separation from dynamics".

[35] Cfr. *ST*, II, 65: "In the state of estrangement man is shut within himself and cut off from participation. At the same time, he falls under the power of objects which tend to make him into a mere object without a self. If subjectivity separates itself from objectivity, the objects swallow the empty shell of subjectivity".

[36] Cfr. *ST*, II, 68: "In the categories, the unity of being and non-being in all finite beings is manifest. Therefore, they produce anxiety; but they can be affirmed by courage, if the predominance of being over

se transforma en mal existencial en el estado de alienación. Y esto afecta a la totalidad de cuanto existe, puesto que todo cuanto existe es creación y, por tanto, ser finito.

Así pues, escindido del fondo último del ser, el *tiempo* ya no trasluce el *eternal now* que transciende la mera transitoriedad y, por ello, queda reducido a un triste suceder de momentos yuxtapuestos de carácter irreversible[37]. Lo cual acentúa más, si cabe, el carácter trágico de ese tiempo finito y alienado que, según la clásica imagen del dios *Chronos*, devora sin piedad a los mismos hijos que ha creado. El hombre intenta resistir a la vorágine erosiva del tiempo, pero por más que se esfuerce éste siempre acaba triunfando[38]. Lo mismo cabe decir del espacio, de la causalidad y de la substancia. En el estado de alienación existencial el *espacio* es una realidad hostil que siempre debe ser nuevamente conquistada. "Tener un espacio propio" es el continuo anhelo de todo crecimiento vital, pero el hombre se sabe "peregrino en la tierra" y no alcanza a enraizarse plena, satisfactoria y totalmente en ningún lugar del mundo[39]. De igual manera, el hombre no deja de percibirse como lo que es en la existencia alienada: una *causa* generadora de efectos situada al lado de otras muchas en una línea que se pierde en el infinito. Por más que lo desee y lo intente el hombre nunca podrá llegar a ser la causa absoluta que trascienda la cadena infinita de causas y, por ello, escindido del poder del ser-en-sí, jamás podrá alcanzar el conocimiento completo y total del porqué último y definitivo de todo cuanto acontece en la causalidad intramundana[40]. No otra cosa es lo que sucede con la categoría *substancia*. En el estado de alienación existencial el hombre carece de la unión potenciadora del ser-en-sí propia del estado esencial y, por este motivo, contempla impotente el triunfo

---

non-being is experienced. In the state of estrangement, the relation to the ultimate power of being is lost. In that state, the categories control existence and produce a double reaction toward them —resistance and despair". Cfr., también, sobre las categorías y la dimensión histórica *ST*, III, 315-326.

[37] Cfr. *ST*, III, 319: "Historical time is based on a decisive characteristic of form of after-each-other-ness, and the characteristic is irreversibility". Con el nombre de *Eternal now* tituló Tillich su tercer volumen de homilías, después de *The Shaking of the Foundations* y *The New Being*. Cfr. P. TILLICH, *El eterno presente. Perfil espiritual del hombre*, Diana, Méjico, 1979. Cfr. también G. KEIL, "Die Wiedervereinigung des Getrennten und das Problem der Zeit" en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 147-155.

[38] Cfr. *ST*, II, 69: "The attempts of man to resist it are of no avail". Y un poco más abajo: "These are forms of human resistance against the ultimate threat of non-being implied in the category of time. (…) In itself, this resistance stems from man's essential belonging to the eternal, his exclusion from it in the state of estrangement, and his desire to transform the transitory moments of his time into a lasting presence".

[39] Cfr. *ST*, II, 69: "He tries in an absolute sense to make a definite place his own. In all longing for a final «home», this desire is effective. But he does not succeed; he remains a «pilgrim on earth», and finally «his place does not know him any longer» (Job)".

[40] Cfr. *ST*, II, 69: "Similar observations could be made about other categories, e. g., about man's attempt to make himself into an absolute cause in resistance to the endless chain of causes in which he is one among others".

de la desintegración de los accidentes sobre la anhelada permanencia de la substancia. Por mucho que se resista a aceptarlo, nunca podrá llegar a ser la substancia absoluta no amenazada por las contingencias accidentales. Como señala el propio Tillich, "sin el poder del ser-en-sí, el hombre no puede resistir el elemento de no-ser contenido tanto en la causalidad como en la substancia, y su imposibilidad de resistir es otro elemento en la estructura de la desesperación"[41].

Como estamos viendo, es perfectamente claro que, para Tillich, en el estado de alienación existencial las categorías, como también los elementos ontológicos, describen las estructuras de la finitud que, en la ambigüedad de la existencia se convierten en "estructuras de destrucción". Es decir, en procesos degenerativos a través de los cuales acontece la irrupción del mal. Ahora bien, ¿qué piensa Tillich del mal en relación con la alienación y el pecado? Este será nuestro siguiente paso.

3.4. La alienación, el pecado y el mal

La consideración de los niveles del ser que hemos realizado nos ha mostrado el impacto de la alienación existencial en la estructura ontológica del ser. Ahora bien, Tillich no sólo describe acertadamente esta importante dimensión, sino que también es extremadamente sensible a lo que podríamos denominar como *el impacto subjetivo de la alienación*. Con ello sólo queremos mencionar las sutiles reflexiones de Tillich con respecto al sufrimiento, la soledad, la duda, el sinsentido, la desesperación y el suicidio[42]. Reflexiones que, lamentablemente, aquí no podemos más que indicar sin poder detenernos en ellas. Con todo, quien se acerque a éstas percibirá fácilmente que la alienación también tiene un rostro existencial y no sólo ontológico. No sólo afecta a la estructura interna del ser y de sus procesos, sino también a su vivencia personal más profunda. De ahí la relación que Tillich establece entre alienación y pecado. Esta relación es de capital importancia para comprender la doctrina del mal en la totalidad de su pensamiento. Y por ello debemos estudiarla aquí más pormenorizadamente. Intentemos responder, pues a esta pregunta: ¿cuál es, para Tillich, la relación que hay entre alienación y pecado?

Digamos, en primer lugar, que —al menos en la teología de Tillich— el uso del concepto de alienación implica de por sí un intento de reinterpretación del término

---

[41] *ST*, II, 70: "Without the power of being itself, man cannot resist the element of non-being in both causality and substance, and his failure to resist is another element in the structure of despair".

[42] Cfr. *ST*, II, 70-76. No creo exagerado afirmar que la *Systematic Theology* de Tillich es la única obra de teología contemporánea —por lo menos que yo conozca— que ha integrado en la totalidad de su sistema de un modo tan concreto y actual los problemas que aquejan y amenazan la vida interior del sujeto postmoderno. Cfr. T. WERNSDÖRFER, *O. c.*, 139-234.

pecado[43]. Habida cuenta de la creciente moralización y objetivación que ha sufrido el término pecado, parece imprescindible una reinterpretación teológica adecuada que recupere la fuerza religiosa de la **a(marti/a** paulina, de modo que el pecado, mejor dicho, los pecados dejen de pensarse como meras transgresiones de leyes morales y recuperen el sentido originario de ruptura y frustración de la relación del hombre con Dios, con el mundo, con el prójimo y consigo mismo[44]. Tillich interpreta el concepto de pecado en términos de exclusión de una pertenencia originaria. El hombre, perteneciendo a y participando originariamente de Dios y lo divino, se encuentra ahora, con todo su mundo, separado y escindido de él. Por eso no duda en afirmar que "la condición del hombre es alienación, pero esta alienación es pecado"[45]. He aquí, pues, su íntima coincidencia de fondo: la condición existencial del hombre y su mundo, su ser "caído", es una condición alienada, pero también pecadora. ¿Qué está presuponiento esta fundamental coincidencia? ¿Habrá acaso que sustituir un término por el otro puesto que ambos significan lo mismo? ¿O por el contrario el segundo añade algo al primero?

Tillich piensa que el término alienación jamás podrá reemplazar totalmente al término pecado, porque éste último encierra en sí un matiz semántico del que carece el primero. El pecado implica siempre el carácter personal de un acto malo realizado u omitido. La alienación parece tener un carácter más estructural, por cuanto no es evidente en ella que sea fruto de una decisión centrada del hombre. Pero precisamente esto es lo que nos viene a recordar una y otra vez el término pecado: la condición humana y creatural de alienación existencial "no es un estado de cosas, como las leyes de la naturaleza, sino una cuestión tanto de libertad personal como de destino universal"[46]. El término pecado —para comprender el estado existencial del ser— expresa, señala y enfatiza que la alienación no es consencuencia ni del *fatum* ni del azar. Es la consecuencia de la actualización de la libertad finita en unión polar con el

[43] Cfr., un breve resumen en G. SCHEPERS, *O. c.*, 103-105. Cfr., el estudio más detallado de U. MURMANN, *O. c.*, 177-183.

[44] Cfr. *ST*, II, 46: "Paul often spoke of «Sin» in the singular and without an article. He saw it as a quasi-personal power which ruled this world. But in the Christian churches, both Catholic and Protestant, sin has been used predominantly in the plural, and «sins» are deviations from moral laws. This has little to do whith «sin» as the state of estrangement from that to which one belongs—God, one's self, one's world".

[45] *ST*, II, 46: "Man's predicament is estrangement, but his estrangement is sin". Algo que no parece tener en cuenta K. HAMILTON, *The System and the Gospel. A critique of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1967, 149, cuando afirma: "The first consequence of admitting that the biblical description of man's predicament involves estrangement is loss of the biblical emphasis upon human disobedience". Esta perspectiva que Hamilton considera desatendida es justamente la que viene a enfatizar el término pecado del que Tillich nunca prescinde.

[46] *ST*, II, 46: "It is not a state of things, like the laws of nature, but a matter of both personal freedom and universal destiny".

destino y, por ello, es el resultado de un acto personal con consecuencias universales en razón de su enraizamiento ontológico en la totalidad del ser. Si el concepto de alienación nos recuerda lo segundo, el concepto de pecado evita que olvidemos lo primero. Libertad y destino, pecado y alienación. Responsabilidad personal del hombre y consecuencias universales que trascienden el ámbito de lo humano para alcanzar los confines del universo.

Para Tillich, el pecado, en el estado de alienación del hombre adquiere el rostro de la increencia *(unbelief)*, la autoelevación *(hybris)* y la concupiscencia *(concupiscence)*[47]. A la posesión de la inteligencia y la voluntad del hombre por estas tres realidades se debe la ruptura de las polaridades de los elementos ontológicos. La *increencia* no ha de ser comprendida como la ausencia de una fe doctrinal, es decir, como la incapacidad para creer unas determinadas aseveraciones. Se trata más bien, de un acto centrado del hombre que integra no sólo su dimensión cognoscitiva, sino también su dimensión práctica y emocional. La increencia es la ruptura con la vida divina en el ámbito del saber, del querer y del sentir. Por ello, la increencia es una marca de la alienación existencial y, en consecuencia, pecado[48].

La *autoelevación*, el orgullo —aunque Tillich rechazará esta traducción— o **u(/brij** es el autoencumbramiento del hombre en la esfera de lo divino, es el rechazo de su finitud real y la sobrevaloración de su infinitud potencial. La *hybris* es una consecuencia de la grandeza de la condición humana, de su estar situado entre lo finito y lo infinito. El hombre es un ser autocentrado, que posee un mundo y puede trascenderlo cuando se sitúa allende sus propios límites. Y es ahí donde reside la permanente tentación que hace de la *hybris* la otra cara de la increencia. Si ésta es la separación y ruptura con Dios, aquella consiste en "volverse hacia uno mismo como centro de sí mismo y del mundo"[49]. Para Tillich, la *hybris* no es una forma de pecado

---

[47] Cfr. *ST*, II, 47-55. Cfr., también, el resumen que ofrece H. ANZENBERGER, *O. c.*, 128-134. Es muy importante señalar que esta consideración tridimensional del pecado en Tillich parece enraizarse en el segundo artículo de la *Confessio Augustana* que trata *De peccato originis*. Sobre esta importante cuestión, cfr. G. WENZ, *Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven*, LIT, Münster, 2000, 265-286, esp. 269, nota 14: "Er [el segundo artículo que hemos citado] ist für Tillichs Sündenlehre u.a. deshalb bedeutsam geworden, weil er mit seiner häufig zitierten hamartiologischen Begriffsreihe «sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia» (CA II, 1) die Ausgangsbasis der Beschereibung der Merkmale der menschlichen Entfremdung als Unglaube, Hybris und Konkupiszenz darstellt". Cfr. U. MURMANN, *O. c.*, 174-176.

[48] Cfr. *ST*, II, 47-48: "Unbelief […] it is an act of the total personality, including practical, theoretical, and emotional elements. […] Unbelief is the disruption of man's cognitive participation in God. […] Unbelief is the separation of man's will from the will of God. […] Unbelief is also the empirical shift from the blessedness of the divine life to the pleasures of a separated life". Sobre el concepto de fe en Tillich, cfr. M. KORTHAUS, *„Was uns unbedingt angeht" — der Glaubensbegriff der Theologie Paul Tillichs*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999.

[49] *ST*, II, 50: "It is turning toward one's self as the center of one's self and one's world".

entre otras, sino su forma total, es decir, el rechazo implícito de la finitud del hombre que se ha puesto en lugar de Dios, la negación tácita de su ser creatura y la usurpación de la centralidad originaria del Creador[50]. Por eso la *hybris* es también, con la increencia, otra marca de la alienación existencial del hombre y de su mundo bajo el signo del pecado[51].

De igual manera, la *concupiscencia* es el deseo de aprehender, poseer y disfrutar de todo cuanto existe bajo el control y el poder del yo separado de Dios y autoelevado en sí mismo. "Es el deseo ilimitado de vincular la realidad entera al propio yo"[52]. Este deseo se materializa en el ansia desmesurada de un conocimiento total, de un poder omnímodo y de una satisfacción sexual ilimitada. Fausto, Nerón y Don Juan condensarían en sí las encarnaciones respectivas de la concupiscencia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, para Tillich, "el conocimiento como tal, lo mismo que el poder y el sexo como tales, no son objeto de la concupiscencia, pero sí lo es el deseo de vincular cognoscitivamente el universo entero a uno mismo y a su propia particularidad finita"[53]. El problema no se encuentra, pues, en el deseo de saber, en el deseo de poder, o en el deseo sexual, sino en su carácter infinito, ilimitado e inagotable que pugna por ser alcanzado y satifecho, sea como sea[54]. La concupiscencia es la apoteosis de un deseo desordenado que no acepta la finitud y que, por ello, conduce al vacío y al sinsentido que produce la frustración continua de la tranquilidad, el sosiego y la satisfacción siempre inalcanzable. En cuanto frustración del hombre y destrucción de su mundo, la concupiscencia es también una marca de la alienación existencial y, por ello, señal inequívoca del pecado.

Ahora bien, ¿cómo articula Tillich la relación entre la doctrina del pecado que acabamos de esbozar y la *pregunta por el mal*? Para Tillich, el mal es la estructura de autodestrucción que se encuentra presente en la alienación de la existencia. Dicho en una palabra: el mal es la consecuencia del pecado. Y el pecado es una posibilidad inherente a la libertad finita. Por ello, Tillich propone distinguir claramente entre la doctrina del pecado y la doctrina del mal. La segunda sólo tiene sentido en la

---

[50] Cfr. *ST*, II, 50: "*Hubris* is not one form of sin beside others. It is sin in its total form, namely, the other side of unbelief or man's turning away from the divine center to which he belongs".

[51] Cfr. *ST*, II, 51: "The quality of all acts in which man affirms himself existentially has two sides, the one in which he removes his center from the divine center (unbelief) and the other in which he makes himself the center of himself and of his world *(hybris)*".

[52] *ST*, II, 52: "The classical name for this desire is *concupiscentia* «concupiscence» —the unlimited desire to draw the whole of reality into one's self".

[53] *ST*, II, 53: "Knowledge as such, just as power and sex as such, is not a matter of concupiscence, but it is the desire cognitively to draw the universe into one's self and one's finite particularity".

[54] Cfr. *ST*, II, 53: "It is the unlimited character of the strivings for knowledge, sex, and power which makes them symptoms of concupiscence". Cfr., también, *ST*, III, 93.

existencia alienada, mientras que la primera es la trágica posibilidad de la creación originaria[55].

Como se ve con facilidad, esta distinción también es una consecuencia lógica de su comprensión de la creación y la caída. En efecto, en la concepción de Tillich no tiene sentido preguntar por qué el Dios creador bueno y omnipotente permite el mal, puesto que la verdadera pregunta habría de ser ¿por qué ha permitido el pecado, es decir, la separación y la ruptura de la relación con él y la consiguiente frustración del hombre en términos de increencia, *hybris* y concupiscencia? La creación originaria lleva consigo la posibilidad del pecado y, cuando la posibilidad deviene realidad, el consiguiente tránsito a la existencia caída se hace, por fin, efectivo[56]. La irrupción del mal en la creación coincide con los procesos de desintegración y de destrucción que hemos descrito en la polaridad ontológica básica, en los elementos ontológicos y en las categorías[57]. Por eso no es que Dios permita el mal, ya que, en cuanto fondo originario del ser, es una continua resistencia a sus efectos destructivos, sino que más bien, lo que Dios ha hecho ha sido posibilitar ontológicamente a la libertad finita en su relación polar con el destino[58]. Es de aquí de donde verdaderamente procede el mal, de la polaridad entre libertad y destino, porque el mal es esa "estructura de destrucción" que amenaza al ser en todos los niveles ontológicos de su existencia[59] y no tendría realidad si no se hubiese producido lo que a continuación tenemos que estudiar: la naturaleza concreta y particular de la transición que ha llevado a todo el ser finito de la esencia a la existencia, de la creación a la caída.

4. EL TRÁNSITO: CREACIÓN Y CAÍDA

[55] Cfr. J. R. SMITH, "Creation, Fall and Theodicy in Paul Tillich's *Systematic Theology*" en: J. J. CAREY (ed.), *O. c.*, 141-165, esp. 151ss.

[56] Como Tillich dice acertadamente: "The transformation of essential finitude into existential evil is a general characteristic of the state of estrangement" (*ST*, II, 68).

[57] Cfr. *ST*, II, 68: "As structures of evil, they are structures of self-destruction. They are based on the structures of finitude; but they add the destructive elements and transform them, as guilt transform the anxiety of death". Tillich es muy consciente de que "no description of the structures of evil can be exhaustive. It is an infinite task. The pages of the world's literature are filled with it in every time and place. New discoveries about the workings of evil are continously made. Biblical literature is full of them, but so also is the literature of other religions and the works of secular culture. Theology must be conscious of this universal awareness of forms of evil".

[58] Cfr. *ST*, I, 269: "Physical evil is the natural implication of creaturely finitude. Moral evil is the tragic implication of creaturely freedom. Creation is the creation of finite freedom; it is the creation of life with its greatness and its danger".

[59] *ST*, II, 61: "How could he permit sin? —a question which is answered the moment it is asked. Not permitting sin would mean not permitting freedom; this would deny the very nature of man, his finite freedom. Only after this answer can one describe evil as the structure of self-destruction which is implicit in the nature of universal estrangement".

¿Cómo describe Tillich el tránsito del estado esencial a la alienación existencial? Antes de responder apresuradamente a esta cuestión —que, por otra parte, ya ha sido respondida en lo esencial en las reflexiones precedentes— tal vez, habría que preguntarse si es posible una tal descripción, puesto que no nos estamos refiriendo a un acontecimiento habitual en la homogénea línea de la historia universal, sino que nos estamos preguntando por un evento transhistórico, por algo que se sitúa a la espalda de la humanidad y hunde sus raíces en un desencuentro con el ser-en-sí que dificilmente podrá ser explicado con las palabras del lenguaje ordinario[60]. En efecto, no es casual que Tillich, como veremos, recurra a un agudo análisis de Gn 2-3 para desentrañar el contenido último de lo que aquí tenemos que dar cuenta.

Lo primero que hay que decir al respecto es que, en la interpretación de Tillich, la transición de la esencia a la existencia y el símbolo de la caída coinciden[61]. Es decir, son dos maneras muy diferentes de explicar un mismo estado de cosas. Esta es la razón que va haciendo más evidente lo que ya hemos adelantado en el primer capítulo: el interés de Tillich por los mitos de la caída de la filosofía occidental y, en especial, por el de Orígenes, se explica por su propia forma de conceptualizar lo que allí se expresa en lenguaje mitológico[62]. La transición de la esencia a la existencia es la formulación tillichiana de lo que Orígenes llamó el paso de la primera a la segunda creación. Por eso no será extraño que Tillich comience diciendo que "el símbolo de «la caída» es una parte decisiva de la tradición cristiana"[63]. Ahora bien, es una parte decisiva *en cuanto símbolo*, es decir, en cuanto relato mitológico de algo que jamás ha acontecido en la historia, ni siquiera en los "inicios" de la historia. "La teología debe presentar con toda claridad y sin ambigüedades «la caída» como un símbolo de la situación humana universal, no como el relato de un evento que sucedió «*once upon a time*»"[64]. Con lo cual queda claramente excluída cualquier interpretación literalista de los relatos mitológicos de la caída que presupongan una realización intrahistórica —por más al inicio que se retraiga— de algo que no parece ser un

[60] Cfr. G. WENZ, *Tillich im Kontext*, *O. c.*, 270-282.

[61] G. SCHEPERS, *O. c.*, 96-105; U. MURMANN, *O. c.*, 147: "Tillich deutet die biblische Sündenfallerzählung im Sinne des platonischen Mythos, den er zwar nicht für biblisch hält, der aber auch nicht im Widerspruch zur Bibel steht, da auch er die ethische Komponente kennt".

[62] Cfr. P. TILLICH, "Kairos und Logos (1926)", en: *MW/HW*, 1, 265-305, esp. 287 y 288. En este ensayo Tillich examina, en el contexto de una investigación sobre la metafísica del conocimiento, el contenido lógico del mito de la caída del mundo de las ideas de J. Böhme y de F. W. J. Schelling. Cfr., también, *GW*, IV, 43-76. Sobre este ensayo, cfr. J.-C. PETIT, "Wahrheit und Kairos beim frühen Tillich" en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 211-229.

[63] *ST*, II, 29: "The symbol of «the Fall» is a decisive part of the Christian tradition".

[64] *ST*, II, 29: "Theology must clearly and unambiguously represent «the Fall» as a symbol for the human situation universally, not as the story of an event that happened «once upon a time»".

acontecimiento espacio-temporal, sino el reflejo de una situación cósmica y antropológica aplicable a todo ser finito en cualquier momento del tiempo histórico y en cualquier lugar del espacio universal.

A fin de impedir una tal interpretación literalista, Tillich propone la locución "*the transition from essence to existence*"[65]. Podría pensarse que con esta formulación hemos terminado de un plumazo con el peligro indicado, puesto que se ha producido una completa "desmitologización" de la caída. Hay que reconocer que dicha formulación evita una comprensión que sitúe la transición en el antaño más remoto. La transición de la esencia a la existencia aparece formulada sin la implicación de un atávico acontecimiento histórico. Sin embargo, sería ingenuo no percibir que el elemento temporal no se ha evitado por completo. Toda transición implica un cambio, una mutación, un tránsito de un estado previo a un estado posterior y, en la formulación que analizamos este factor temporal está claramente implicado. Esta es la razón por la que Tillich tiene que reconocer que:

> "la desmitologización no es completa, puesto que la frase «transición de la esencia a la existencia» todavía contiene un elemento temporal. Y si hablamos de lo divino en términos temporales, hablamos todavía en términos míticos, incluso aunque personajes y situaciones mitológicas sean reemplazadas por conceptos tan abstractos como «esencia» y «existencia». Una desmitologización completa es imposible al hablar de lo divino"[66].

Y esta es una consideración que debemos tener muy en cuenta para una recta comprensión de toda la teología de Tillich, pero especialmente respecto del punto que estamos estudiando: sobre Dios y lo divino sólo cabe hablar simbólicamente, ya que, en cuanto ser-en-sí —única afirmación no simbólica que Tillich reconoce sobre Dios— Dios está más allá de la relación polar básica, de las polaridades de los elementos ontológicos, de todas las categorías del ser y de la oposición esencia-existencia. Incluso trasciende la contraposición finito-infinito, de tal manera que podríamos decir, con Nicolás de Cusa, que se encuentra más allá de la coincidencia de los opuestos. Por esta razón ningún lenguaje conceptual puede pretender hacer valer el modelo referencial intramundano cuando su referente se encuentra más allá de toda referencialidad. Creo que se percibe con claridad por qué tiene tanta importancia la función del "símbolo" y del "lenguaje simbólico" en el pensamiento

---

[65] Cfr. *ST*, II, 29: "In order to sharpen this understanding, the phrase «transition from essence to existence» is used in this system".

[66] *ST*, II, 29: "the demythologization is not complete, for the phrase «transition from essence to existence» still contains a temporal element. And if we speak in temporal terms about the divine, we still speak in mythical terms, even if such abstract concepts as «essence» and «existence» replace mythological states and figures. Complete demythologization is not possible when speaking about the divine".

teológico de Tillich[67]. Únicamente a través de articulaciones de sentido que sobrepasen la estructura sujeto-objeto cabe apuntar hacia el horizonte último de toda significación. Sólo cuando se trasciende la estructura básica del lenguaje ordinario es posible dirigir el lenguaje humano hacia una realidad de la que participa, pero de la que se encuentra escindido. Los símbolos y el lenguaje simbólico son necesarios, pues, para hablar de lo divino, no porque contengan o disimulen las vaguedades emocionales que rechazan los lenguajes científicos, sino por el exceso de significación, por la inmensidad de sentido, por la amplitud semántica que pueden contener en el camino hacia una realidad ante la cual el lenguaje de la ciencia se muestra totalmente inoperante.

La "transición de la esencia a la existencia" es, pues, un "símbolo racional" o un "símbolo conceptual" que, pese a utilizar términos abstractos, contiene un componente mítico que el propio Tillich cree necesario hacer explícito al inicio de su interpretación del relato del *Génesis*. En consecuencia, veamos cómo interpreta y reformula Tillich el contenido teológico del relato del paraíso[68].

---

[67] Cfr. G. SCHEPERS, *O. c.*, 73-74: "Das symbol wird durch fünf Merkmale gekennzeichnet: 1) Es weist über sich hinaus; 2) Es partizipiert an der Wirklichkeit dessen, auf das es hinweist; 3) Es kann —im Unterschied zum Zeichen— nicht willkürlich erfunden oder vertauscht werden; 4) Es erschließt Dimensionen der Wirklichkeit, die gewöhnlich durch die Vorherrschaft anderer Dimensionen verdeckt sind; 5) Es besizt Selbstmächtigkeit". Cfr., también, J. RINGLEBEN, "Symbol und göttliches Sein" en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 165-189, esp. 165, donde afirma con respecto a *System der Wissenschaften* (1923) y a *Religionsphilosophie* (1925) que: "In beiden Schriften (…) finden sich die ersten theoretisch grundlegenden Äußerungen zum Symbolbegriff, sieht man von zwei beiläufigen kurzen Erwähnungen 1921 (…) und 1922 (…) ab". A estas primeras referencias seguirían las ampliaciones de la *Dogmatik-Vorlesung*, §4, 17: "Das Symbol hat die Tiefe, daß es die Veborgenheit achtet und doch real auf das Gemeinte hinweist. Auch das Wort Gott is so ein Symbol". Y también, *Dogmatik-Vorlesung*, §18, 86-90, en donde Tillich afirma que "vom Wesen des Wesens kann man nur noch symbolisch reden" (88); y que "ein solches Reden nun hatten wir symbolisch gennant" (89). Para Tillich la esencia de la dogmática se encuentra en una estrecha relación con su concepción del símbolo: "Ehe wir der Charakterisierung des dogmatischen Symbols nähertreten, wollen wir den Schluß ziehen auf das Wesen der Dogmatik. Sie ist wissenschaftliche Rede vom Unbedingten. Jetzt sehen wir deutlicher, was mit dieser einschränkenden Redeweise gemeint war. Sie ist nicht Wissenschaft vom Unbedingten, oder doch nur mittelbar. Unmittelbar ist sie Wissenschaft von den dogmatischen Symbolen" (*Dogmatik-Vorlesung*, §18, 89-90). La razón última de esta íntima relación se debe a que, según Tillich, lo que caracteriza al lenguaje simbólico es su capacidad para evitar la objetivación de lo Inobjetivable, algo que nunca debe ser olvidado en la interpretación de los dogmas de la comunidad cristiana. A este respecto señala Tillich en *Dogmatik-Vorlesung*, §24, 116: "Wir haben von dem symbolischen Charakter des Dogmas gesprochen. Symbolisch nannten wir die indirekte Erkenntnis dessen, was nie Objekt werden kann. Symbol hat aber die ursprüngliche Bedeutung des Erkennungszeichens. Die christlichen Symbole sind die Zeichen, an denen die Christen sich erkennen".

[68] Que nadie espere encontrarse en lo que sigue una detallada exégesis bíblica al modo de los análisis exegéticos al uso. Tillich realiza una reinterpretación teológica y sistemática que rara vez alude directamente al texto genesíaco, si bien lo tiene mucho más presente de lo que, a simple vista, pudiera parecer.

4.1. Las condiciones de posibilidad de la caída

Tillich considera que en este relato están expresadas las condiciones de posibilidad de la caída. Estas condiciones se concentran en la "libertad" del hombre originario. Ahora bien, a nadie sorprenderá que Tillich añada que no se trata aquí de una libertad en general, sino de una "libertad finita" en unión polar con el destino[69]. Lo cual, como ya hemos visto en el capítulo anterior, no significa menoscabo de la libertad, sino su carácter situado, concreto y particular. Tillich es claro al respecto: "es la libertad finita la que hace posible la transición de la esencia a la existencia"[70]. Y este paso es factible debido a una posibilidad muy especial que la libertad finita del hombre posee como algo único y singular en el conjunto del ser creado. A esta cualidad de la libertad finita se refiere Tillich cuando dice:

> "El hombre es libre en la medida en que tiene el poder de contradecirse a sí mismo y su naturaleza esencial. El hombre es libre incluso de su libertad; esto es, puede renunciar a su humanidad. Esta cualidad final de su libertad es la que nos proporciona el tercer paso hacia la respuesta a la pregunta acerca de cómo es posible la transición de la esencia a la existencia"[71].

El primer paso hacia la consecución de una tal respuesta ha sido la consideración de la libertad como condición de posibilidad originaria. El segundo la matización de que se trata de una "libertad finita". El tercero consiste en la consideración de la posibilidad de autocontradicción que la libertad finita encierra en sí misma. Sin embargo, todavía nos falta dar un cuarto paso final. Este último movimiento se realiza cuando se cae en la cuenta de que "no hay caída individual"[72], es decir, cuando se sacan las consecuencias últimas de lo que significa la libertad finita. La cualidad última de la libertad —la posibilidad de autocontradicción— es una posibilidad de una libertad que se encuentra en relación polar con el destino y, por ello, limitada por él. En cuanto libertad finita, la posibilidad de la autofrustración sólo puede hacerse dentro del marco situacional que contiene la libertad humana, es decir, sólo puede autocontradecirse como "libertad finita" que es. Lo cual significa

[69] Cfr. *ST*, II, 31: "This provides the second stept toward an answer. It is not freedom as such, but finite freedom". Cfr. G. WENZ, *Tillich im Kontext*, *O. c.*, 272-273.
[70] Cfr., el bello texto en el cual la "libertad finita" del hombre aparece situada entre la libertad infinita de Dios y la necesidad finita del resto de la creación infrahumana: "One can say that nature is finite necessity, God is infinite freedom, man is finite freedom. It is finite freedom which makes possible the transition from essence to existence" (*ST*, II, 31).
[71] *ST*, II, 32: "Man is free, in so far as he has the power of contradicting himself and his essential nature. Man is free even from his freedom; that is, he can surrender his humanity. This final quality of his freedom provides the third step toward the answer to the question of how the transition from essence to existence is possible".
[72] *ST*, II, 32: "There is no individual Fall".

que la transición de la esencia a la existencia, provocada por la "*libertad* finita" del hombre, no sólo afecta al hombre en cuanto tal, sino a todo cuanto hace de él un ser *finito*, situado, contextualizado. Es decir, la caída de la libertad finita —de producirse— no sólo implicaría a su principal factor —la libertad humana— sino a todo el universo, a todo el ser finito, a toda la realidad creada, puesto que no cabe pensar una sin la otra y, sobre todo, puesto que en la realidad del hombre se encuentran contenidos todos los niveles ontológicos del ser y todas las dimensiones de la unidad multidimensional de la vida. El hombre es un microcosmos, por eso, dicho en otras palabras: "la transición de la esencia a la existencia es posible porque la libertad finita actúa en el marco de un destino universal"[73].

Las condiciones de posibilidad de la caída aparecen, pues, claramente explicitadas: el don más grande que el hombre ha recibido es la misma realidad que puede llevarlo a la perdición. Como dice el propio Tillich:

> "Simbólicamente hablando, es la imagen de Dios en el hombre lo que hace posible la caída. Sólo aquel que es la imagen de Dios tiene el poder de separarse a sí mismo de Él. Su grandeza y su debilidad son idénticas. Ni siquiera Dios podría suprimir una sin suprimir la otra. […] Por tanto, la doctrina de la caída siempre ha sido considerada como la doctrina de la caída del hombre, aunque también fuera vista como un evento cósmico"[74].

Es de capital importancia señalar la transformación antropológica que Tillich ha llevado a cabo con esta asociación de ideas[75]. Una transformación antropológica de la principal cuestión que está guiando nuestra investigación y que se pone de manifiesto con el tema de la imagen de Dios. Es claro que la imagen de Dios en el pensamiento de Tillich va a ser comprendida a través de la libertad, como la posibilidad de realización más plena que el hombre pueda pensar y, gracias a la cual, el hombre participa de la forma más singular del propio ser de Dios. Que el hombre haya sido creado a imagen de Dios significa que Dios lo ha hecho libre, con todas las consecuencias que esto implica, es decir, con la posibilidad de frustrarse a sí mismo

[73] *ST*, II, 32: "The transition from essence to existence is possible because finite freedom works within the frame of a universal destiny". Cfr., también, *ST*, III, 84-85. Esta vinculación entre el hombre y la totalidad del universo es puesta de relieve con una aguda formulación en el trabajo de G. WENZ, *Tillich im Kontext*, *O. c.*, 276: "Wie die Tendenz seiner Theologie insgesamt, so ist auch die seiner Hamartiologie eher auf eine Anthropologisierung der Kosmologie denn auf eine Kosmologisierung der Anthropologie ausgerichtet".

[74] *ST*, II, 33: "Symbolically speaking, it is the image of God in man which gives the possibility of the Fall. Only he who is the image of God has the power of separating himself from God. His greatness and his weakness are identical. Even God could not remove the one without removing the other. […] Therefore, the doctrine of the Fall has always been treated as the doctrine of the Fall of man, although it was also seen as a cosmic event".

[75] Cfr. B. MARTIN, *Paul Tillich's Doctrine of Man*, James Nisbet & Co. Ltd, London, 1963, 112-140; G. WENZ, *Tillich im Kontext*, *O. c.*, 273.

en el ejercicio del don de la libertad que de Dios ha recibido. El hecho de que el hombre sea imagen de Dios es la condición de posibilidad de la caída, ya que sólo quien participa de un modo tan pleno en la realidad de Dios tiene el poder para escindirse voluntariamente de Él. Es aquí a donde queríamos llegar, habida cuenta de lo que Tillich dice a continuación: "su grandeza y su debilidad son idénticas". Esta es la transformación antropológica que equivale exactamente a la locución: "creación y caída coinciden". Es decir, Tillich corrobora en el plano antropológico, en la consideración ontológica del hombre su presupuesto más radical que, como estamos viendo, acompaña todos sus desarrollos teológicos.

La grandeza del hombre se halla en su condición de criatura exaltada por Dios desde siempre, dada su originaria condición de imagen de la divinidad: ésta es su grandeza. Pero en los entresijos más recónditos de su potencialidad divina se encuentra su peligro más destructivo: ésta es su debilidad. Y ambas son idénticas en cuanto son la cara y la cruz de la única moneda que es el hombre, el hombre en cuanto "libertad finita". ¿Quién podría negar la afinidad teológica de fondo que, en efecto, hay entre afirmar que la grandeza y la debilidad del hombre son idénticas, o decir que la creación y la caída coinciden? La condición de criatura es la gloria del hombre y la posibilidad de la caída es su debilidad. He aquí, pues, las condiciones de posibilidad: gracias a la "libertad finita" creación y caída coinciden, grandeza y debilidad son idénticas.

4.2. La motivación última de la caída

Habiendo descrito las condiciones de posibilidad, tenemos ahora que vérnoslas con los motivos que pueden hacer inteligible una descripción de la caída. No se confunda aquí esta indagación sobre los motivos con un intento de justificación. Ya hemos dicho que la caída es irracional, injustificable, indeducible *a priori* desde el puro estado esencial. Sin embargo, esto no la hace absolutamente ininteligible desde el *a posteriori* de la historia efectiva. Antes bien, sólo desde la caída realizada es posible preguntarse por aquello que pudo haberla motivado, y esto, siempre con la sospecha de no agotar nunca la indagación del todo.

No obstante, la descripción que hace Tillich de la motivación de la caída nos ofrece unas reflexiones muy agudas que debemos detenernos a estudiar. En primer lugar, Tillich señala que el descubrimiento de los motivos ha de hacerse en el estado esencial del ser. ¿Qué es aquello que ha podido llevar a la libertad finita en su estado esencial a realizar el tránsito hacia la alienación existencial? Y he aquí la principal dificultad: al estado esencial no tenemos un acceso directo, sino únicamente a través

de su distorsión existencial. Por eso, Tillich intentará un acercamiento oblicuo, transversal, a través de una locución psicológica que él interpretará en clave ontológica. Nos estamos refiriendo a lo que él llama la "inocencia soñadora" *(dreaming innocence)*[76]. Para Tillich, la "inocencia soñadora" es un símbolo que apunta hacia el estado de potencialidad en el cual se carece de experiencia, responsabilidad y culpa. Es el estado esencial del ser, que es supratemporal, supraespacial y, por ende, suprahistórico. En la distorsión existencial sólo se puede evocar a través de analogías siempre inexactas: el sueño y el despertar, la inocencia infantil y su pérdida, la aparición y el desarrollo de los instintos sexuales, etc… La "inocencia soñadora" es la cualificación que Tillich utiliza para referirse al estado esencial de la libertad finita. Antes de la caída —comprendiendo siempre simbólicamente el elemento temporal— la libertad finita se encuentra en un estado de potencialidad que encierra dos posibilidades que, a su vez, aparecen marcadas de modo irremediable por la angustia *(anxiety)*: 1) la angustia de perder la inocencia al actualizar lo potencial; 2) la angustia de mantener la inocencia y perder la actualización de lo potencial. Ambas posibilidades se experimentan angustiosamente en el estado de inocencia soñadora, ya que sólo una de ellas puede efectivamente realizarse[77]. La angustia es un elemento insuprimible, toda vez que "finitud y angustia coinciden"[78].

---

[76] Cfr. *ST*, II, 33-36. Para una visión crítica de tal conceptualización, cfr. G. SCHEPERS, *O. c.*, 110-111. Cfr., también, con otros matices, las exposiciones de G. WENZ, *Subjekt und Sein*, *O. c.*, 256-265, esp. 257; B. MARTIN, *O. c.*, 116-117; H. ANZENBERGER, *O. c.*, 118-120; G. WENZ, *Tillich im Kontext*, *O. c.*, 273: "Träumende Unschuld nennt Tillich das essentielle Sein des Menschen, das —mit keinem Stadium menschlicher Entwicklung identisch, vielmehr in allen Entwicklungsstadien des Menschen gegenwärtig— als reine Potentialität aller existentiellen Aktualität zugrunde liegt"; C. DANZ, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, 188: "Die ‚träumende Unschuld_ als Metapher für die essentielle Gott-Mensch-Einheit muß, wenn anders der Fall des Menschen seine Möglichkeit in dessen Freiheitsstruktur haben soll, eine solche Selbstbezüglichkeit implizieren, welche nicht als Selbstbewußtsein, sondern nur als Selbstverhältnis Gottes beschrieben werden kann". La comprensión de la inocencia soñadora como autoconciencia implicaría un estado ontológico de tal densidad en el que el conocimiento de sí y el carácter autorreflejo de ese acto de conocimiento llevaría consigo la autoobjetivación del sujeto y la consiguiente aparición de la escisión sujeto-objeto. Por el contrario, la autorreferencialidad o autorrelatividad *(Selbstbezüglichkeit)* no implica esa posesión refleja de sí, sino más bien, la orientación del propio ser hacia el centro nutricio de todo ser, es decir, la autorreferencia de la criatura al Creador. Estudiaremos más detalladamente tal distinción en el siguiente capítulo, al abordar la *Dogmatik-Vorlesung*.

[77] Cfr. *ST*, II, 35-36: "Man experiences the anxiety of losing himself by not actualizing himself and his potentialities and the anxiety of losing himself by actualizing himself and his potentialities". Esta es la dinámica sustancial que se encuentra tras las expresivas consideraciones de Tillich acerca del sacrificio. Cfr., al respecto, *ST*, III, 41-44. En todo sacrificio siempre se encuentra, entre otros, un riesgo como este: "the decision whether to sacrifice the real for the possible or the possible for the real" (*ST*, III, 43). En el ámbito de las relaciones humanas la disyuntiva adquiere esta certera formulación:

Estos son, pues, los dos motivos principales que Tillich señala en su indagación de la caída. En primer lugar, la precariedad del estado esencial del ser, ya que es potencia, y la potencia implica la misma carencia de realidad que padecen los sueños. En segundo lugar, la tensión provocada por la angustia de la finitud, en cuanto que impele a la libertad finita a percibir con claridad trágica su dilema insoslayable: o bien sacrifica lo potencial y se actualiza, o bien sacrifica la actualización y permanece en lo potencial. En cualquiera de los dos casos se da un elemento de pérdida y frustración que altera para siempre el estado de cosas anterior. Y en tercer lugar, aparece la confrontación que esta doble alternativa toma en el marco de la libertad finita, es decir, la tensión entre lo que Tillich llama la "*aroused freedom*" y la "*dreaming innocence*"[79].

Para Tillich la libertad finita en su estado esencial es una libertad soñadora, durmiente, inconsciente. Sin embargo, la posibibilidad que tiene tal libertad de despertar, genera la aparición de la "libertad despierta" *(aroused freedom)*. Es aquí donde Tillich conceptualiza ese tránsito a través de su análisis de la tentación[80]. La *tentación* es la posibilidad de transición a la existencia, es la posibilidad de actualización efectiva, es la posibilidad de realización plena y su consiguiente escisión y separación de lo divino. La presencia de la tentación es inevitable, ya que, como dice el propio Tillich, "el estado de inocencia soñadora es incontestado e indeciso; no es perfección"[81], sino déficit, carencia, imperfección por falta de realidad. De lo contrario, es decir, si el estado esencial estuviese colmado de

---

"we must sacrifice possible human relations for the sake of real ones or real ones for the sake of possible ones" (*ST*, III, 42).

[78] *ST*, II, 34: "All creatures are driven by anxiety; for finitude and anxiety are the same". Una apresurada ansia de extraer paralelismos sistemáticos podría llevar a alguien a pensar que, del mismo modo que la transformación antropológica que Tillich ha hecho poco ha, identificando grandeza y creación junto con debilidad y caída, sería exactamente reproducible con respecto a "la finitud" y la "angustia", puesto que ambas coinciden. Tal conclusión ignoraría el hecho fundamental que venimos afirmando desde el segundo capítulo, y es que la finitud y la angustia son propias no sólo del ser en su estado existencial, sino también del ser en su estado esencial. Por tanto, no pueden reproducir el esquema de creación y caída al que, como acabamos de ver, tan bien se ajusta la grandeza y la debilidad del hombre.

[79] Cfr. *ST*, II, 33-36, esp. 35; C. DANZ, *O. c.*, 197.

[80] Cfr., también, P. TILLICH, "Existential Analyses and Religious Symbols (1956)" en: *MW/HW*, 6, 385-399, esp. 393: "Temptation is possibility, and the anxiety of having to decide is the awareness of possibility". En un sentido similar, cfr. J. R. SMITH, "art. cit." en: J. J. CAREY (ed.), *O. c.*, 146: "The state «before» the Fall —the dreaming innocence of undecided potentialities— drives beyond itself. The posibility of the transition from essence to existence is experienced as a temptation. Finite freedom is aware of itself as finite, as threatened by nonbeing, and so is anxious".

[81] *ST*, II, 34: "Temptation is unavoidable because the state of dreaming innocence is uncontested and undecided. It is not perfection".

plenitudes, la caída sería absolutamente ininteligible, no sólo irracional, sino completamente absurda[82].

El análisis de la tentación en el relato genesíaco lleva a Tillich a situar el punto clave de la transición de la libertad finita en el presupuesto último de la prohibición de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. A este respecto afirma:

> "Existe un elemento en la narración del Génesis al que a menudo no se ha prestado la debida atención —la prohibición divina de no comer del árbol de la ciencia. Todo mandato presupone que lo mandado todavía no ha sido realizado. La prohibición divina presupone una cierta escisión entre el creador y la criatura, una escisión que hace necesario el mandato, incluso si éste se da sólo para probar la obediencia de la criatura. Esta grieta entre el creador y la criatura constituye el punto más importante en la interpretación de la caída, ya que presupone un pecado que todavía no es pecado, pero tampoco es ya inocencia. Es el deseo de pecar. Sugiero llamar a este estado de deseo "libertad despierta"[83].

En efecto, esta transformación de la "libertad finita" desde el estado de "*dreaming innocence*" al estado de "*aroused freedom*" es la clave de la descripción de los motivos de la caída. Y la respuesta, como estamos viendo, se encuentra en la dinámica del deseo. De un deseo que Tillich llama "deseo de pecar" *(desire to sin)*, pero que nosotros debemos observar desde una doble perspectiva que revele toda su complejidad. El deseo de pecar es el deseo de la libertad finita que quiere actualizar las propias potencialidades. Por ello, no sólo ha de ser contemplado como deseo de "pecado", sino también como deseo de "plenitud". ¿Por qué? Porque también aquí vemos realizada otra vez una nueva concreción de la coincidencia entre creación y caída: puesto que la dinámica del deseo lleva a la libertad finita a realizar el tránsito

---

[82] Cfr. *ST*, II, 34: "Orthodox theologians have heaped perfection after perfection upon Adam before the Fall, making him equal with the picture of the Christ. This procedure is not only absurd; it makes the Fall completely unintelligible. Mere potentiality of dreaming innocence is not perfection. Only the conscious union of existence and essence is perfection, as God is perfect because he transcends essence and existence. The symbol «Adam before the Fall» must be understood as the dreaming innocence of undecided potentialities".

[83] *ST*, II, 35: "There is an element in the Genesis story which has often been overlooked —the divine prohibition not to eat from the tree of knowledge. Any command presupposes that what is commanded is not yet fulfilled. The divine prohibition presupposes a kind of split between creator and creature, a split which makes a command necessary, even if it is given only in order to test the obedience of the creature. This cleavage is the most important point in the interpretation of the Fall. For it presupposes a sin which is not yet sin but which is also no longer innocence. It is the desire to sin. I suggest calling the state of this desire «aroused freedom»". A este respecto no es casual que, en la concepción de Tillich, la ley perfecta coincida con la naturaleza esencial del hombre, es decir, sea una expresión de lo que el hombre debería ser y, en el estado esencial, efectivamente es. Así quedaría salvado ese "split between creator and creature" que parece presuponer la existencia de los mandamientos, ya que, en el estado esencial, serían realizados y superados por el amor. Cfr. *ST*, III, 46: "The commandments of the moral law are valid because they express man's essential nature and put his essential being against him in his state of existential estrangement". Cfr., también, P. TILLICH, "art. cit." en: *MW/HW*, 6, 393.

de la esencia a la existencia, puede ser comprendido como una dinámica desintegradora y desobediente del mandato divino (caída), o como la dinámica que busca la perfección de lo actual y obedece a los propios impulsos de la libertad finita (creación). Lo que Tillich llama "deseo de pecar", también puede ser concebido como "deseo de actualización", según se mire desde la caída o desde la creación[84].

Sin embargo, la aparición de este deseo que, no siendo todavía pecado ya presupone su posibilidad, provoca la aparición de una tensión que no tiene vuelta atrás en su desenlace: "la tensión surge en el momento en el que la libertad finita se hace consciente de sí misma y tiende a convertirse en real"[85]. Este es el momento de su despertar, de la pérdida de su inocencia que, sin embargo, aún tratará de evitar la escisión consiguiente. ¿Cómo lo hará? Reaccionando en nombre de la unidad con el Creador —cosa que en el relato genesíaco simboliza el mandamiento prohibitivo— de modo que la libertad consciente de sí, que se encuentra en trance de despertar, aquella que quiere hacerse real y dejar atrás el estado esencial y su mera potencialidad, no consiga efectivamente su meta y no sacrifique, pues, el estado de "inocencia soñadora"[86]. Estos esfuerzos son vanos y, finalmente, acontece lo que, por experiencia, ya sabemos que ha acontecido: la irrupción de la libertad finita en la existencia alienada que constituye el mundo real[87].

---

[84] La enorme complejidad que encierra esta doble perspectiva puede percibirse mejor si se atiende a las reflexiones de Tillich acerca de la autointegración de la vida en la dimensión del espíritu, es decir, a la función moral de la persona. A este respecto, afirma: "In man complete centeredness is essentially given, but it is not actually given until man actualizes it in freedom and through destiny. The act in which man actualizes his essential centeredness is the moral act" (*ST*, III, 38). Así pues, cabría pensar la naturaleza misma del acto moral en cuanto transida por una dinámica de realización que lleva tanto al desarrollo personal como a la pérdida de la inocencia previa a dicha realización. Y las dos cosas al mismo tiempo. Su definición del bien lo aclara aun más: "the good must be defined as the essential nature of a thing and the fulfilment of the potentialities implied in it" (*ST*, III, 67). Aquí se ve claramente cómo Tillich cualifica de buena la naturaleza esencial de las cosas, así como la actualización de sus potencialidades, pero habría que añadir que, justo en ese proceso de actualización se encuentra, bajo las condiciones de la existencia, la presencia del mal en las estructuras de destrucción. Es por ello por lo que, en la alienación existencial, la presencia del bien también es ambigua.

[85] *ST*, II, 35: "The tension occurs in the moment in which finite freedom becomes conscious of itself and tends to become actual".

[86] Para Tillich, la libertad es la apertura del hombre, en cuanto yo centrado, a las normas de validez incondicional o esencial. Estas normas "express the essence of being, and the moral side of the function of self-integration is the totality of acts in which the commands coming from the essence of the encountered world are obeyed or disobeyed" (*ST*, III, 39). Esta es la función simbólica del mandamiento genesíaco: el recuerdo imperativo de la naturaleza esencial del hombre. De ahí, también, la raíz última del concepto tillichiano de teonomía, como previo a las tensiones entre autonomía y heteronomía. Cfr. *ST*, III, 249-268.

[87] La fuerza de la posibilidad es tan importante en la concepción de Tillich que constituirá una de las características básicas de su descripción de la humanidad de Cristo. Cfr. *ST*, II, 127: "Possibility is itself temptation. And Jesus would not represent the essential unity between God and man (Eternal God-Manhood) without the possibility of real temptation". En contra de lo que se podría pensar a

4.3. La caída como evento transhistórico y sus consecuencias

Hemos visto las condiciones de posibilidad y los motivos. Nos toca ahora considerar el hecho, el acontecimiento, el evento transhistórico y las consecuencias que acarrea. Lo primero que hay que decir al respecto es: "la transición de la esencia a la existencia es el hecho original. No es ni el primer hecho en sentido temporal ni un hecho coetáneo o anterior a otros, sino aquello que da validez a todo hecho"[88]. Esto significa que por "*original fact*" hay que entender un evento transhistórico que, sin embargo, da consistencia a todos los acontecimientos intrahistóricos. Es su condición de posibilidad y su presupuesto incuestionado. En una palabra, como dice el propio Tillich: "nosotros existimos y nuestro mundo con nosotros. Este es el hecho original"[89]. El "*original fact*" no es sólo, pues, la transición mencionada, sino el hecho mismo de la existencia efectiva, la propia e indeducible existencia del hombre y de su mundo en cuanto dato indudable, puesto que se muestra como algo previo que antecede a cualquier tipo de consideración ulterior.

Que Tillich cualifique a la propia existencia del hombre y del mundo como el hecho originario, implica una identificación explícita entre la transición de la esencia a la existencia y nuestra mera existencia[90]. Lo cual viene a hacer equivalentes dos realidades que, a nuestro juicio, no se encuentran en el mismo nivel. A saber: nuestra

---

primera vista, la cristología de Tillich se encuentra en estricta coherencia con su sistema teológico, toda vez que en Cristo irrumpirá el Nuevo Ser que, estando radicalmente enraizado en la esencialidad divina triunfará sobre la alienación de la existencia en su máxima participación en ella. Si en toda vida humana se da una mezcla de elementos esenciales y de elementos existenciales, en la de Cristo la potencia y la fuerza de la esencia hará impotentes a los elementos existenciales a los que, no obstante, vencerá a través de su sometimiento a ellos. El símbolo de su sumisión es la cruz. El de su victoria la resurrección.

[88] *ST*, II, 36: "The transition from essence to existence is the original fact. It is not the first fact in a temporal sense or a fact beside of before others, but it is that which gives validity to every fact". Sobre esto, cfr. C. DANZ, *O. c.*, 192: "Als ursprüngliches Faktum kann dieser Übergang nicht in einem Zeitabfolgeverhältnis begriffen werden. […] Als ursprüngliches Faktum kann der Übergang keine Gegebenheit sein, sondern nur eine Tat, genauer eine unableitbare Tathandlung".

[89] *ST*, II, 36: "We do exist and our world with us. This is the original fact".

[90] En efecto, Tillich afirma en el mismo párrafo que "the transition from essence to existence is the original fact" (*ST*, II, 36) y poco después que "we do exist and our world with us. This is the original fact" (ibid.), lo cual hace ambas afirmaciones idénticas e intercambiables. A este respecto, K. Hamilton realiza una crítica en la cual, a nuestro juicio, confunde la formulación mítica de Tillich con el contenido ontológico —no mítico— hacia el que apunta. Cfr. K. HAMILTON, *O. c.*, 154: "The original fact —the fact giving birth to all other facts— has been declared to be a myth, and this means that the reality of Creation has been specifically denied". Tillich no niega la creación, la hace equivalente a la caída cuando se refiere a su estado existencial, pero no la niega "especificamente", ya que la reconoce como tal, con independencia de la caída, en el estado esencial. Recordemos que en el estado esencial, el ser es creación finita en unidad no alienada con el fondo creador de Dios.

existencia y la existencia de nuestro mundo pueden tener el carácter de "hecho original" anterior a toda explicación del mismo, pero esto no es aplicable a la "transición de la esencia a la existencia". ¿Por qué? Porque esta locución es un intento de explicación teórica que presupone la afirmación anterior, pero de ninguna manera es un dato de la propia experiencia y, por ello, no puede ser calificado de "*original fact*". Lo cual Tillich no parece haber cuestionado en ningún momento.

Sea como fuere, el caso es que Tillich explicará de esta manera el carácter mítico que tienen todos los relatos que pretenden dar cuenta de este acontecimiento primordial o hecho original. Esto es válido no sólo para el consabido relato del *Génesis* —de un marcado carácter personal, ético y concreto—, sino también para los mitos cósmicos de la caída de las almas que, a su modo, apuntan a la misma realidad aun cuando sean más abstractos, trágicos y universales[91]. Sin embargo, estos dos tipos de mito acentúan de forma diferente los dos aspectos que, a juicio de Tillich, están presentes y deben estar presentes en todos ellos: el elemento moral y el elemento trágico. El primero tiende a subrayar la responsabilidad personal del hombre en la caída. El segundo insiste más en su carácter universal y omniabarcante. Pero ambos se implican mutuamente, ya que no cabe pensar en unas consecuencias derivadas de la acción de la libertad finita —que es el hombre— que no repercutan en la totalidad de lo que la circunda, y viceversa[92].

Puesto que la caída, como evento transhistórico, afecta directamente al hombre, pero también a su destino universal, habrá que ver cómo es que las consecuencias de este hecho original inciden en la comprensión última de la vida personal y universal de toda la creación. Ya se ha anticipado anteriormente la principal consecuencia de la concepción tillichiana, pero ahora es el momento de hacerla totalmente explícita: hay un punto en el que creación y caída coinciden[93]. Veamos qué es lo que esta afirmación implica.

---

[91] Resulta significativo —y muy favorable para la coherencia interna de nuestra tesis— que un pensador tan agudo como R. Niebuhr afirme, por desgracia sin más elaboración, que: "Tillich's description of the Fall is close to that of Origen" (R. NIEBUHR, "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964, 216-227, esp. 219). Cfr. también, B. MARTIN, *O. c.*, 120-125.

[92] Cfr. *ST*, II, 37-38.

[93] La afirmación de que la creación y la caída coinciden es, a mi modo de ver, realmente problemática y como tal ha sido reiteradamente criticada. Cfr. G. B. HAMMOND, *Man in Estrangement. A Comparison of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1965. El autor señala una de las consecuencias de este planteamiento, a saber: "Thus the creative act which alienates is a human act rather than a divine act (though as we shall see below, human freedom is the divine freedom)" (158). Cfr., también, R. NIEBUHR, "art. cit." en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *O. c.*, 216-227. Niebuhr considera que la creación y la caída, lejos de coincidir, deben ser claramente

El empeño principal de Tillich, llegado este momento, consiste en mostrar que no es posible separar completamente al hombre de su vinculación con la naturaleza y a la naturaleza de su vinculación con el hombre. Su centro de interés se sitúa tanto en evitar una consideración pelagiana de la libertad del hombre[94], como una comprensión maniquea de la naturaleza[95]. Para Tillich, la naturaleza, el conjunto de la creación no puede ser calificado de "inocente", puesto que no puede haber inocencia donde no hay capacidad de culpabilidad[96]. Sin embargo, en la naturaleza hay reacciones centradas y espontáneas que pueden ser consideradas como análogos de la libertad humana, si bien en un estado prehumano. Esto significa que, en su

distinguidas, pues tiene serias dudas acerca de la fundamentación que Tillich ofrece con respecto a este supuesto "punto" donde coincidirían. Como estamos viendo ese punto no es sino la actualización de la liberdad finita. Niebuhr piensa que, según Tillich, la realidad tendría en Dios una dimensión de potencialidad que sería su esencia y, después de dicha actualización, la realidad se encontraría en el estado de alienación de su existencia. Esencia y existencia se contrapondrían, pues, como potencia y acto. En buena lógica cabría pensar que el estado esencial de la realidad en Dios —puesto que es potencial— no puede estar compuesto de "entidades" propiamente dichas, ya que, de lo contrario, esas entidades estarían ya de alguna manera actualizadas, y sin embargo, no "existirían" propiamente en el seno de Dios, algo que, como se ve, es absurdo. De ahí que Niebuhr afirme que el punto débil de la concepción de Tillich sería la relación entre esencia y existencia. En efecto, según Niebuhr, para Tillich "essence therefore means not the structure of existence, but an undifferentiated united of being before creation, or trascending the temporal process" (222-221). Cfr., también, G. WENZ, *Subjekt und Sein*, *O. c.*, 258-265, esp. 261, donde se centra más bien en las consecuencias que tiene dicha coincidencia en relación al pecado y la responsabilidad del hombre: "Tillichs Absicht, die Ursache des ‚Falls_ zu erkunden, kontraveniert der Intention, die all sein moralisches Vermögen übersteigende Sündenverhaftung des Menschen und seine unentrinnbare Verantwortlichkeit gleichermaßen zur Geltung zu bringen. So mißrät die rechte Absicht unumgänglich entweder zu Behauptung einer unzulässigen Unabhängigkeit des Menschen von Gott oder zu einer Leugnung der vollkommenen Güte der Schöpfung und der damit verbundenen Herabminderung der menschlichen Verantwortlichkeit für die Sünde. Tillichs Konzeption tendiert eher zu letzterem". Para C. DANZ, *O. c.*, 191-201, esp. 193, la coincidencia entre creación y caída constituye la expresión simbólica que caracteriza las tendencias contrapuestas que actúan en el concepto de libertad. Él lo interpreta desde la clave central de su estudio, a saber: la génesis de la subjetividad: "Denn mit den Symbolen Schöpfung und Fall deutet das religiöse Bewußtsein seine ihm selbst uneinsehbare eigene Genese. Die religiöse Deutung der Subjektivität, welche durch die Symbole Schöpfung und Fall geschieht, fußt auf der Differenz zwischen Konstitution und Reflexion. Beide Symbole repräsentieren die Gegenläufigkeit, durch welche der Freiheitsbegriff charakterisiert ist. Nämlich die von Gesetztsein und Eigensein. […] Tillich rekonstruiert diesen Übergang von de Essenz zur Existenz vermittels einer Genese der Subjektivität".

[94] Cfr. *ST*, II, 41: "If estrangement were based only on the responsible decisions of the individual person, each individual could always either contradict or not contradict his essential nature. There would be no reason to deny that people could avoid and have avoided sin altogether. This was the Pelagian view, even if Pelagius had to admit that bad examples influence the decisions of free and responsible individuals. There is no such thing as «bondage of the will» in this view. The tragic element of man's predicament, manifest from earliest infancy, is disregard".

[95] Cfr. *ST*, II, 42: "someone may say that, while such considerations refute Pelagian moral freedom, they establish a Manichaean tragic destiny! But that is not the case".

[96] *ST*, II, 43: "It does not seem adequate, either to apply the adjective «innocence» to nature. Logically, it is not correct to speak of innocence where there is no possibility of becoming guilty".

concepción, la naturaleza tampoco puede ser totalmente excluida del alcance de la responsabilidad del hombre, toda vez que:

> "Del mismo modo que, en el hombre, la naturaleza participa del bien y el mal que el hombre realiza, así también la naturaleza, fuera del hombre, nos muestra ciertas analogías con el bien y el mal realizados por el hombre. El hombre penetra en la naturaleza de la misma manera que la naturaleza penetra en el hombre. Ambos participan recíprocamente uno del otro, sin que puedan ser separados uno del otro"[97].

Esta es la razón de que Tillich considere oportuno y hasta necesario utilizar la expresión "*fallen world*" para referirse al estado de alienación de la naturaleza y del hombre en su conjunto, puesto que ambos se encuentran de tal forma unidos que no es posible una consideración del estado existencial que no tenga en cuenta esta inextricable y recíproca referencia.

Ahora bien, el problema que surge acto seguido se refiere a la sospecha de necesidad ontológica que parece recubrir el pecado del hombre. En una palabra: ¿no parece necesaria la caída para la actualización efectiva de la creación? ¿No se convierte en una necesidad estructural del universo lo que, sin embargo, hemos visto atribuido a la responsabilidad humana? ¿Se trata de una cosa o de la otra?

La respuesta de Tillich no dejará lugar a dudas: se trata de ambas, puesto que "existe un punto en el cual creación y caída coinciden, a pesar de su diferencia lógica"[98]. ¿Qué significa esto?

> "Creación y caída coinciden puesto que no hay ningún punto en el tiempo y el espacio en el cual la bondad creada fuese actualizada y tuviese existencia. Esta es una consecuencia necesaria del rechazo de la interpretación literal del relato del paraíso. No existió «utopía» en el pasado, como tampocó existirá «utopía» en el futuro. La creación actualizada y la existencia alienada son idénticas"[99].

Este es el punto central de nuestra investigación en la *Systematic Theology*, puesto que de él depende, como estamos viendo, la estructura de fondo de toda la teología de Tillich. Si hubiese un momento del tiempo o un lugar del espacio en el que se hubiese dado una existencia no alienada, no escidindida del fondo creador, sí podría decirse que creación y caída son realidades distintas y divergentes. Sin

---

[97] *ST*, II, 43: "Just as, within man, nature participates in the good and evil he does, so nature, outside man, shows analogies to man's good and evil doing. Man reaches into nature, as nature reaches into man. They participate in each other and cannot be separated from each other".

[98] *ST*, II, 44: "there is a point in which creation and Fall coincide, in spite of their logical difference".

[99] *ST*, II, 44: "Creation and the Fall coincide in so far as there is no point in time and space in which created goodness was actualized and had existence. This is a necessary consequence of the rejection of the literal interpretation of the paradise story. There was no «utopia» in the past, just as there will be no «utopia» in the future. Actualized creation and estranged existence are identical".

embargo, puesto que tal afirmación no puede ser hecha —el paraíso nunca ha existido— la consecuencia no puede ser otra: existir, en cuanto tal, significa estar separado del fondo creador de Dios y, por tanto, la creación actualizada y la creación caída son idénticas[100]. Su punto de coincidencia, como hemos visto, se encuentra propiamente en la libertad finita. La creación, pues, es buena en su estado esencial[101], pero en cuanto creación caída está amenazada por las estructuras de destrucción que encarnan el mal. Tillich insiste reiteradamente en que las resistencias a aceptar estas afirmaciones —a su juicio— "obviamente realistas"[102] proceden del miedo a comprender la caída como una insoslayable necesidad estructural, y no como lo que realmente es: el salto irracional de la libertad finita en unión polar con el destino que, como tal, es atribuible a la responsabilidad propia del hombre y, no obstante, tiene consecuencias universales para todo lo creado. No se trata, pues, de una necesidad sin voluntad, ni tampoco de una voluntad sin necesidad, sino de la libertad finita en unión con su destino[103]. La existencia no puede deducirse *a priori* de la esencia, puesto que, en definitiva, se trata de la libertad y del destino, de un salto no precedible, de una decisión responsable con un alcance cósmico.

5. LA CAÍDA Y CRISTO

Que la caída haya tenido consecuencias trágicas para todo el universo y, por ello, repercusiones cósmicas, quiere decir que la expectativa de una regeneración, justificación o santificación de la existencia no se limitará únicamente a la realidad del hombre, sino que, en pura lógica, ha de tener también un alcance significativo para la totalidad de todo cuanto existe[104]. Esto se verá más claramente al analizar la relación que Tillich establece entre la caída, Cristo y la realidad del Nuevo Ser.

---

[100] No habría que olvidar, por otra parte, que existir también significa estar enraizado en el fondo creador de Dios. De ahí que la creación caída siga siendo efectiva y realmente creación aun a pesar de la caída.
[101] Estado que se vislumbra, siquiera de forma ambigua, también en el estado de alienación existencial.
[102] Cfr. *ST*, II, 44.
[103] En el primer vol. de la *Systematic Theology* Tillich ya había hecho una importante consideración al respecto, a saber: "the breaking of the ontological tensions is not a matter of accident; it is universal and is dependent on destiny. But, on the other hand, it is not a matter of structural necessity; it is mediated by freedom" (*ST*, I, 202).
[104] Cfr. *ST*, II, 176-180; *ST*, III, 221-243. Cfr., también, P. TILLICH, "Redemption in Cosmic and Social History" en: *MW/HW*, 6, 273-283. La relación de la cristología con todo lo dicho aparece muy bien resaltada en C. DANZ, *O. c.*, 179-180. Para un breve resumen de la cristología de Tillich, cfr. A. M. REIJNEN, "Five Decades Later. Paul Tillich's Christology Today" en: K. GRAU; P. HAIGIS; I. NORD (Hrgs.), *Tillich Preview 2007*, LIT, Berlin, 2007, 21-36.

5.1. El Nuevo Ser, en su triple sentido, como superación de la caída

¿Es la alienación la última palabra sobre el mundo real? ¿Es la caída el acontecimiento definitivo más allá del cual es vana toda esperanza? Tillich responderá negativamente a estas cuestiones y, acto seguido, mostrará en positivo la presencia ya actuante de una realidad radicalmente nueva que va más allá de la alienación de la existencia. Apela a esta realidad, que puede recomponer la existencia truncada en la alienación, con el nombre de "Nuevo Ser" *(New Being)*[105]. No obstante, cabe preguntar: ¿qué es el Nuevo Ser?

> "El Nuevo Ser no es algo que simplemente ocupe el lugar del antiguo ser, sino la renovación del antiguo ser, que se ha corrompido, deformado, roto y casi destruido, pero cuya destrucción no ha sido total. La salvación no destruye la creación; lo que hace es transformar la antigua creación en una creación nueva. Podemos hablar, pues, de lo nuevo en términos de una *re*-novación. De ahí que el prefijo «*re*» aparezca en tres palabras decisivas, es decir, en *re*-conciliación, *re*-unión y *re*-surrección"[106].

La restauración de lo viejo, la reparación de lo destrozado, la renovación de lo desgastado, he ahí la dinámica transformadora que rige la lógica impredecible del Nuevo Ser[107]. El Nuevo Ser es una nueva realidad, un nuevo orden de cosas que supera el desorden anterior y reestablece la integridad ausente en el estado de alienación. En el pensamiento de Tillich el Nuevo Ser es, en definitiva, la nueva creación de Pablo[108].

Sin embargo, sería un error pensar que la evocación paulina de la nueva creación agota la riqueza de este capital símbolo tillichiano. Antes bien, al contrario, el Nuevo Ser es también, y sobre todo, aplicado a Cristo[109]. Cristo es el Nuevo Ser, en él se encuentra presente la fuerza integradora que supera las tendencias destructivas de la alienación existencial. Es la permanencia de la unión esencial con el creador, en

---

[105] Cfr. P. TILLICH, "Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie (1955)" en: *MW/HW*, 6, 363-383. Cfr. U. MURMANN, *O. c.*, 183-185; C. DANZ, *O. c.*, 218-224, el apartado titulado: "Der Begriff des Neuen Seins als Begriff des Christus".

[106] P. TILLICH, *El Nuevo Ser*, Ariel, Barcelona, 1973, 29-30.

[107] Cfr. Id., "art. cit." en: *MW/HW*, 6, 375: "Das Neue Sein in diesem Sinne ist Wiederherstellung. Diese Wiederherstellung is Wiedergeburt, Geburt des Neuen".

[108] Cfr. *ST*, I, 49: "It is the question of a reality in which the self-estrangement of our existence is overcome, a reality of reconciliation and reunion, of creativity, meaning and hope. We shall call such a reality the «New Being», a term whose presuppostions and implications can be explained only through the whole system. It is based on what Paul calls the «new creation» and refers to its power of overcoming the demonic cleavage of the «old reality» in soul, society, and universe". Cfr., también *ST*, II, 119.

[109] Cfr. *ST*, I, 49: "Where is this New Being manifest? Systematic theology answers this question by saying: «In Jesus the Christ». […] He who is the Christ is he who brings the new eon, the new reality". Cfr. B. MARTIN, *O. c.*, 159-173.

el seno de la alienación de la existencia, la que le permite a Cristo conquistar las marcas de la finitud enajenada y triunfar sobre ellas. Como advierte el propio Tillich:

> "El término «Nuevo Ser», tal y como es usado aquí, apunta directamente hacia la escisión entre el ser esencial y el ser existencial —y es el principio restaurador de todo este sistema teológico. El Nuevo Ser es nuevo en cuanto que es la manifestación no deformada del ser esencial dentro y bajo las condiciones de la existencia. Es nuevo en dos sentidos: en contraste con el carácter meramente potencial del ser esencial; y en comparación con el carácter alienado del ser existencial. El Nuevo Ser es real, ya que conquista la alienación de la existencia real"[110].

No es extraño que Tillich afirme explícitamente que el Nuevo Ser es el principio restaurador de todo el sistema teológico, ya que hemos indicado reiteradamente que la estructura más profunda de toda su arquitectura intelectual se encuentra, precisamente, en la contraposición ontológica que organiza el presente capítulo y el capítulo anterior. Es claro, pues, que el Nuevo Ser viene a reestablecer la unidad perdida por la escisión provocada por la libertad finita en unión polar con el destino. Por eso es nuevo: porque es real y no potencial, y porque es integrador y no alienante. El Nuevo Ser es la presencia del ser esencial bajo las condiciones de la existencia que, sin embargo, no se encuentra sometido a ellas, sino que, más bien, las conquista, las vence, las sobrepasa desde su propio interior y, con ello, consigue superar la escisión entre esencia y existencia[111].

El hecho de que las condiciones de la existencia nunca lleguen a someter al Nuevo Ser, hará decir a Tillich que hay que distinguir propiamente entre el carácter ambiguo y el carácter fragmentario de la presencia del Nuevo Ser en la historia. El

---

[110] *ST*, II, 119: "The term «New Being», as used here, points directly to the cleavage between essential and existential being —and is the restorative principle of the whole of this theological system. The New Being is new in so far as it is the undistorted manifestation of essential being within and under the conditions of existence. It is new in two respects: it is new in contrast to the merely potential character of essential being; and it is new over against the estranged character of existential being. It is actual, conquering the estrangement of actual existence". Cfr., las críticas de K. HAMILTON, *O. c.*, 141: "the message brought by the New Being is a message arising out to Tillich's theonomous metaphysics. It is a child of the system and has no necessary connection with the Christian gospel". A nuestro juicio, el trasfondo paulino, cristológico y pneumatológico de la formulación de Tillich, que en breve desarrollaremos, hacen inadecuadas críticas como ésta.

[111] Cfr. *ST*, II, 118-119: "New Being is essential being under the conditions of existence, conquering the gap between essence and existence". Jesús como el Cristo, en cuanto manifestación plena y definitiva del Nuevo Ser, es la intuición básica de toda su cristología. Cfr., como botón de muestra, su interpretación del título cristológico "Hijo de Dios": "«Son of God» becomes title of the one in whom the essential unity of God and man has appeared under the conditions of existence. […] Being the Son of God means representing the essential unity between God and man under the conditions of existence and re-establishing this unity in all those who participate in his being" (*ST*, II, 110). A este respecto, es altamente recomendable el trabajo de L. GILKEY, "The New Being and Christology" en: J. L. ADAMS, W. PAUCK, R. L. SHINN (eds.), *The Thought of Paul Tillich*, Harper & Row, San Francisco, 1985, 307-329.

impacto de las ambigüedades de la existencia afecta y somete a todo ser creado en todos los estratos del ser y en todas las dimensiones de los procesos vitales. Sin embargo, si por algo se caracteriza el Nuevo Ser es por su resistencia a dicho impacto. Es más, el Nuevo Ser es el *Nuevo Ser* justo porque las ambigüedades de la existencia muestran su impotencia ante él y, por ello, su mera presencia inaugura un nuevo espacio, un nuevo tiempo, es decir: un nuevo eón. Su presencia es inambigua por más que acontezca bajo las condiciones de la existencia.

No obstante, su aparición en el seno de la historia, si bien realiza una existencia inambigua, no significa, todavía, la desaparición total y absoluta de las estructuras de destrucción de la existencia que tergiversan y amenazan las funciones vitales de la creación. La historia sigue siendo ambigua a pesar de las manifestaciones del Nuevo Ser. La aparición del Nuevo Ser es el inicio de la salvación, pero no su culminación. Es por ello por lo que Tillich afirma que la irrupción del Nuevo Ser tiene un carácter fragmentario, es decir, limitado en el espacio y en el tiempo, puesto que acontece en el seno de la historia, pero apuntando siempre más allá de ella hacia su final en la vida eterna. La presencia del Nuevo Ser es inambigua, pero fragmentaria.

Sin embargo, la capacidad referencial que tiene la presencia del Nuevo Ser aun siendo fragmentaria, hace de ella una presencia también anticipatoria o, como diría W. Pannenberg, proléptica, ya que siempre tiende a dirigir el destino último del hombre y la creación hacia aquella plenitud más auténtica que sólo puede pensarse en esperanza[112].

Por todo ello, se podría decir que el Nuevo Ser de Tillich admite, al menos, tres interpretaciones preponderantes en todo su pensamiento: una interpretación ontológica determinada por la nueva creación; otra interpretación cristológica caracterizada por la comprensión de Jesús como el Cristo en cuanto manifestación universal y concreta del Nuevo Ser; y otra interpretación pneumatológica que concibe el Nuevo Ser como la Presencia Espiritual[113].

---

[112] Cfr. *ST*, III, 140: "The New Being is fragmentary and anticipatorily present, but in so far as it is present it is so unambiguously. […] The distinction between the ambiguous and the fragmentary makes it possible for us to give full afirmation and full commitment to the manifestations of the Spiritual Presence while remaining aware of the fact that in the very acts of affirmation and commitment the ambiguity of life reappears".

[113] La Presencia Espiritual es la denominación tillichiana del Espíritu Santo en la historia. Cfr. *ST*, III, 139-140: "The Spiritual Presence, elevating man through faith and love to the transcendent unity of unambiguous life, creates the New Being above the gap between essence and existence and consequently above the ambiguities of life". Sin embargo, también podría pensarse que esta tercera acepción del *New Being* se encuentra tan inextricablemente unida a la realidad de Cristo —la Presencia Espiritual sería el Espíritu de Cristo— que, tal vez, no pueda considerarse como verdaderamente

Sin embargo, hay que decir que, como es evidente, las tres interpretaciones, lejos de oponerse, se encuentran estrechamente relacionadas entre sí. ¿Por qué? Pues porque en la concreción de una vida personal irrumpe la salvación definitiva para toda la creación, de tal manera que aquella interpenetración entre hombre y naturaleza que hemos señalado poco ha, muestra ahora su más honda significación: la aparición en Cristo del Nuevo Ser tiene consecuencias cósmicas, afecta a la totalidad del universo y, por ello, repercute en toda la creación. Siendo Cristo la manifestación máxima, definitiva y normativa del Nuevo Ser, no excluye, sin embargo, otras formas de presencia de la nueva realidad más allá de su carácter fragmentario. Antes bien, las supone y las reclama, ya que el hecho de que Cristo sea el centro de la historia —como desde siempre ha proclamado el *kerygma* cristiano— implica que hay un antes y un después de Cristo en la historia universal de la revelación y de la salvación que, sin embargo, tienen en él tanto su meta, como su origen[114]. La Presencia Espiritual, pues, manifiesta el Nuevo Ser de muchos y diferentes modos, si bien, siempre en referencia tendencial e inclusiva a la manifestación definitiva, para el hombre y la creación entera, en la densidad de la vida, muerte y resurrección de Jesús como el Cristo de Dios. Jesucristo es, pues, el inicio de la nueva creación que vislumbró Pablo y, en consecuencia, todo cuanto existe encuentra en él la esperanza definitiva de una total transformación salvífica. Ahora bien, ¿en qué se fundamenta tal interpretación?

5.2. El Nuevo Ser como *essential God-manhood*

Que Cristo, la nueva creación y la Presencia Espiritual sean los tres significados principales de la metáfora *New Being*, se explica claramente si se atiende

autónoma. En esta investigación, sin embargo, nos inclinamos a pensar que sí es posible una tal acepción habida cuenta de la universal y omniabarcante interpretación que Tillich efectúa de la Presencia Espiritual en la Comunidad Espiritual, es decir, de la potencia espiritual que anima a todas las Iglesias y, a su vez, las trasciende hacia el pasado y hacia el futuro. Cfr. *ST*, III, 154-155. A pesar del carácter inclusivo del núcleo de su teología dogmática, hay en la *Systematic Theology* sugestivas reflexiones que apuntan hacia una superación de dicho modelo por la vía del Espíritu. Lo cual corrobora nuestro reconocimiento de la interpretación pneumatológica del Nuevo Ser.

[114] Iniciales formulaciones de esa visión inclusiva de Tillich que, no obstante, se encuentra abierta al reconocimiento de una revelación que culmina en el cristianismo pero que también lo precede en el judaísmo y el paganismo, pueden verse, p. e., en *Dogmatik-Vorlesung*, §13, 55-60, esp. 55: "*Das Christentum steht seinem Wesen nach über jeder seiner Verwirklichungen. Es kann sich darum auch außerhalb ihrer wiederfinden. Doch ist durch die Einheit der Menschheit auch die Einheit der Offenbarungsgeschichte gefordert*".

a la comprensión de la "mediación" en la cristología de Tillich[115]. Veámoslo en sus propios términos:

> "En el cristianismo, «mediar» significa salvar el abismo infinito que separa lo infinito y lo finito, lo incondicional y lo condicionado. Pero la función de mediar no se reduce a la mera función de hacer concreto lo último. Mediación es reunión. El mediador ejerce una función salvadora: es el salvador"[116].

Por eso Cristo es el salvador, porque a través de su mediación, se le revela al hombre el auténtico rostro de Dios y la verdadera naturaleza del hombre mismo. Se puede decir correctamente, pues, que Cristo representa a Dios ante los hombres y al hombre esencial ante la humanidad. Sin embargo, de ninguna manera podemos decir que represente a los hombres ante Dios: "no representa al hombre ante Dios, sino que muestra al hombre lo que Dios quiere que el hombre sea"[117]. Esto se explica porque la mediación de Cristo no es una función equidistante entre Dios y el hombre, sino una iniciativa absoluta de Dios que pone ante el hombre la posibilidad de la salvación definitiva. Dicha posibilidad ni coarta ni aniquila la libertad humana y, por tanto, no suprime la propia responsabilidad de cada uno de los hombres. La mediación de Cristo actúa siempre teniendo a Dios por sujeto de la mediación y nunca reduciéndolo a un objeto pasivo de la reconciliación[118].

Sin embargo, Cristo no es ningún tipo de realidad intermedia entre Dios y el hombre. No es ni un semidios, ni un superhombre, ya que un tal ser intermedio no podría realizar la auténtica función de mediciación y salvación que en el cristianismo se predica de Cristo. Para Tillich:

> "Es el hombre esencial el que representa no sólo al hombre ante el hombre, sino también a Dios ante el hombre; pues el hombre esencial, por su propia naturaleza, representa a Dios. Representa la imagen original de Dios encarnada en el hombre, pero lo hace bajo las condiciones de la alienación entre Dios y el hombre"[119].

---

[115] Cfr. *ST*, II, 168-170.

[116] *ST*, II, 93: "«Mediating» in Christianity means bridging the infinite gap between the infinite and the finite, between the unconditional and the conditioned. But the function of mediating is more than merely making the ultimate concrete. Mediation is reunion. The mediator has a saving function; he is the savior".

[117] *ST*, II, 93: "He does not represent man to God but shows what God wants man to be".

[118] Cfr. *ST*, II, 93: "God is the subject, not the object, of mediation and salvation. He does not need to be reconciled to man, but he asks man to be reconciled to him".

[119] *ST*, II, 94: "It is essential man who represents not only man to man but God to man; for essential man, by his very nature, represents God. He represents the original image of God embodied in man, but he does so under the conditions of estrangement between God and man".

¿A quién se refiere Tillich con éste *essential man* al que acaba de nombrar[120]? No es difícil adivinarlo. El hombre esencial es la naturaleza prístina del hombre creado a imagen y semejanza de Dios en su estado de potencialidad originaria, es decir, el hombre en su estado esencial de inocencia soñadora. El nombre mítico con el que se nombra tal realidad es el de "Adán": "el hombre en unidad esencial con Dios (Adán)"[121]. Cristo, por el contrario, en cuanto "nuevo Adán", es "el hombre en la unidad real con Dios bajo las condiciones de la existencia"[122]. Después del *original fact* que acabamos de analizar, la identidad originaria del hombre se escindió de su unión primigenia con el Creador. Esa unidad supralapsaria es lo que nombra el concepto de "hombre esencial". Se percibe con claridad, pues, que en el estado esencial de la creación, se daba una presencia divina en la humanidad esencial, de tal forma que la vinculación, la comunión y hasta la pertenencia del hombre a Dios aparecía como un factor creatural aparentemente insuprimible. La posterior realidad de la caída vendrá a mostrar la fragilidad de tal relación, pero esa fragilidad de ninguna manera contradice el hecho de que la humanidad esencial incluye la más íntima y completa unión entre Dios y el hombre[123].

En este mismo sentido se refiere Tillich al significado auténtico de la paradoja central del cristianismo. A este tema hemos de dedicar todavía un capítulo entero —el capítulo V—, pero permítasenos adelantar ahora lo fundamental. Para Tillich, la verdadera paradoja del cristianismo no consiste en la unión de Dios y el hombre en la ontología esencial, sino más bien, en que "en *una* vida personal la humanidad esencial *(essential manhood)* ha aparecido bajo las condiciones de la existencia sin ser conquistada por ella"[124]. La esencia del cristianismo no consiste en señalar las perfecciones de Adán, sino en proclamar la irrupción de Cristo en la historia. Cristo, como el nuevo Adán, es también el hombre esencial, pero ahora, bajo las condiciones de la alienación existencial[125]. Es la humanidad nueva, el nuevo hombre que siendo

---

[120] Cfr. P. TILLICH, "A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation (1949)" en: *MW/HW* 6, 305-318.

[121] *ST*, II, 129: "man in essential unity with God (Adam)". Cfr. C. DANZ, *O. c.*, 181-191, esp. 186-187.

[122] *ST*, II, 129: "man in actual unity with God under the conditions of existence".

[123] Cfr. *ST*, II, 94.

[124] *ST*, II, 94: "in *one* personal life essential manhood has appeared under the conditions of existence without being conquered by them". Sobre esta cuestión contiene artículos interesantes la obra colectiva dirigida por G. HUMMEL (ed.), *The Theological Paradox/Das Theologische Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought/Interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken*, De Gruyter, Berlin/New York, 1995.

[125] Cfr. *ST*, II, 98: "If theology ignores the fact to which the name of Jesus of Nazareth points, it ignores the basic Christian assertion that Essential God-Manhood has appeared within existence and subjected itself to the conditions of existence without being conquered by them". Cfr., también, C.

distinto de Dios no le es ajeno, puesto que su diferencia con el Creador no es sinónimo de escisión o alienación. Para expresar esta realidad, Tillich afirma que se podría hablar de una "humanidad-Dios esencial" *(essential God-manhood)* a fin de que se hiciese más patente la presencia de Dios en la naturaleza humana y su intimísima vinculación en la ontología esencial, pero, finalmente, tal denominación le parece redundante y se decide por la simple afirmación de la *essential manhood*[126].

Sea como fuere, lo cierto es que, para Tillich, la mediación que realiza Cristo en su acción salvífica acontece en la revelación al hombre del propio ser de Dios, junto con el desvelamiento de lo que el hombre está llamado a ser: el hombre esencial, integrado en la vida divina pertenenciendo al mismo ser de Dios. La cristología de Tillich aparece, pues, marcada por estas reflexiones que vienen a corroborar lo dicho con respecto al Nuevo Ser. El hombre esencial, como vimos en el capítulo anterior, contiene en sí las potencialidades ínsistas en toda la naturaleza, de tal forma que, en cuanto Nuevo Ser, la acción salvífica de Cristo no sólo afectará a la humanidad en su conjunto, sino que también tendrá consecuencias cósmicas[127]. He aquí, pues, de nuevo, dos de los tres sentidos que hemos descubierto en el Nuevo Ser: la nueva creación y Jesús de Nazaret como el Cristo de Dios, en el cual se manifiesta la unión esencial que el hombre debería tener con Dios y, a pesar de la caída, todavía está llamado a tener. Y, con el hombre, toda la creación[128].

5.3. Cristo, las "naturalezas" y la salvación

Para Tillich, la afirmación central del Nuevo Testamento acerca de Jesús, no es sólo su confesión como el Ungido de Dios, sino, sobre todo, la formulación más audaz del prólogo joánico: **lo/goj sa\rc e)gh/neto**. Sin embargo, Tillich no se

---

DANZ, *O. c.*, 227: "Realisiert Jesus in einem individuellen Existenzvollung die wesentliche Gott-Mensch-Einheit, wodurch er der Christus ist, so realisiert er das wahre Wesen des Menschen".

[126] Cfr. *ST*, II, 94. En relación con la acepción pneumatológica del Nuevo Ser se podría decir, con Tillich, que: "in the Spiritual Presence, man's essential being appears under the conditions of existence, conquering the distorsions of existence in the reality of the New Being".

[127] A este respecto es de decisiva importancia señalar que, aunque Tillich hable de la "humanidad esencial" de Cristo para evitar la concepción estática que implica hablar de una "naturaleza divina", sin embargo, como afirma L. Gilkey, "the New Being is for him, therefore, not the work of a man called Jesus; no human, however good, could for Tillich break the power of existence and establish this new reality, *essential* humanity *within* existence" (L. GILKEY, "art. cit." en: J. L. ADAMS, W. PAUCK, R. L. SHINN (eds.), *O. c.*, 318). La acción salvadora del Nuevo Ser sigue siendo acción salvadora *de Dios*, si bien a través del Logos que se manifiesta, bajo las condiciones de la existencia, en Jesús como el Cristo. La paradoja es, pues, una paradoja histórica, no una contradicción lógica de un Dios que, eventualemente, dejaría de ser tal para hacerse hombre.

[128] Volveremos sobre este peculiar concepto de *essential God-manhood* cuando estudiemos las especulaciones de Schelling acerca del *Urmensch*. Especulaciones que, a nuestro parecer, serán claves en su concepción de la creación y la caída y que parecen resonar en lo que hemos visto que Tillich afirma acerca de este *essential man*.

cansará de insistir en que dicha confesión no puede ser entendida como una transmutación mitológica al modo del politeísmo pagano, es decir, como si se estuviese afirmando que un ser previamente divino —Dios u otro ser divino junto a él— se ha convertido en otro ser posteriormente humano[129]. Lo que realmente debe transmitir la encarnación es que "el Logos se ha hecho carne", es decir, que el principio de la automanifestación de Dios se ha hecho patente en el seno de la creación para la salvación del mundo. Para Tillich, **lo/goj** "es el principio de la divina automanifestación tanto en Dios como en el universo, en la naturaleza como en la historia"[130]. Por el contrario, **sa\rc** "no quiere decir una sustancia material, sino que designa la existencia histórica"[131]. De forma similar, **e)gh/neto** "indica la paradoja del Dios que participa en aquello que no le recibió y en aquello que está alienado de Él"[132]. Se ve, pues, que en la encarnación no se trata de una transmutación mitológica, sino de la manifestación en la densidad de una vida personal de la salvación definitiva que sólo Dios puede otorgar. En forma condensada se podría decir que, para Tillich, la encarnación es la manifestación de la "*original and essential Godmanhood*" en el interior y bajo las condiciones de la existencia[133].

Tillich piensa que las formulaciones tradicionales que tienden a referirse al misterio de Jesucristo con el lenguaje sustancial de las naturalezas corren el peligro de pensar la encarnación según la lógica de una transubstanciación reificadora que oculta la dimensión personal, existencial, dinámica e histórica que nos muestran los relatos evangélicos del NT[134]. Por ello, no resultará extraño el hecho de que, cuando Tillich examine las tareas que la cristología actual tiene ante sí, proponga sustituir el

---

[129] Tillich afirma que es perjudicial afirmar sin ningún matiz que "Dios" es el sujeto de la encarnación. A su juicio habría que matizar que Juan se refiere, a este respecto, explícitamente al **lo/goj** y, por tanto, no se trata de una transmutación descendente al modo de Zeus en sus múltiples correrías, sino más bien de la aparición en la historia del principio de automanifestación divina. Cfr. *ST*, II, 94-95. Cfr. P. TILLICH, "art. cit." en: *MW/HW*, 6, 305-318. Cfr. L. GILKEY, "art. cit." en: J. L. ADAMS, W. PAUCK, R. L. SHINN (eds.), *O. c.*, 317.

[130] *ST*, II, 95: "«Logos» is the principle of the divine self-manifestation in God as well as in the universe, in nature as well as in history". La importancia del **lo/goj** en la cristología de Tillich no se encuentra únicamente en el trasfondo joánico, sino que también significa un reconocimiento explícito —para horror de todo ritschliano— de la necesaria presencia de la metafísica en la teología. Cfr., a este respecto, *Dogmatik-Vorlesung*, §19, 96: "Der Satz: „Christus is der Logos" ist zugleich das Ja zur Metaphysik und die Durchbrechung der Metaphysik durch den Mythos; es ist Erschütterung und Umwendung der Metaphysik, hört dann aber nicht auf, Metaphysik zu sein".

[131] *ST*, II, 95: "«Flesh» does not mean a material substance but stands for historical existence".

[132] *ST*, II, 95: "And «became» points to the paradox of God participating in that which did not receive him and in that which is estranged from him".

[133] Cfr. P. TILLICH, "art. cit." en: *MW/HW*, 6, 310: "The Incarnation is the manifestation of original and essential Godmanhood within and under the conditions of existence".

[134] Cfr. A. J. REIMER, "Tillich's Christology in Light of Chalcedon" en: G. HUMMEL (ed.), *The Theological Paradox/Das Theologische Paradox*, *O. c.*, 122-140.

lenguaje de las "naturalezas" por expresiones más dinámicas y relacionales entre las que va a tener un protagonismo destacado ésta que aquí venimos clarificando: "*essential God-manhood*"[135]. Así pues, Tillich dirá que:

> "la aserción de que Jesús como el Cristo es la unidad personal de una naturaleza divina y una naturaleza humana, tenemos que sustituirla por la aserción de que en Jesús como el Cristo la unidad eterna de Dios y el hombre se hizo realidad histórica. En su ser, el Nuevo ser es real, y el Nuevo Ser es la unidad restablecida entre Dios y el hombre"[136].

Tillich quiere evitar una comprensión objetivante de las naturalezas de Cristo que, por una parte, las sitúe al mismo nivel y, por otra, las conciba —al modo nestoriano— como monolíticos sillares que sólo cabe yuxtaponer. Para evitar una tal concepción, Tillich enfatiza que en Jesucristo se hace presente en el seno de la historia la eterna unidad de Dios con el hombre. Esta eterna unidad —fijémonos bien en que Tillich se está refiriendo al ámbito de la ontología esencial— sólo puede ser recuperada, renovada, reconquistada por Dios una vez que se ha producido el tránsito de la esencia a la existencia. Por eso, en la acción salvífica del Nuevo Ser manifestado en Cristo —en la encarnación— la iniciativa es absolutamente de Dios, pero tiene que desarrollarse en la ambigüedad y fragmentariedad de la historia.

En consecuencia, en su intento de repensar las fórmulas de Calcedonia, Tillich cree conveniente reemplazar el concepto de "naturaleza divina" por el de "*eternal God-man unity*", es decir, "unidad eterna de Dios y hombre" o por el de "*Eternal God-Manhood*"[137]. Así pues, en Cristo se daría una eterna unidad entre el Padre y su ser Hijo, de tal forma que en dicha relación encontraría el hombre alienado lo que él mismo está llamado a ser: una nueva criatura por su participación en el Nuevo Ser[138].

---

[135] Cfr. *ST*, II, 145-150. Por *manhood* hay que entender "naturaleza humana", ya que "humanidad", en inglés, se dice *mankind*, y el concepto que Tillich utiliza para referirse a la ontología esencial del hombre es la *essential manhood*. En este sentido hemos visto también cómo Tillich interpreta la acepción cristológica del Nuevo Ser. Con esta precisión terminológica sólo queremos indicar que en la locución "*essential God-manhood*" habría que entender, también, la naturaleza esencial humana en su más genuina y estrecha relación con Dios. Se podría traducir, pues, como "naturaleza humano-divina esencial".

[136] *ST*, II, 148: "The assertion that Jesus as the Christ is the personal unity of a divine and a human nature must be replaced by the assertion that in Jesus as the Christ the eternal unity of God and man has become historical reality. In his being, the New Being is real, and the New Being is the re-established unity between God and man".

[137] Cfr. *ST*, II, 148: "Such concepts replace a static essence by a dinamic relation".

[138] En estrecha relación con esto se encuentra el concepto tillichiano de fe: "Faith is the state of being grasped by the Spiritual Presence and opened to the trascendent unity of unambiguous life. In the relation to the christologial assertion, one could say that faith is the state of beins grasped by the New Being as it is manifest in Jesus as the Christ" (*ST*, III, 131). Cfr. P. TILLICH, "Dynamics of Faith (1957)" en: *MW/HW*, 5, 231-290. Cfr. M. KORTHAUS, *„Was uns unbedingt angeht"— der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999; P. GALLUS, *Der*

Con este cambio de terminología no sólo se cambian las palabras, sino también los problemas que las formulaciones clásicas entrañan. De esta manera, se superaría una concepción estática del ser de Cristo y se lograría una articulación mucho mejor de su verdadero ser en unas claves de mayor calado vital, lo cual Tillich ya había realizado antes, incluso, con el concepto de "naturaleza humana". En efecto, Tillich no ha hablado de la "naturaleza humana" de Cristo, sino que ha preferido realizar un análisis descriptivo de las dinámicas de su vida, atendiendo al impacto de las marcas de la finitud y a su grado de afectación en la libertad finita de Jesús como el Cristo[139].

Para Tillich una adecuada cristología de la encarnación debe ser siempre complementada con una cristología que él llama explícitamente adopcionista[140], ya que la encarnación, como hemos visto, nunca puede ser entendida como una mera transmutación de un ser divino en un ser humano, sino más bien como la manifestación plena y definitiva del misterio de Dios y del misterio del hombre en la densidad inaprehensible y la concreción histórica de una vida personal: la vida de Jesús de Nazaret confesado como el ungido (Cristo) de Dios[141]. Desde la vida, la muerte y la resurrección de Jesús como el Cristo, habría que entender la cristología joánica, pero también viceversa, ya que esta vida personal ha de ser contemplada, de modo complementario, como la presencialización definitiva del Nuevo Ser en el seno de la historia.

En este sentido, habría que añadir que, en contraposición con la cristología de Schleiermacher —que Tillich valora muy positivamente en sus rasgos generales—, nuestro autor señalará que su concepto de "Dios-humanidad esencial" se refiere a una estructura ontológica y no tanto a un estado del hombre, cosa que parece ser característico del concepto schleiermachiano de *Urbild* (imagen originaria=hombre esencial). De igual modo, Tillich apunta que su concepto de unión entre Dios y el hombre tiene en cuenta tanto a Dios como al hombre y esto desde toda la eternidad, mientras que parece dar a entender que el concepto de Schleiermacher dice relación a

---

Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bein Paul Tillich und Karl Barth, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzip, 2007; P. RUBENS, *Discener la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeu d'une théologie du croire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.

[139] Cfr. *ST*, II, 147. Cfr., también, *ST*, II, 126: "According to the biblical picture of Jesus as the Christ, there are, in spite of all tensions, no traces of estrangement between him and God and consequently between him and himself and between him and his world (in its essential nature). […] There are no traces of unbelief, […] no trace of *hubris* […]. No is there any trace of concupiscence in the picture".

[140] Habría que discutir si es adopcionismo lo que Tillich nombra explícitamente como tal. Cfr. *ST*, II, 149: "The Incarnational Christology was needed to explain the adoptionist Christology. This was a necessary development".

[141] Cfr. *ST*, II, 148-150.

un determinado estado humano de conciencia. También destaca que el concepto de Nuevo Ser que Tillich utiliza señala con mayor profundidad que el de *Urbild* la participación efectiva de Cristo en la esencia y la existencia, mientras que el de Schleiermacher es deudor de la distancia idealista que tendría la verdadera humanidad *(Urbild)*, frente a la humanidad realmente existente. Tillich concluye señalando que el elemento de participación ontológica que incluye su terminología cristológica y antropológica es la diferencia fundamental con las formulaciones de Schleiermacher[142].

Pese a todo, me parece sumamente importante la crítica que, en continuidad con lo antedicho, realiza W. Pannenberg de la cristología de Tillich[143]. Pannenberg tiene razón al señalar que Tillich ha construído una cristología a partir de un legítimo interés soteriológico que, no obstante, le ha hecho distinguir ilegítimamente entre el principio *Cristo* y su posterior aplicación a la *persona* de Jesús de Nazaret. En esto emparentaría con Schleiermacher y Bultmann. En efecto, hasta tal punto es manifiesta su acentuación soteriológica que, en la cristología de Tillich, aparece desdibujada e, incluso, como irrelevante para la salvación, la figura concreta, personal e irreductible del Jesús histórico en su contexto originario. El interés soteriológico causa, a juicio de Pannenberg, un grave perjuicio a la objetividad del Jesús de Galilea. No obstante, es de lamentar que Pannenberg no reconozca que lo más curioso de Tillich —y también lo más loable de su intento— es que con la orientación soteriológica centrada en la encarnación, es decir, en la manifestación del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo, Tillich ha pretendido salvar a la cristología del fracaso señalado por A. Schweitzer en su infructuosa búsqueda del Jesús histórico.

En efecto, para Tillich, *historical Jesus*, tiene dos significados de los cuales el primero es absolutamente esencial para la teología cristiana, siendo el segundo el objeto principal de su crítica y su desconfianza. El "Jesús histórico" es, en primer lugar, la persona originaria de Galilea, inicialmente vinculada a Juan, que curó enfermos, predicó el Reino de Dios, comió y bebió con sus discípulos y fue crucificado, muerto y sepultado, luego de ser acusado por las autoridades judías ante el poder de Roma. Este "Jesús histórico" subyace a la imagen *(picture)* que de él nos muestra el NT. El testimonio unánime del NT no es acerca de éste Jesús histórico sin más, sino acerca de la manifestación del Nuevo Ser en este Jesús de Galilea

[142] Cfr. *ST*, II, 150. Para una breve comparación de ambas cristologías, cfr. M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Cerf, Paris, 1982, 280-281. Algunas vinculaciones entre la cristología de Schleiermacher y la de Tillich aparecen brevemente insinuadas en L. GILKEY, "art. cit." en: J. L. ADAMS, W. PAUCK, R. L. SHINN (eds.), *O. c.*, 323.
[143] Cfr. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca, 1974, 60-63.

resucitado por Dios. Por eso, Jesús es el Cristo de Dios. Ahora bien, el testimonio neotestamentario no nos permite un acceso directo a ese Jesús histórico, puesto que de quién se nos habla es del Jesús Cristo de Dios. En segundo lugar, el "Jesús histórico" es también, para Tillich, el resultado de la investigación científica sobre Jesús. Tillich se niega a hacer depender la fe en Jesucristo de las cambiantes reconstrucciones de las investigaciones empíricas sobre el Jesús de la historia. A su juicio, la fe en Jesucristo no se fundamenta en el "Jesús histórico" de la ciencia empírica (2º sentido), sino en la manifestación del Nuevo Ser que irrumpe en el "Jesús histórico" que subyace al testimonio neotestamentario (1º sentido). Para Tillich es esencial *el hecho* de que el Jesús histórico vivió una vida personal en cuya densidad irrumpió el Nuevo Ser. El hecho está presente tras el testimonio neotestamentario, pero las características empíricas, particulares y concretas de ese hecho permanecen ocultas para nosotros tras su mensaje. Por el contrario, si es esencial para la fe el hecho de la vida personal de Jesús, es absolutamente contraproducente intentar fundar la confianza en el Nuevo Ser en los resultados de la investigación histórica sobre Jesús. Esta investigación se mueve en el plano de la razón técnica y nunca puede llegar a conclusiones totalmente seguras que excluyan, por principio, una futura refutación. Así pues, para Tillich, la cristología no tiene que ser "jesuología" historicista, sino propiamente una cristología teológica que, no obstante, presupone la historicidad de Jesús, pero no se fundamenta en ella. Él mismo lo afirma con claridad: "el fundamento de la fe cristiana es la imagen bíblica de Cristo, no el Jesús histórico"[144]. Sin embargo, hay que reconocer que el resultado obtenido por Tillich en su elaboración teológica no es la independencia e invulnerabilidad de una cristología liberada de las arenas movedizas de la investigación histórica, sino el peligro de una carencia de fundamento real y concreto en la singular persona de Jesús en tiempos del Poncio Pilato. Que la cristología teológica de Tillich sólo presuponga la historicidad de Jesús (el hecho de que haya existido y predicado), pero no considere importante (o posible) vincular su *significación salvadora* con una *singularidad cognoscible en lo fundamental y, por tanto, concreta y particular* es, a mi modo de ver, un grave defecto que lleva a dudar, incluso, de la importancia que Tillich dice conceder a ese hecho, puesto que, en definitiva, según él, nada o prácticamente nada podemos saber de él. Aquello que se desconoce absolutamente y, dada la naturaleza de las fuentes neotestamentarias —siempre según la interpretación de Tillich— no parece que pueda nunca llegarse a

[144] P. TILLICH, *Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1962, 37.

conocer, es ciertamente difícil que pueda jugar un papel decisivo en el problema fundamental de la cristología, a saber: responder a la pregunta ¿quién decís vosotros que soy yo? O dicho de otra forma: la dilucidación de la identidad de Jesús.

Tengo para mí que, de haber conocido los progresos de la investigación histórica actual sobre Jesús, Tillich habría modificado considerablemente su orientación cristológica dotándola de una mayor cantidad de información contrastada acerca de *esa vida personal* tan valorada —en abstracto, dada su incognoscibilidad concreta— en su cristología. No hay que olvidar, en efecto, la importancia que tiene en su pensamiento el hecho de que la revelación de Dios en Cristo se realice en la densidad de *una vida personal*, sobre todo en comparación con los principios más abstractos o menos universalizables de la revelación en otras religiones[145]. La crítica actual está mostrando, no obstante, que en Jesucristo no tenemos únicamente la revelación de Dios en *una* vida personal totalmente desconocida, absolutamente imposible de reconstruir, o a duras penas imaginable, sino, más bien, su manifestación en *esa* vida personal que cada vez se va desvelando con más precisión en sus perfiles religiosos, familiares, sociales, políticos, económicos, etc. Por esta razón, —aun teniendo en cuenta todo lo matizado— me parece justo afirmar, con Pannenberg, que "la cristología, la pregunta acerca de Jesús mismo, acerca de su persona tal como vivió entonces sobre la tierra en tiempos del emperador Tiberio, debe estructurarse previamente a todas las preguntas acerca de su significación, antes de cualquier soteriología. La soteriología debe ser una consecuencia de la cristología, y no al revés. De lo contrario, la fe salvífica pierde todo fundamento"[146]. Creo que la preocupación soteriológica es, ciertamente, la motivación más originaria que lleva a preguntarse por la singular identidad de Jesús. Ahora bien, una construcción sistemática del misterio de esa identidad tiene que apoyarse, necesariamente, en los rasgos particulares y concretos de la persona de Jesús de Nazaret. La significación última de Jesús en relación con el misterio de Dios —la cuestión de su divinidad— presupone y debe ir precedida de la elaboración de su plena y total humanidad. En lo más profundo de *ella* —no en abstracto, sino en concreto— se encontrará el misterio absoluto de Dios[147].

6. CONSIDERACIONESCONCLUSIVAS

[145] Cfr. *ST*, I, 16.
[146] W. PANNENBERG, *O. c.*, 61.
[147] Cfr. también, J. RICHARD, "L'être du Christ comme être nouveau dans la *Dogmatique* de Marbourg" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 295-319.

La conclusión principal que podemos extraer de todo lo que llevamos dicho es que, como hemos visto en reiteradas ocasiones a lo largo del anterior y del presente capítulo, no podemos comprender la *Systematic Theology*, sino es desde la contraposición nuclear entre la esencia y la existencia. Y esto en todas y cada una de sus partes y de su estructura interna: sea en la ontología, en la antropología, en la doctrina de la creación o bien en la cristología.

En efecto, la reflexión realizada sobre el estado esencial del ser nos ha puesto de manifiesto la decisiva importancia que Tillich atribuye a esta particular configuración ontológica caracterizada por la máxima proximidad entre el Creador y su criatura. El capítulo segundo —que, como primera parte de nuestro análisis de esta síntesis final, propiamente concluye aquí— ha mostrado que el mundo creado tiene su origen y fundamento en el seno de la vida divina, hasta el punto de poder afirmar que, en su estado esencial, la creación está eternamente en Dios, puesto que surge de su eterna vitalidad creadora movida por su amor. El análisis de la estructura ontológica del ser esencial nos ha llevado a centrar nuestra mirada en aquella polaridad que, debido al carácter finito de todo lo creado, juega el papel más decisivo y determinante en la totalidad de la creación: la polaridad de libertad y destino, concretada en las tensiones de la libertad finita. Y justamente aquí nos hemos encontrado el punto de mayor carga ontológica de toda su concepción, ya que, según Tillich, el paso del estado esencial de lo creado *en* Dios a su estado existencial *fuera* de Dios se debe, precisamente, a la transición operada por la libertad finita en su proceso de autoconfiguración. Sobre las espaldas de la libertad finita sostiene Tillich su más clara y contundente afirmación al respecto: en ella creación y caída coinciden. Como también coinciden, ahora en el plano antropológico, la grandeza y la debilidad del hombre en su ser creado a imagen y semejanza de Dios. La creación actualizada es la creación caída, porque nunca ha existido el paraíso, es decir, una creación real sustraída del yugo de las amenazadoras y destructoras condiciones de la existencia. La creación caída es una creación alienada, rota en sus estructuras ontológicas (elementos, categorías, etc…). Ahora bien, es la creación en la que vivimos y, tampoco podemos olvidar que, a pesar de su fractura, mantiene un vínculo permanente con el Creador, de tal manera que, si bien se encuentra deformada y corrompida, no obstante, no se ha destruído por completo. Estamos fuera de Dios, pero sostenidos en el ser gracias a Él. Sin embargo, también se nos ha mostrado que la creación alienada es una creación vieja, caduca que no puede llegar ya a feliz término por sí misma, y que, justo por esto, gime y anhela el Nuevo Ser. El Nuevo Ser es el *telos* de la creación. Es su más verdadera y auténtica plenitud manifestada de

forma inambigua, pero fragmentaria en Jesús como el Cristo. El Nuevo Ser abraza y restaura toda la creación a través del Espíritu y encuentra en Jesucristo la superación y la victoria sobre las condiciones de la existencia, precisamente, en su total sometimiento a ellas. La salvación del universo, la sutura de la escisión de lo creado se manifiesta, según Tillich, en la revelación histórica que hace realidad la posibilidad desechada por la liberta finita originaria. El Logos encarnado bajo las condiciones de la existencia es la prueba evidente de que la autorrealización autónoma de la libertad finita no ha conducido a lo que ella esperaba, sino que ha llevado a todo el universo a la separación culpable de Dios. La escisión no sólo es alienación, sino también pecado. En la cristología se nos revela la auténtica realización de la libertad finita: alteridad respecto del Padre sin alienación de lo divino. En Cristo el hombre está invitado —y con él todo el universo— a retornar al paraíso perdido, a estar nuevamente en unidad con Dios en esa *essential God-manhood* que, en definitiva supone su salvación.

A mi modo de ver, es claro que, el punto clave de la historia de la salvación en la concepción de Tillich —pese a estar situado entre la tensión de la escatología y la protología— es el *kairos del Nuevo Ser*. Ahora bien, en cualquier caso no se puede dudar de que este *kairós* depende de una protología presupuesta y, en última instancia, de su correlación con la escatología esperada. En efecto, para Tillich la concepción concreta de la salvación definitiva (escatológica) se encuentra en función de esa coincidencia entre creación y caída en la libertad finita (protológica). La escisión de lo creado entre la esencia y la existencia es el nudo gordiano sobre el que pivota la superación de esa escisión, y encuentra en ella su condición de posibilidad. Poco a poco, nos hemos ido dando cuenta de que Tillich considera fundamental la relación de todo lo creado con Dios antes de la escisión alienadora, porque justamente lo que nos espera en la salvación es una vuelta a esa relación originaria. Lo cual no significa que la historia carezca de significación, porque Tillich afirma que el final no será una mera repetición del inicio. Sea como fuere, lo cierto es que si la escisión originaria supone una salida de Dios, la salvación escatológica se piensa como un retorno a Él.

Ahora bien, ¿cabe profundizar todavía más en la índole particular de la creación *en* Dios? ¿Podremos tener un poco más de luz acerca de la relación entre la creación esencial y Dios en el pensamiento de Tillich? A mi modo de ver, la respuesta es afirmativa, y se concreta en los parágrafos centrales de la *Dogmatik-Vorlesung* de la segunda mitad de la década de los años veinte. Éste es justamente el período que estudiaremos a continuación.

B. LA SÍNTESIS INTERMEDIA

El método de lectura inversa que sigue esta investigación nos lleva ahora a detenernos en la segunda cristalización sistemática del pensamiento de Tillich. La extensión y la complejidad de la síntesis final que hemos estudiado hizo necesario dividir su tratamiento en dos capítulos. También en este nuevo tramo que ahora da comienzo nos encontramos con otros dos capítulos que, en este caso y a diferencia de la síntesis anterior, no están centrados en una única obra. El capítulo que propiamente estudia la verdadera síntesis intermedia —es decir, la *Dogmatik-Vorlesung*— es el capítulo cuarto. En él veremos un estudio detallado de la cuestión de la creación en su relación de afinidad y distancia de Dios que, a nuestro modo de ver, sólo puede ser entendido en sus justos términos, si a continuación se estudia la decisiva controversia que Tillich mantuvo con K. Barth y F. Gogarten, a principios de los años veinte, acerca de la paradoja. A esta controversia dedicamos, pues, el capítulo quinto.

Esta síntesis intermedia no es intermedia únicamente por encontrarse a medio camino entre los inicios del pensamiento sistemático de Tillich y su formulación final, sino, justamente, porque también en sí misma tiene el carácter de un intento iniciado, pero no definitivamente concluído y, por lo tanto, también respecto de su propio proyecto se encuentra a medio camino de realización.

El estado de la creación en la esencialidad de Dios y la paradoja de la creación en Dios y fuera de Dios hará avanzar nuestra investigación al desentrañar el trasfondo especulativo de muchas afirmaciones que hemos visto realizadas en la síntesis final, pero de las cuales desconocemos su génesis y su paulatino proceso de elaboración.

Capítulo IV
EN LA ESENCIALIDAD DE DIOS

1. INTRODUCCIÓN

En el estudio de la *Systematic Theology* que acabamos de realizar ha habido un punto de capital importancia para nuestra investigación que no ha encontrado una adecuada y completa respuesta. Hemos evitado poner de manifiesto tal ausencia hasta éste momento, porque sólo teniendo en cuenta la *Lección de Dogmática* de la que nos ocuparemos a continuación es posible encontrar una respuesta adecuada. El tema al que nos referimos se encuentra en un nivel de profundidad aún mayor que el estrato principal en el cual hemos visto que opera la estructura de todo el pensamiento teológico de Tillich: la polaridad esencia-existencia. De hecho, podría decirse que no hay una respuesta explícita en toda la *ST* a la pregunta que formulamos a continuación: ¿cuál es el estatuto ontológico concreto y la consiguiente relación con Dios de aquello que se encuentra más allá de la "ontología de las esencias"? En una palabra: ¿cómo acontece la creación primigenia y cuál es su entidad en cuanto realidad diferente de Dios que, no obstante, se encuentra en Dios y es especulativamente anterior a la caída?

Aclaremos nuestra indagación un poco más. Si hasta ahora nos hemos detenido en el punto en el cual creación y caída coinciden y, para ello, hemos indicado ampliamente cómo entiende Tillich la creación, cómo entiende la caída y, sobre todo, cómo comprende el tránsito del estado esencial al estado existencial del ser en el que coinciden creación y caída, ahora, por el contrario, nos situamos en una perspectiva "anterior" a la caída, es decir, no cronológica, sino especulativamente

previa al tránsito universal del ser, a fin de que, desde aquí podamos hacer explícito algo que la *ST* parece presuponer, pero no explicitar en todas sus consecuencias, a saber: ¿cómo podemos alcanzar un concepto de creación que no esté entremezclado con el concepto de caída, toda vez que, aunque sea simbólicamente, la segunda presupone necesariamente la primera si bien en su estado esencial? ¿Cómo es posible pensar la realidad de la creación en el seno de lo divino en cuanto distinta de Dios, pero interna e intimísimamente unida a él? Puesto que el ser esencial se encuentra en el interior de la vida divina, habrá que investigar el proceso creador según el cual Tillich concibe el ser mismo de la criatura y el dinamismo por el cual la criatura es creada, es decir, es constituida como un ser diferente de Dios en el mismo seno de Dios[1].

Ahora bien, ¿no nos había alertado Tillich sobre el peligro de ir más allá de lo humanamente pensable al recordarnos que las afirmaciones que hacía sobre el proceso creador en el interior de Dios habían de ser entendidas como símbolos?[2] Ciertamente, y por ello, esto es algo que no debemos olvidar nunca, pero nuestra obligación es rastrear las implicaciones últimas de la estructura fundamental de un pensamiento sistemático que presupone muchas reflexiones que no presenta completamente en la última fase de su elaboración pública. Porque lo cierto es que Tillich ha ido más allá de lo que expuso en la *Systematic Theology* en textos anteriores a ella y, en consecuencia, nosotros no podemos sino seguirlo en el tema que nos ocupa.

En efecto, aun cuando el pensamiento sistemático de Tillich ha cuajado hacia la mitad del siglo XX con la publicación de la *ST*, sin embargo, ya había cristalizado con anterioridad en obras inéditas que sí responden por extenso a las cuestiones que la *ST* simplemente apunta o claramente presupone. Las elaboraciones sintéticas y concentradas de la *ST* tienen detrás toda una historia de gestación que ha durado décadas y, por ello, lo que en el último período aparece de forma condensada se encuentra más ampliamente desarrollado en etapas anteriores[3].

---

[1] Es de capital importancia no olvidar que en los escritos de Tillich se reitera una y otra vez que la precendencia ontológica del estado esencial (o del estado de pura criatura o del estado de adecuación esencial: veremos cómo en esta obra lo llama de todas estas formas) no significa que Tillich piense dicha precedencia como una anterioridad en el tiempo, sobre todo, habida cuenta del carácter transhistórico de la transición de la esencia a la existencia. Lo dicho en los capítulos anteriores acerca de la única realidad efectivamente existente, en cuanto realidad entremezclada en la densidad de la vida y de la historia de lo esencial y lo existencial, es perfectamente válido para lo que en este capítulo se dirá acerca de la "adecuación esencial" y la "contrariedad esencial" de la creación.

[2] Cfr. *ST*, I, 255.

[3] Tillich mismo ha reconocido que una comprensión adecuada de la *Systematic Theology* requiere el conocimiento de ciertos conceptos y argumentos que ya ha tratado anteriormente en otros lugares. Cfr.

La cuestión que aquí nos planteamos es, tal vez, la más clara a este respecto. En la *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)* que estudiaremos a continuación, Tillich elabora un amplísimo intrumental conceptual con el cual intenta, justamente, responder, entre otras muchas preocupaciones, a la cuestión que hemos planteado en relación con el concepto de *Kreatürlichkeit*[4]. Me parece que se puede decir sin temor a equivocarse que el trasfondo último que implica la idea de creación de la *ST*, así como las implicaciones más remotas de la espina dorsal de ésta obra (esencia-existencia) se encuentran contenidas, si bien en un estado todavía inmaduro, en la *Dogmatik-Vorlesung* de los años 1925-1927. Veamos, pues, antes de nada, las características fundamentales de la obra y pasemos a adentrarnos en ella con el propósito de profundizar en la concepción de la creación y de Dios, con anterioridad a la caída, que se encuentra en el trasfondo del pensamiento de Tillich. Con esto esperamos poder comprender mejor lo que hemos llamado "la escisión de lo creado en el inicio de lo temporal".

2. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TEXTO: ESTRUCTURA Y CONTENIDO

2.1. La publicación de la obra y sus ediciones

En el año del centenario del nacimiento de Tillich, Werner Schüßler editó su obra, hasta el momento inédita, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*[5]. Posteriores investigaciones del editor y la necesidad de corregir los errores de la primera publicación justificaron la aparición reciente de la *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)*[6]. Los errores de la primera edición son fácilmente

---

P. TILLICH, "Autobiographical Reflections" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1952, 15.

[4] Es interesante señalar, a este respecto, la indicación que nos proporciona C. DANZ, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, 187, nota 16: "In der Dogmatikvorlesung von 1925 steht der Terminus Existenz noch nicht für Entzweiungsstrukturen, sondern für das Kreaturverhältnis".

[5] Cfr. P. TILLICH, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Registern versehen von Werner Schüßler, Patmos Verlag, Düsserldorf, 1986. En adelante la citaremos como *Dogmatik*. Con respecto al proceso de edición del texto son interesantes las consideraciones que el editor realiza en las pp. 11-21.

[6] Cfr. P. TILLICH, *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)*, herausgegeben und mit einer historischen Einleitung versehen von Werner Schüßler und Erdmann Sturm, De Gruyter, Berlin/New York, 2005. Esta nueva edición ha aparecido como el volumen XIV de los *ENGW*. Para diferenciarla de la primera edición la citaremos como *Dogmatik-Vorlesung*, seguida del § de la tesis en cuestión y de la página correspondiente. Las posteriores investigaciones del editor que justificaron este nuevo volumen se encuentran detalladas en W. SCHÜßLER, "Die „Dogmatik" Paul Tillichs in neuem Licht. Zwei Funde

comprensibles si se tiene en cuenta lo difícil que resulta descifrar los manuscritos de Tillich[7]. El cambio de nombre de la obra se debe a que en Marburg Tillich sólo había formulado un tercio de su manuscrito durante el semestre de verano de 1925. El texto completo fue elaborado a partir del semestre de invierno de los años 1925/1926 hasta el siguiente semestre invernal de 1926/1927 en la *Sächsische Technische Hochschule Dresden*[8]. Se puede decir, pues, que en ambas publicaciones se trata esencialmente de la misma obra, pero ahora corregida, mejor encuadrada y mucho mejor editada. Esta última edición es, pues, la que nos servirá de base para el estudio de Tillich en el presente capítulo[9].

2.2. Estructura general

La *Dogmatik-Vorlesung* consta de una larga introducción y de tres partes. En la introducción se establece qué se entiende por "dogmática", cuál es su objeto, las normas por las que se rige, la forma que tiene, el proceso constructivo que debe seguir y el propósito último que persigue[10]. Sus tres partes pueden ser resumidas en tres conceptos: creación *(Schöpfung)*, salvación *(Erlösung)* y consumación *(Vollendung)*[11]. Todas y cada una de estas partes están a su vez subdividas en otros tantos apartados fundamentales. Pero hay que advertir de algo importante: en la tesis

---

von Bedeutung für die Tillich-Forschung": *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 243-252. Para una consideración similar, pero más resumida, cfr. la recensión del mismo W. SCHÜßLER a su propia publicación en *Laval théologique et philosophique* 44 (1988) 118-120.

[7] Cfr. *Dogmatik*, 362-365, donde aparece una reproducción facsímil de dos páginas de los cuadernos de Tillich y su transcripción. Viendo la letra de Tillich lo sorprendente es que no haya habido muchos más *Entziefferungsfehler*. Cfr. al respecto, *Dogmatik-Vorlesung*, V (primera página del Prefacio *(Vorwort)* en números romanos).

[8] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, V: "In Marburg hat Tillich im Sommersemester 1925 nur das erste Drittel seines Manuskripts formuliert und in der Vorlesung „Dogmatik I" vorgetragen. Dies hat die Herausgeber veranlaßt, die gesamte Vorlesung nich mehr „Marburger Vorlesung" zu nennen". Cfr., también, *Dogmatik-Vorlesung*, XXVII-XXVIII.

[9] Conviene saber que existe también una traducción francesa de la primera edición de la *Dogmatik* que cuenta con un magnífico estudio introductorio del especialista en Tillich Jean Richard. Cfr. P. TILLICH, *Dogmatique. Cours donné à Marburg en 1925*, traduction de Paul Asselin et de Lucien Pelletier, introduction de Jean Richard, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, Paris/Genève/Québec, 1997. De la actual edición de la *Dogmatik-Vorlesung* aparecida en *ENGW*, XIV, no conozco ninguna traducción ni inglesa ni francesa, pero sí sé que está a punto de ser editada su traducción castellana en la editorial Trotta.

[10] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §1- §25, 1-120. Para una bella introducción a la estructura de esta obra y, en particular, a su propio inicio, cfr. J.-C. PETIT, "La *Dogmatique* de Paul Tillich: Le sens d'un projet théologique" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 23-39.

[11] Cfr. para la primera parte *Dogmatik-Vorlesung*, §26- §45, 121-267; los §46- §68, 269-388 constituyen la segunda y las páginas 389-391 muestran el esquema de la tercera parte.

68, es decir, en el final del segundo apartado de la segunda parte se encuentra también el final precipitado de la obra. Esto significa que nos encontramos ante una obra inconclusa y que, por tanto, del tercer apartado de la segunda parte y de la tercera parte en su totalidad no tenemos más que un simple y escueto esquema.

Nos encontramos, pues, con la introducción completa, el tratado sobre la creación también completo, casi todo el tratado sobre la salvación y apenas nada del tratado acerca de la consumación. Conviene tener esto en cuenta a la hora de interpretar el texto de Tillich, ya que se trata no sólo de un escrito que bien podría sorprendernos en aquello que desconocemos, sino que —aunque parece que Tillich tenía pensado llegar a publicarlo—, de hecho, lo cierto es que nunca vio la luz durante la vida de su autor.

En efecto, W. Schüßler ha demostrado que Tillich había acordado publicar en torno a 1930 en la editorial *Otto Reichl* una dogmática en dos volúmenes que llevaría por título *Die Gestalt der religiösen Erkenntnis. I. Grundlegung. II. Aufbau*. De hecho, la obra fue anunciada por la editorial, pero dicho proyecto nunca llegó a materializarse[12]. A esto habría que añadir que una obra inédita no puede ser leída de la misma forma que una que cuenta con el expreso permiso de su autor para ser presentada en público. Sin embargo, no hemos de olvidar que se trata de una obra en vías de publicación y que, por otra parte, servía de texto base para las exposiciones públicas de Tillich tanto en Marburg como en Dresden. Por lo tanto, aunque no terminada del todo, sí se trata de una obra destinada a publicarse y, por ello, a ser sometida al juicio de la comunidad teológica del momento.

En el tema que nos ocupa tenemos la suerte de poder afirmar que se encuentra ampliamente desarrollado en la primera y segunda parte de la obra —muy especialmente en la primera— y que, por ello, el escrito de Tillich es susceptible de un análisis directo y fundado en su propia reflexión. Digamos una palabra sobre las características más generales que diferencian cada una de las partes y retomemos propiamente el núcleo de nuestra investigación.

2.3. Contenido fundamental

Si tuviéramos que formular el rasgo fundamental que singulariza la visión dogmática que Tillich expone en esta obra, creo que podría decirse sin temor que se trata de su carácter apologético. No nos dejemos engañar por la palabra y pensemos

[12] Cfr. W. SCHÜßLER, "art. cit.", 243. Cfr. también, *Dogmatik-Vorlesung*, XXX, donde se afirma que el primer contrato con esa misma editorial data de 17 de junio de 1926 y que el título de la obra sería *Die Wissenschaft vom religiösen Symbol (Dogmatik)*.

que, para Tillich —incluso para el Tillich de la *Systematic Theology*— la verdadera apologética es una condición necesaria de toda teología, ya que toda teología debe ser un pensamiento que "responde". ¿Un pensamiento que responde a qué? A los desafíos y a las preguntas fundamentales de la existencia en el seno de un tiempo y una cultura determinada. En los años veinte Tillich piensa que la teología cristiana tiene que contrarrestar la tensión producida por dos posiciones extremas. Por un lado, ha de frenar la progresiva retirada que, a su juicio, la teología liberal viene haciendo desde inicios del s. XIX. Para E. Troeltsch, por ejemplo, la dogmática, en cuanto tal, no parece tener cabida en el sistema moderno de las ciencias, ya que, en último término, de la religión y del ámbito del espíritu deben encargarse, tal vez la metafísica, y a buen seguro la historia de la religión y la filosofía de la religión[13]. Para Tillich la dogmática no puede batirse en retirada ante el avance constante del enemigo[14], porque es justamente ella quien nos hace vérnolas con aquello que nos concierne de un modo absoluto. Y, sobre todo, porque ante esto no cabe capitular[15].

Por otra parte, hay que decir que Tillich intenta evitar que la dogmática se convierta en un discurso meramente intraeclesial, esclavo del pasado y totalmente ininteligible para sus coetáneos. Este es el segundo extremo que trata de evitar: el supranaturalismo. La dogmática tiene por objeto la revelación, y la revelación no es sino la irrupción de lo incondicionado en las formas condicionadas[16]. Toda revelación acontece en la historia y, por ello, se encuentra íntimamente vinculada a un modo concreto de acontecer[17]. Sin embargo, la labor de la dogmática consiste en un trabajo hermenéutico profundo y serio con los símbolos de la Escritura y la Tradición en las cuales dicha revelación se ha expresado y transmitido[18]. Por ello, también tiene un

---

[13] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §1, 2: "Troeltsch erkennt die Möglichkeit einer Dogmatik überhaupt nicht mehr an. Er hat reinen Tisch gemacht, das ist sein Verdienst. Die Reste, die die liberale Theologie stehen ließ, hat er beseitigt. Für ihn gibt es nur Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, eventuell noch Metaphysik. Aber Dogmatik ist sinnlos geworden". A este respecto no es casual que Tillich se viera en la necesidad de establecer su propio panorama del universo del saber en la obra primeriza *Das System des Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (1923), que, también no por casualidad, está dedicada a E. Troeltsch. Cfr. al respecto, P. TILLICH, "Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923)" en: *MW/HW*, 1, 113-263. El mismo texto se encuentra reproducido en *GW*, I, 109-293. Cfr., también, P. WIEBE, "Translator's Introduction" en: P. TILLICH, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, Associated University Presses, London/Toronto, 1981, 19-26.

[14] La metáfora bélica pertenece al propio Tillich. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §1, 1.

[15] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §1, 1-7.

[16] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §5, 19-28. Cfr. R. BARRON, "Paul Tillich's Theology of Revelation in the *Dogmatik* 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 167-186.

[17] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §7, 34-37.

[18] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §14, 61-68; §15, 68-74; §19, 90-96. Cfr. C. GEFFRÉ, "Révélation, Écriture et Tradition dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 201-213.

carácter práctico que se manifiesta en su servicio concreto a una comunidad y en su servicio general a toda la humanidad. Que el inmenso caudal de sentido que se vehicula a través de las experiencias religiosas del pasado no quede estancado en los remansos de la historia, sino que fluya a través del tiempo hasta inundar de significado la existencia actual, es la función que la dogmática debe cumplir contra todo intento de impedir su trabajo a través de la cerrazón y el blindaje de los accesos a la comunidad eclesial[19]. La dogmática es, pues, el discurso científico y sistemático que defiende, explica, interpreta y actualiza la revelación que fundamenta el cristianismo[20]. Y esto, frente a la disolución de la teología o frente a su enclaustración.

---

[19] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §24, 115-118; §25, 118-120.

[20] Para el carácter científico y sistemático de la dogmática, cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §17-§22, 83-109. La orientación apologética general de esta obra es interpretada por G. Deschamps de forma diferente a la aquí propuesta. Cfr. G. DESCHAMPS, "La méthode de corrélation dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 41-68. A su juicio: "la corrélation fondamentale à l'oeuvre dans la *Dogmatique* ne se réalise pas entre le message chrétien et la situation humaine, telle que nous pouvons l'observer dans la *Théologie systématique*, mais plutôt entre un concept universel de religion et un voie concrète de salut, entre les concepts et la foi. La corrélation ne s'exerce pas entre le message chrétien et le monde séculier, mais, à l'intérieur même du domaine religieux, entre l'universel et le concret, entre la religion en général et le message chrétien come chemin particulier de salut" (49). Por el contrario, aquí sostenemos que no hay por qué oponer tales afirmaciones —puesto que ambas cosas no se excluyen— sino que, más bien, la correlación interna que acertadamente se señala entre el concepto de religión y la vía concreta de salvación es, precisamente, la dialéctica particular de *una parte* del proyecto total de la *Dogmatik-Vorlesung*, pero no de toda ella. En efecto, esa tensión entre religión universal y religión concreta tiene una importancia decisiva en la segunda parte de la obra, pero no así en la primera. Por otra parte, en nuestra interpretación, la orientación apologética de toda la obra —explicitada, como hemos visto, principalmente en la introducción— hace que toda ella esté transida por la preocupación de pensar toda la dogmática tradicional en unos nuevos términos, y en una nueva perspectiva que vaya desde la condición de criatura al fundamento último en su relación con el Creador; o bien, desde la condición histórica necesitada de salvación hacia el fundamento último manifestado en Cristo como culminación de la historia. Siempre y cuando, al mismo tiempo, se reconozca la absoluta e incondicional iniciativa de Dios en todo el proceso revelador, creador y salvador. El Incondicionado irrumpe en lo condicionado y éste último se sabe originado, sustentado y salvado por Él. En cualquier caso, me parece evidente que lo que Tillich intenta es presentar la dogmática cristiana a un público coetáneo que vive, como él, bajo la influencia tanto de la teología liberal (Troeltsch), como de la reciente reacción neoortodoxa (Barth). Extremos que él intenta en todo momento evitar. Así pues, aunque es cierto que el método de correlación no se encuentra de modo tan explícito aquí como en su síntesis final, no es menos cierto que el talante apologético de la *Dogmatik-Vorlesung*, en cuanto teología que responde, sí permite entrever esa orientación fundamental necesaria para que la dogmática cristiana sea efectiva y realmente significativa para la cultura de la sociedad moderna a la que se dirige. Podemos señalar, también, que coincide con nuestra interpretación J.-P. GABUS, "Théologie de la culture et théologie dogmatique dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 69-86, esp. 85: "J'ai voulu montrer que la *Dogmatique* de 1925 est de part en part, sinon une théologie de la culture, du moins une théologie qui se situe sans cesse par rapport à notre modernité, à une culture profane qui tient à affirmer son autonomie et sa dignité". Y un poco más abajo dice: "Tillich, nous l'avons vu, ne parle pas encore de «méthode de corrélation». Mais il ne cesse en fait d'interpréter la culture du point de vue de l'irruption de l'Inconditionné dans le conditionné et, inversement, d'éclairer

A continuación, después de esta nutrida introducción —que aquí no hemos sino resumido en lo esencial— Tillich elabora y detalla el grueso del contenido de su obra comenzando por la creación[21]. El tratado de la creación de la *Dogmatik-Vorlesung* también podría ser comprendido como el intento de elaborar una particular ontología teológica. De hecho, el mismo Tillich subtitula esta primera parte como "Interpretación teológica del ser" *(Theologische Seinsdeutung)*. El concepto clave que distingue claramente esta parte de la segunda es el concepto "natural" *(Natürliches)*. En efecto, para Tillich la reflexión teológica sobre la creación no es sino un discurso sobre el ser en tanto que es, ya sea como naturaleza *(Natur)* ya como espíritu *(Geist)*, a la luz de la revelación perfecta[22]. ¿Qué significa esto? Que Tillich se va a referir al ser en su inmediatez *(Unmittelbarkeit)*, en su naturalidad, es decir, a aquello que hace ser a todo cuanto efectivamente es, para considerarlo como posible símbolo de la revelación en cualquiera de sus concreciones ónticas. Esta es la razón de que Tillich afirme que no va a elaborar una ontología en general, sino una ontología teológica, es decir, una interpretación de las potencialidades del ser como vehículo y término adecuado de la manifestación de lo Incondicionado, a saber: una ontología realizada como doctrina de la creación[23]. En relación a esto Tillich realiza dos afirmaciones.

En primer lugar, dice que la doctrina de la creación no ha de ser confundida con la "cosmología" —teológica, se sobreentiende—, porque el término griego "cosmos" dice relación al orden, a la forma, a la configuración lógica de la totalidad de las formas finitas y no es eso de lo que aquí se va a tratar. Por el contrario, Tillich piensa que la doctrina de la creación tiene ante sí el reto de explicar el tránsito de todo

---

sa réflexion théologique par des exemples ou reflexions tirés de la culture" (85-86). También coincide con nuestra interpretación C. BOUREUX, "Ébralement et retournement: deux catégories de la Dogmatique" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 187-200.

[21] Un avance de la estructura de la obra lo realiza ya en la §23. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §23, 110: "*Für den Aufbau der Dogmatik ist die systematische Form angemessen; sie ermöglicht ein durchgängiges Verständnis des inneren Zusammenhanges der dogmatischen Symbole. Sachgemäß wird die Dogmatik gruppiert nach den centralen Symbolen der Schöpfung, Erlösung und Vollendung, wobei jedes Mal die Dreiheit der vollkommenen Offenbarung zu berücksichtigen ist*".

[22] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 121: "Das Seiende als Natürliches in der vollkommenen Offenbarung". Cfr., a este respecto, el inicio de la segunda parte de esta misma obra, *Dogmatik-Vorlesung*, 271: "Alle bisher besprochenen Dinge handeln von dem Seienden, insofern es ist, ganz gleich, ob als Natur oder Geist". Para una primera reflexión sobre la relación entre "naturaleza" y "espíritu" en Tillich, si bien con un innegable sabor idealista que nos retrotrae a Fichte, pero sobre todo a Schelling, cfr. *STh 1913*, §7, 286-287.

[23] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 124: "Das unmittelbar Seiende wird Offenbarungssymbol, d. h. wir haben es mit theologischer Ontologie zu tun. Nicht mit Ontologie an sich, die aus der abstrakter theoretischen Haltung geboren ist, sondern mit mythisch erfüllter Ontologie, mit Schöpfungslehre". Cfr. R. P. SCHARLEMANN, "Ontology in Tillich's *Dogmatics* of 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 105-118.

cuanto existe del no-ser al ser, y no tanto del ser a la forma[24]. En segundo lugar, considera que la creación no ha de ser entendida como un acto puntual de un pasado remoto cuyo efecto sería el inicio de todo lo creado. Antes bien, habrá que pensarla como algo que se aplica a la totalidad de cuanto existe —cualquiera que sea su estatuto óntico, naturaleza o espíritu— y se predica permanentemente de Dios en tanto en cuanto mantiene a toda la realidad en el ser[25].

En la segunda parte de esta obra el concepto clave es el de "histórico" *(Geschichtliche)*. En la concepción de Tillich lo histórico se diferencia de lo natural (*Natürliches*) en que éste no es sino una abstracción que sólo adquiere auténtico sentido en relación a aquél. Ahora bien, para Tillich estos dos conceptos no sólo se distinguen, sino que también se oponen, ya que con lo histórico sucede algo que no es aplicable a lo natural: el presupuesto fundamental de la historia es la adversidad esencial *(Wesenswidrigkeit)*, cuando parece que el presupuesto fundamental de lo natural es, por el contrario, la adecuación esencial *(Wesensgemäßheit)*[26]. Estudiaremos con detalle la singular naturaleza de esta adversidad y de esta adecuación esencial que, por otra parte, no es difícil intuir después de todo lo antedicho. Baste por ahora decir que el tratado de la creación se refiere al ser en cuanto que es, es decir, al ser en sus estructuras ontológicas, con independencia de su devenir espacio temporal, mientras que, por el contrario, el tratado de la salvación se refiere al ser en el estado histórico concreto en el que se encuentra, ya que, debido a la adversidad esencial que amenaza su existencia, el ser está necesitado de salvación *(Erlösung)*. Es claro, pues, que el concepto de historia nos introduce de lleno en la dimensión de la salvación, ya que la salvación nos sale al encuentro en el seno de la historia[27]. El esquema de la tercera parte nos indica que en ella habría de considerarse

---

[24] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 124: "Kosmos ist die geformte Welt, das System der endlichen Formen. Zum Kosmos gehört auch die Geschichte und das ideale Sein. Um dieses aber handelt es sich hier nicht, sondern um das Sein als ein unmittelbares. Hier müssen wir einsetzen, hier ist der tiefste und erschütterndste Punkt gegeben, *der*, wie das Nicht-Sein zum Sein kommt, nicht wie das Sein zur Form".

[25] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 124: "Zweitens ist zu sagen, daß wir das Schöpfungssymbol als Ausdruck der gesamten unmittelbaren Seinssphäre fassen, nicht als einen speziellen Akt, der den Schein-Eindruck eines zeitlich-überzeitlichen Vorganges macht und irgendwann abgeschlossen ist. Gott ist auch jetzt der Schöpfer, insofern wir sind, wie wir sind". Esta afirmación aparecerá, también, en *Dogmatik-Vorlesung*, §28, 142: "Schöpfung ist nicht der Ausdruck für einen einmaligen Akt, sondern für eine bestimmte, in der Offenbarung erfaßbare, ständige Qualificiertheit des Seienden". De igual manera, se volverá a hacer presente —esta vez en relación con la creación continua— cuando Tillich trate del mantenimiento del mundo por Dios a pesar de la contrariedad esencial, cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §40, 230-231.

[26] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 271-275.

[27] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 271: "Die Erlösung aber tritt uns entgegen als geschichtliche. Und damit sind wir aus der Sphäre des Unmittelbaren in die des Geschichtlichen übertreten". ¿No se advierte aquí

el ser más allá de su inmediatez natural y más allá de la historia. Se trata del tratado sobre la consumación, es decir, de la escatología. Su carácter inconcluso nos impide aventurarnos en ulteriores consideraciones.

3. EL TRATADO DE LA CREACIÓN DESDE LA CONFIGURACIÓN DE LA IDEA DE DIOS

3.1. Consideraciones acerca de su estructura interna en relación con el tratado de la salvación

Aun permaneciendo la tercera parte inconclusa y no pudiendo aventurar nada definitivo sobre ella, lo que sí es seguro es que cada una de las otras partes tiene una configuración interna también tripartita. Comencemos por la segunda, por la interpretación teológica de la historia que espera, acoge y transmite la salvación. Su estructura no puede ser más diáfana. Por medio de tres conceptos —sólo en apariencia sencillos— pueden ser distinguidas cada una de sus partes principales: preparación *(Vorbereitung)*, irrupción *(Durchbruch)*, recepción *(Aufnahme)*. O dicho de otra forma: religión, Cristo, Iglesia. Para Tillich, el primero de estos términos se refiere al período de la historia en el cual la humanidad se encuentra en la expectativa de una revelación que, aunque la experimenta en su verdad, no la capta en total plenitud. Se trata del período de la "preparación de la revelación perfecta"[28], y en él Tillich resalta la batalla que tiene lugar en el seno mismo de la historia de la revelación: la lucha contra las perversiones demoníacas de la revelación en el paganismo, el helenismo y el judaísmo a través de la emergencia contrastante de valores positivos y santos que también se dan en cada una de ellas[29]. Las tendencias sacramentales, profanas y legales de estas tres corrientes religiosas resultan asumidas, pero transformadas en la irrupción de la revelación perfecta que acontece en Jesucristo. Él es el centro de la historia y el núcleo fundamental de esta segunda parte. En él la gracia de Dios vence a las degradaciones demoníacas y, una vez acontecida la plenitud de los tiempos, el ser de Jesús se convierte en la revelación del verdadero y auténtico ser de Dios. En la persona del Hijo se nos revela incondicionalmente el

---

una primera sintonía general con lo que estudiamos en la síntesis final acerca del orden de la creación y el orden de la salvación como trasfondo teológico de la dualidad esencia-existencia? Cfr. respecto de la salvación y sus categorías A. M. REIJNEN, "La christologie dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 321-337.

[28] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 276-278.

[29] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 278-281. Cfr. también, *Dogmatik-Vorlesung*, §46-§50, 281-315. Cfr. J.-M. AVELINE, "La théologie des religions dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 339-358.

amor del Padre[30]. Esta revelación es recibida y transmitida por la Iglesia en un desarrollo —que constituiría el tercer bloque de esta segunda parte— del que, lamentablemente sólo nos ha llegado un esquema muy elemental[31].

Con respecto a la estructura interna del tratado de creación hay que hacer unas consideraciones muy similares. Esta vez nos auxilian los siguientes tres términos: unión *(Verbundenheit)*, separación *(Getrennheit)* y la conexión de separación y unión *(Zusammenhang von Getrennheit und Verbundenheit)*. Como no podría ser de otra manera, puesto que la doctrina de la creación muestra la relación entre el Creador y lo creado, la unión y la separación a las que Tillich se refiere se dan, pues, entre Dios y la criatura. Tanto la una como la otra son abstracción de la única relación existente, a saber, la unión y la separación en su mezcla indisoluble. Ahora bien, es posible distinguir —y así lo hace Tillich— entre una consideración ontólogica en perfecta armonía y otra en total asintonía. A esto es a lo que antes nos referíamos con los conceptos de *Wesensmäßheit* y *Wesenswidrigkeit*. Esta estructura tripartita no es más que el esqueleto de su pensamiento, pero muestra bien las posibilidades de su articulación interna. Hechas, pues, las presentaciones generales de estructura y contenido retomemos ahora la preocupación fundamental de nuestra investigación y entremos en el tema.

3.2. La configuración tillichiana del ser eterno de Dios desde la condición de criatura

Si aquello que nos interesa es dilucidar en esta etapa del pensamiento de Tillich la relación entre el Creador y la realidad creada en su condición de pura criatura, es decir, con anterioridad a la caída —por lo menos anterioridad lógica, si no cronológica—, parece evidente que deberemos explorar cómo Tillich puede pensar el estado de esta creación *en* Dios. Podríamos comenzar analizando qué entiende Tillich por ese "estado de pura criatura"[32], pero me parece más adecuado preguntarse antes por su concepción sobre la vida divina en cuanto origen y fuente de toda condición de criatura. En ella, en la vida divina, encontraremos la razón última —y, por tanto, también primera— de un tal estado originario y la tesis fundamental para interpretar su estatuto ontológico.

---

[30] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 316-318. Cfr. también *Dogmatik-Vorlesung*, §51-§68, 318-387. Asimismo, cfr. J. RICHARD, "L'être du Christ comme être nouveau dans la *Dogmatique* de Marbourg" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 295-319.

[31] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 388.

[32] Así lo hace, p. e., J.-P. BÉLAND, "Creatureliness in Paul Tillich's *Dogmatik* of 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 233-244.

3.2.1. Dios y la creación: polaridades simbólicas de lo intradivino más allá de la "aseidad"

Lo primero que debemos decir es que en ningún lugar de la *Dogmatik-Vorlesung* nos vamos a encontrar con una exposición sobre Dios que hable de él con independencia de su relación con la creación. Todas cuantas afirmaciones se hagan sobre lo Incondicionado se harán siempre desde una consideración explícita bien de un determinado aspecto de la creación bien de su totalidad. A esto responde, pues, el intento de Tillich de hacer luz sobre el concepto fundamental con el que se refiere a Dios en esta obra: *das Unbedingt Seiende*[33]. A su juicio estamos ante el símbolo fundamental de aquello que trata la dogmática y, por esta razón, debe ser estudiado en profundidad[34]. Este símbolo conceptual se nos muestra como vehículo adecuado de la revelación de Dios. ¿Por qué razón? Porque en él se nos da lo no-dado, se representa lo irrepresentable, se nos pone a disposición aquello que justamente es lo indisponible[35]. Es absolutamente imposible un conocimiento de Dios que no sea ya, él mismo, iniciativa propia de Dios. Esto es lo que Tillich quiere poner de manifiesto, precisamente en el inicio de esta reflexión, cuando afirma que "la revelación parte de Dios"[36]. Sólo a partir de esta donación previa a todo esfuerzo de captación y sólo en correlación con nuestro ámbito de significación es posible la elaboración de un discurso plausible sobre Dios.

Desde esta perspectiva que no se sitúa en el lugar de Dios para hablar de Dios, sino que habla de Dios contemplándolo desde la situación de criatura es desde dónde

---

[33] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30-§32, 148-176; §39, 217-222; §45, 262-276. Esta misma consideración la constata J.-C. PETIT, "art. cit." en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 27: "En regard de la structure traditionnelle d'un course de dogmatique il nous faut bien noter le fait que celui de Tillich ne comporte finalement aucune section explicitement et exclusivement consacrée à Dieu". Un interesante análisis filosófico y teológico de la formulación *das unbedingt Seiende* la ofrece R. P. SCHARLEMANN, "art. cit." en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 114-117.

[34] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 149: "Es handelt sich hier also darum, das Symbol des Unbedingt-Seienden als grundlegendes Symbol für das in der Dogmatik Gemeinte zu verstehen".

[35] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, § 18, 86-90, esp. 86, nota 1, donde se ofrece una versión posterior de esta misma tesis en la cual aparece claramente la expresión "unbedingt Ungegebene" para referirse a "das Unbedingte-Seiende": "*Wissenschaft ist methodisches Begreifen von Wesenszusammenhängen. Das unbedingt Ungegebene steht als solches jenseits jedes Wesenszusammenhanges und jeder begrifflichen Erfassung. Das System der religiösen Erkenntnis ist darum Wissenschaft nicht des Unbedingten, sondern der Vertretungen des Unbedingten*".

[36] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 148: "Die Offenbarung geht aus von Gott". Cfr. también, A. J. REIMER, "Truth and Revelation: Epistemological Presuppositions in Tillich's 1925 *Dogmatik*" en: G. HUMMEL (ed./hrsg.), *Truth and History — a Dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt/Main 1996 /Wahrheit und Geschichte — ein Dialog mit Paul Tillich. Beiträge des VI. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt/Main 1996*, De Gruyter, Berlin/New York, 1998, 227-238.

Tillich reinterpretará el concepto de "aseidad"[37]. A este respecto, Tillich criticará las especulaciones de J. Böhme y F. W. J. Schelling acerca de la esencia y la naturaleza de Dios. Como veremos más adelante, Schelling —siguiendo la estela de Böhme— distinguirá en Dios entre su naturaleza y su sí mismo, de tal modo que el segundo no se constituye como tal, si no es en un proceso de drástica pero progresiva diferenciación de la primera, hasta que aquél alcanza un completo conocimiento y una completa posesión de su propio ser[38]. Tillich considera que esta íntima escisión en Dios hace cuando menos muy difícil una sutura posterior y, por ello, no parece que, en esta concepción, queden completamente salvaguardadas ni la divinidad ni la incondicionalidad del Dios-Incondicionado. Para Tillich, la auténtica aseidad de Dios no nos habla de un proceso de superación de una alteridad heterogénea presente en Dios, sino más bien del carácter absolutamente incondicionado de Dios. En otras palabras: Dios no depende de nada ajeno a él ni tiene en sí nada extraño a su propio ser. La aseidad significa, pues, que Dios no está condicionado por nada ni por nadie, que él mismo es la plenitud de su propio ser y que así lo experimentamos en cuanto que Dios nos concierne absolutamente[39].

Sin embargo, este concepto de aseidad todavía puede ser completado con subsiguientes reflexiones desde la condición de criatura. Tillich utilizará, para ello, tres pares de símbolos. En primer lugar, hablará de la relación que media entre la claridad *(Klarheit)* y la profundidad *(Tiefe)* de Dios[40]. ¿Qué quiere decir Tillich con esta polaridad? Pues no otra cosa, sino que la formulación más adecuada del carácter indiviso e indivisible de Dios —es decir, de su carácter uno y único— se constituye por medio del símbolo conceptual de la claridad divina. En este símbolo Tillich se sirve de la metáfora de una luz que es inexhaustible, que a su vez es una y única en su radiación y que, como tal, funge como señal de la plenitud perfecta que carece de toda sombra de oscuridad. Por esta razón Tillich dirá que la claridad de Dios es la negación directa o indirecta de cualquier tipo de politeísmo[41]. Así pues, a nadie

---

[37] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 149-150.

[38] Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände)*, ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, introd. de Arturo Leyte y Volker Rühle, ed. bilingüe, Anthropos, Barcelona, 2000. Estudiaremos en detalle el proceso en nuestro cap. VIII.

[39] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 149: "Die Aseität ist also nicht als Proceß der Überwindung von etwas vorgefundenem „Anderen" in Gott zu deuten, sondern als Symbol für die schlechthinnige Unbedingtheit des uns Erschütternden".

[40] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 150-151. Cfr. W. SCHÜßLER, "On Paul Tillich's "Umwendung" of Metaphysics in the *Dogmatik* of 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 119-130.

[41] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, § 30, 150.

extrañará que Tillich afirme finalmente que "la claridad de Dios es la expresión de su indivisibilidad"[42].

Ahora bien, una claridad sin profundidad haría de Dios un ser condicionado, pues quedaría reducido a la rutilancia de una superficie sin espesor ni trasfondo. La claridad de Dios es una claridad inagotable, inextinguible, infinita, sin fondo. Tillich lo dice en una sola frase: "La profundidad de Dios es la expresión de su insondabilidad"[43]. De ahí su infinito carácter de misterio, de ahí la eterna riqueza y la desbordante plenitud de su ser. La polaridad de claridad y profundidad podría ser, pues, un nuevo modo de interpretar la aseidad de Dios. Dios se posee a sí mismo en una plenitud perfecta, es el Dios único e incondicionado que, sin embargo, no vive en un infinito vacío, en una oquedad eterna, en una fría superficialidad, sino que más bien consiste en la insondable abundancia en la que también encontrará su lugar toda la realidad creada. La claridad y la profundidad son, pues, los símbolos que Tillich utiliza para caracterizar la realidad incondicionada, absoluta, única e indivisible de Dios *(Klarheit)* y la inagotable, infinita y eterna riqueza de su plenitud *(Tiefe)*.

En segundo lugar, Tillich se refiere a la polaridad existente entre la clausura *(Abgeschlossenheit)* y la apertura *(Aufgeschlossenheit)* de Dios. Y ello con una clara y directa referencia a la existencia misma de toda la creación[44]. No sería éste un par tan distinto del anterior, si no fuera porque en él se percibe con mayor claridad el carácter autónomo, autosuficiente, acabado y clausurado que tiene la divinidad en sí misma en relación con la creación no divina. A esto es a lo que se refiere la *Abgeschlossenheit* de Dios, a la que Tillich también nombra como *Verschlossenheit* y *Geschlossenheit*[45]. Dios no necesita de la creación, ni de nada al margen de él, puesto que su propio ser es la absoluta plenitud. Sólo así, como absoluta plenitud clausurada en sí misma, puede Dios ser Dios para nosotros[46]. Sin embargo, la efectiva existencia de la creación plantea la pregunta por el tipo de relación que pueda darse entre Dios y lo creado. Esta pregunta se plantea, a juicio de Tillich, de modo inadecuado si para ello se habla ya de necesidad ya de arbitrariedad. Tillich prefiere situar tal cuestión, no desde la eternidad de Dios, sino en el horizonte de la condición de criatura y, así, transforma la pregunta en la cuestión acerca del vínculo que existe entre el Creador y la criatura. Plantear el problema desde la oposición entre necesidad y arbitrariedad

[42] *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 150: "Klarheit Gottes ist der Ausdruck für seine Ungespaltenheit".
[43] *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 150: "Tiefe Gottes ist der Ausdruck für seine Unerschöpflichkeit".
[44] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 151-154.
[45] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 153.
[46] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 153: "Ich sage Verschlossenheit im Sinne der Nicht-Bedürftigkeit eines anderen; nur wenn Gott diese Verschlossenheit gegen uns hat, ist er der uns unbedingt Angehende".

implica situarse en Dios, abandonando la condición creada. Preguntarse por aquello que mantiene en el ser a todo lo creado y hablar, a este respecto, de una participación efectiva en la divinidad creadora es, por el contrario, reconocer la apertura *(Aufgeschlossenheit, Offenheit)* de Dios a la criatura desde la mera condición de criatura, justamente en aquello que constituye su unión o vinculación con la divinidad[47]. Así pues, la polaridad entre la clausura y la apertura de Dios pone de manifiesto la divinidad de Dios en relación con la criatura, de la misma forma que la anterior polaridad reflejaba la divinidad de Dios frente a toda criatura[48].

En tercer lugar, tenemos que referirnos a la polaridad que Tillich establece entre la gloria *(Herrlichkeit)* de Dios y su pequeñez *(Niedrigkeit)*[49]. Dicho brevemente puede considerarse que esta polaridad dice relación, por un lado, a la inaccesibilidad de Dios y, por el otro, a su cercanía a la creación. La gloria de Dios, tanto en su sentido social y político como en su acepción estética, acentúa la lejanía, la majestad, la infinita distancia entre el Creador y la criatura[50]. Por su parte, la pequeñez o el anonadamiento de Dios —con el símbolo elocuente del pesebre— nos habla de su participación y su cercanía a la realidad creada. El concepto de gloria divina nos muestra la vertiente regia y señorial de Dios que, en relación con la criatura, exige de suyo obediencia *(Gehorsam)* y temor *(Scheu)*[51]. La pequeñez de Dios es, por el contrario el consuelo, o mejor aún, el antídoto contra nuestra radical soledad, ya que, en sí misma es la afirmación de su presencia constante en lo creado[52].

Como es habitual en el pensamiento de Tillich estos tres pares de polaridades también admiten una lectura transversal. Si por un momento la realizamos, veremos que, por un lado tendríamos la profundidad *(Tiefe)* de Dios, su apertura *(Offenheit)* a lo creado y su pequeñez *(Niedrigkeit)*. Por el otro, sin embargo, nos encontraríamos con su claridad *(Klarheit)*, su clausura *(Abgeschlossenheit)* y su majestad

---

[47] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 153-154: "Was ist es, was uns trotz des Bewußtsein der Kreatürlichkeit das Bewußtsein eines Punktes der Teilnahme am unbedingten Sein erweckt? Wir nennen es die Offenheit Gottes. Diese Offenheit des Verschlossenen ist das, was die Verbundenheit mit der Kreatur zum Ausdruck bringt".

[48] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 154; cfr., también, como síntesis de lo antedicho *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 154-155: "In der Klarheit Gottes war gesagt, daß in ihm nichts Kreatürliches ist; in der Tiefe, daß seine Klarheit nicht leer ist, sondern unerschöpflich —worin die Möglichkeit der Kreatur liegt. In der Verschlossenheit des Unbedingten war gesagt, daß in ihm keine Notwendigkeit zur Kreatur ist; in der Geöffnetheit, daß seine Veschlossenheit nicht Ausschließung, sondern Setzung von Kreatur ist".

[49] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 155-158.

[50] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 155-156.

[51] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 157: "Die Scheu ist Sich-Beugen unter die Herrlichkeit des Herrn. […] Scheu und Gehorsam gehören zusammen wie Herrschaft und Majestät".

[52] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 157: "Die Niedrigkeit Gottes ist die Aufhebung unserer metaphysischen Einsamkeit".

(Herrlichkeit). No es difícil percibir que en esta nueva agrupación el segundo polo tiende a acentuar la diferencia o la oposición *(Widerspruch)* entre Dios y la criatura. Por el contrario, el primero de ellos pone el acento en la vinculación o en la presencia de Dios *(Gegenwärtigkeit Gottes)* en todo lo creado[53]. Es claro que con estas polaridades Tillich no quiere realizar una radiografía de la vida intradivina, sino más bien, iluminar la configuración cristiana de Dios desde la condición de criatura. Para ello se ha servido de conceptos clásicos y de conceptos nuevos que, en relación permanente con todo lo creado, muestran ahora todo su potencial semántico.

Ahora bien, lo que nos interesa de verdad de estas consideraciones tillichianas tiene que ver con el enraizamiento en Dios de la creación y, particularmente, del ser humano. Por eso, una vez presentadas las polaridades, es necesario realizar dos consideraciones con respecto al tema que nos preocupa. La primera de ellas nos lleva a destacar, en relación con una condición de criatura no marcada por la caída, todo lo que Tillich ha dicho sobre la profundidad de Dios. No es difícil percibir que es ahí donde se encuentra la posibilidad ontológica más remota y recóndita de todo lo creado. Al mostrar que la profundidad de Dios implica un reconocimiento de que su claridad no está vacía, Tillich señala que es en el carácter inagotable y eternamente rebosante de su plenitud donde encuentra su lugar la posibilidad de la creación[54]. En breve tendremos que volver sobre esta cuestión —a propósito de la esencialidad *(Wesenhaftigkeit)* divina y de la clausura *(Abgeschlossenheit)* de Dios—, pero por ahora la dejamos simplemente anotada.

Con la segunda consideración queremos resaltar el hecho de que Tillich matice, tanto en la polaridad clausura-apertura como en gloria-pequeñez, que dichas polaridades se reconocen, antes que nada, en la pura condición de criatura. Es decir, en los tres casos se trataría de una relación ontológica marcadamente señalada por una orientación inmediata de la criatura a Dios o por un inmediato estar presente de la

[53] La vinculación esencial entre Dios y el hombre es puesta de manifiesto —si bien de una forma, tal vez, excesivamente abstracta— ya desde el principio de esta obra, a saber: cuando Tillich se refiere al objeto de la dogmática, a su carácter revelado. Al caracterizar a aquello que nos concierne incondicionalmente como la realidad más inaccesible y oculta, al tiempo que absolutamente abierta y presente, Tillich afirma que nada nos concierne de un modo tan incondicional como aquello con lo que tenemos una unión esencial igual de incondicional. La importancia decisiva de esta vinculación esencial se pone de manifiesto en el hecho de que resulta definitiva para asegurar nuestra permanencia en el ser. Sin tal vinculación nuestra existencia no se sostiene, ya que no tiene en sí su propio fundamento. Cfr. al respecto, *Dogmatik-Vorlesung*, §4, 15: "Nichts kann uns angehen als das, mit dem wir eine Wesensverknüpfung haben, und nichts kann uns unbedingt angehen als das, mit dem unser Wesen unbedingt verknünpft ist, ohne das wir wesensmäßig nicht Bestand haben können". Esta vinculación esencial no depende, pues, del hombre, de su acción u omisión, sino que se trata de su enraizamiento originario —previo a todo acto particular— en la realidad del ser-en-sí, es decir, de lo divino.

[54] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 154-155: "in der Tiefe, daß seine Klarheit nicht leer ist, sondern unerschöpflich —*worin die Möglichkeit der Kreatur liegt*". (Las cursivas son mías).

criatura ante Dios. Tillich lo dice explícitamente cuando confiesa que, en las consideraciones que está realizando, "nos encontramos aquí en la esfera del ser inmediato, en una posición de creaturidad, es decir, en una posición en la cual el existente está orientado inmediatamente hacia el ser incondicionado"[55]. Esto significa que, para Tillich, en el estado de pura creación —es decir, en su carácter previo a cualquier tipo de alienación o separación— lo existente se encuentra en una referencialidad inmediata a Dios sin ambigüedad ni fisuras. Y esto, sin embargo, no obsta para que Tillich reconozca que en ese estado de referencialidad inmediata ya se dan la "mismidad" *(Selbstheit)* y la "mundanidad" *(Weltlichkeit)*[56]. Por tanto, es lícito que nos preguntemos por el estatuto ontológico de esa *alteridad en* Dios que, sin embargo, no es *alienación de* Dios. Es claro que, por ahora, no podemos más que plantearla, pero conviene no perder de vista esta cuestión en razón de lo que poco después habremos de decir, también, en relación con la esencialidad divina. Veamos ahora, para profundizar en la cuestión planteada, cómo Tillich desarrolla la idea de Dios en relación concreta con las características fundamentales de la creación.

3.2.2. Dios y las propiedades materiales y formales de la creación

Hasta ahora hemos mostrado cómo Tillich ha esbozado su concepción de lo divino por medio de unas polaridades que relacionaban a Dios con el todo de la creación. A continuación veremos cómo concreta esta concepción relacionando aspectos particulares de la creación con el todo de Dios[57]. Mencionaré brevísimamente los que él califica de caracteres formales y me detendré más detalladamente en los caracteres materiales de todo lo creado[58]. Entre los primeros hay que destacar, principalmente, la potencia incondicionada de Dios *(unbedingte Mächtigkeit)*[59]. No ha de entenderse tal calificación como una capacidad ilógica o

---

[55] *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 155: "Wir sind an dieser Stelle in der Sphäre des unmittelbaren Seins, in einem Stand der Kreatürlichkeit, also in einem Stand, in dem das Seiende unmittelbarer Hinweis auf das unbedingte Sein ist".

[56] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 155: "Denn dieser Stand enthält ja die Selbstheit und die Weltlichkeit".

[57] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §31- §32, 158-176.

[58] Cfr. sobre los primeros *Dogmatik-Vorlesung*, §31, 158-165. Para los segundos, cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 165-176.

[59] Tillich afirma no utilizar el prefijo "omni" *(All-)* para nombrar estas características debido a la fuerte carga fantástica y mágica que parece traer consigo tal denominación. Justamente, todo su esfuerzo hermenéutico consistirá en explicar el potencial simbólico de estos términos rechazando a cada instante las deformaciones provocadas por una comprensión abstracta y totalizante. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §31, 159. Véase también la elocuente formulación de la tesis, cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §31, 158: "*Von den Formen der reinen Kreatürlichkeit aus wird das unbedingt Seiende betrachtet unter den*

caprichosa para realizar cosas absurdas o arbitrarias, sino más bien como la afirmación de que todo cuanto existe procede de Dios y por el poder absoluto de Dios es mantenido constantemente en el ser[60]. Lo mismo sucede con la afirmación que sostiene la omnisciencia divina *(göttliche Allwissenheit)* que Tillich prefiere llamar conciencia incondicionada *(unbedingte Bewußtsein)*. No se trata de una capacidad abstracta especializada en futuribles, sino más bien de la formulación teológica que sitúa la omnipotencia de Dios también en su interioridad que, por tanto, también carece de limitación y, por ello, es también incondicionada[61]. No otra cosa es asimismo aplicable a la eternidad de Dios *(Ewigkeit Gottes)* —a la que Tillich calificará de "sobretemporalidad" *(Überzeitlichkeit)* y, también, cómo no, a la clásica omnipresencia *(Allgegenwart)* —a la que Tillich llamará, por las razones antedichas, "sobreespacialidad" *(Überräumlichkeit)*. De la eternidad no dirá Tillich que es una temporalidad infinita, sino más bien aquello que trasciende absolutamente el tiempo y, justamente por ello, lo porta en sí. De la omnipresencia no dirá que es la multipresencia infinita de Dios —como la bilocación lo sería con respecto al número dos, la trilocación en relación al tres y así hasta el infinito—, sino más bien la conmoción y la inversión de todo lo espacial en la absoluta transcendencia y la absoluta inmanencia de Dios. Por eso Dios no está en ningún sitio y lo está en todos, en cualquier tiempo y en cualquier lugar[62].

En relación a los caracteres materiales Tillich distingue tres símbolos muy especiales: la vitalidad *(Lebendigkeit)*, la personeidad *(Personhaftigkeit)* y la esencialidad *(Wesenhaftigkeit)* de Dios. En el análisis de cada uno de ellos nos encontraremos varias perlas absolutamente decisivas para nuestro tema. No obstante, el más importante es el tercero. Resumo brevemente los dos anteriores para deternerme con más detalle en la esencialidad de Dios.

Para Tillich *la vida de la vida*, es decir, la vitalidad interna de todo cuanto vive es un símbolo muy adecuado para resaltar la divinidad de Dios. Y esto en todas la manifestaciones de la vida, porque la vida es la perfección mayor en el más alto

---

Symbolen der unbedingten Mächtigkeit und Bewußtheit, der unbedingten Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit Gottes".

[60] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §31, 159-161. Cfr. R. P. SCHARLEMANN, "art. cit." en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 116-117.

[61] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §31, 161: "Die göttliche Allwissenheit ist der Ausdruck für die Innerlichkeit der göttlichen Macht. Wir haben sie unbedingte Bewußtheit genannt und meinen damit, daß das uns unbedingt Angehende nicht als Unbewußtes oder Gegenständliches symbolisiert werden kann".

[62] A este respecto son interesantes sus consideraciones acerca del verdadero infinito de Hegel. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §31, 164. A la luz de lo dicho, pues, ha de entenderse el cambio de terminología que Tillich propone. A mi juicio, tal cambio no es imprescindible si se comprenden los conceptos desde la perspectiva adecuada que, según mi opinión, no es distinta de la que Tillich propone.

grado del ser[63]. También lo inorgánico se revela como un símbolo viable que puede mostrar la divinidad de Dios, si bien es en el ámbito de lo orgánico donde el símbolo parece mucho más adecuado, ya que lo que posee interioridad es menos inadecuado en relación con lo divino que aquello que carece de ella[64]. La intención final de este uso simbólico de la vida no es otra sino mostrar un análogo adecuado a la aseidad de Dios que, teniendo en cuenta la polaridad claridad-profundidad, revele el dinamismo interno de Dios como creador y portador de todo cuanto participa directa o indirectamente en la vida[65].

La cuestión de la *personeidad* de Dios es un tema del que Tillich se ocupó ya desde la primera década del siglo XX y todavía tendrá un lugar importante, no sólo en la *Systematic Theology*, sino también en otros ensayos menores[66]. Como no podía ser menos, también aparece en la *Dogmatik-Vorlesung* de una forma destacada. Tillich señala que la cuestión de la personeidad de Dios nos enfrenta con uno de los problemas más difíciles de la historia del pensamiento: el conflicto entre el carácter incondicionado de Dios y la condicionalidad del concepto de persona[67]. A su juicio, la relación religiosa auténtica necesita de una expresión que no sea inferior a la relación yo-tú que tiene todo encuentro interpersonal[68]. Sin embargo, dicha relación tiene que ser formulada necesariamente por medio de un instrumental simbólico. De otra forma es imposible escapar al peligro de objetivación o de despersonalización de Dios. Tillich evitará, pues, hablar de "personalidad" *(Persönlichkeit)* a fin de descartar la idea de una personalidad aislada, finita, limitada. Se decantará, mejor, por el símbolo de "personeidad" *(Personhaftigkeit)* que bien podría traducirse también como "carácter personal". Para Tillich, en el carácter personal, en la personeidad se

[63] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 166: "wir sagen, daß das Lebendige die Vollkommenheit des unmittelbar Seienden ist".
[64] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 166-167.
[65] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 167: "Und doch nennen wir Gott den Lebendigen, geben also dem Leben einen entscheidenden Vorzug. Wir müssen es, weil wir nur das Lebendige als Analogon der göttlichen Aseität fassen können und weil, wo es sich um konkret Existierendes handelt, nicht mehr um Eigenschaften, die Abstraktion von dem zweideutig Seienden nicht mehr möglich ist". A este respecto, Tillich será crítico con la llamada filosofía de la vida *(Lebensphilosophie)* y, sobre todo, con Nietzsche, ya que a su juicio: "Für Nietzsche ist nicht Gott der Lebendige, sondern das Leben Gott" (*Dogmatik-Vorlesung*, §32, 167).
[66] Cfr. nuestro capítulo VI.
[67] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 168: "Hier liegen eine Fülle der schwersten und historisch wirksamsten Probleme, die alle aus dem Konflikt zwischen der Unbedingtheit des göttlichen Seins und der Bedingtheit des Persönlichkeitsbegriffs folgen".
[68] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 168: "Endlich gilt dieses unbedingt, daß das mich unbedingt Angehende nicht anders als im Ich-Du-Verhältnis für die Person auftreten kann".

encuentra el fundamento y el sostén de toda personalidad[69]. Esta diferenciación es un primer paso para resolver el conflicto: se reconoce el carácter personal de lo divino sin limitarlo a la finitud de una persona determinada[70].

Ahora bien, ¿cómo acontece la relación entre Creador y criatura en el estado de pura creaturidad desde el punto de vista de la personeidad de Dios? Tillich responde: la personeidad de Dios se expresa en términos míticos como la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios[71]. Esto significa que en el hombre el hecho de ser sostenidos o portados por Dios se hace acto consciente, ya que en el hombre irrumpe en lo creado la dimensión de lo espiritual[72]. Es en el espíritu, pues, donde se experimenta esta orientación radical de todas las dimensiones del ser hacia el Ser incondicionado de Dios que parece caracterizar el estado de pura creaturidad. El hombre se encuentra en una relación inmediata con Dios que se manifiesta en su voluntad, en su conciencia y en su intelecto. Se encuentra en un estado de referencialidad cristalina y, por ello, la presencia de Dios es transparente en su "mismidad" *(Selbstsein)* y en la "mundanidad" *(Weltsein)*[73]. Tillich lo dice, también, de otra manera: "la conciencia originaria del hombre es teónoma"[74]. Esto quiere decir que, en el estado de pura criatura, el hombre supera la mera inmediatez de todo lo creado hacia Dios en el mismo acto de ser consciente de ella. Y llega incluso a afirmar que se encuentra "fundido" con Dios, si bien situándose en una mínima distancia que proporciona el conocimiento consciente de tal relación. He aquí, pues, justamente el lugar fundamental donde se encuentra la raíz de toda futura ambigüedad: en la esfera del espíritu consciente que, al conocer separa, y al realizarse corre el peligro de distanciarse definitivamente de Dios[75]. Los problemas relacionados

---

[69] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 168-169: "Personhaftigkeit sagen wir, um den Eindruck einer isolierten Persönlichkeit zu vermeiden. Personhaftigkeit, d. h. die Persönlichkeit tragend im Kreaturverhältnis".

[70] Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, "Dieu comme «personne» d'après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal" en: M. M. OLIVETTI (ed.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Bilioteca dell''Archivio di Filosofia', Padova, 2001, 699-712. La distinción noción-concepto de A. Amor Ruibal le permite al autor tratar la personalidad de Dios afirmándola con toda decisión sin, por ello, objetivarla.

[71] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 169: "Denn in der Personhaftigkeit Gottes drückt sich eine völlig neue Seite des Kreaturverhältnisses aus, das im Mythos als Ebenbildlichkeit Gottes bezeichnet wird".

[72] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 169.

[73] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 169: "Das menschliche Bewußtsein im Stande der Kreatürlichkeit ist unmittelbar Gott setzend. Es steht in dem auf ihn gerichteten Willen, der das Selbst- und Weltsein durchbricht, und es steht in dem auf ihn gerichteten Erkennen, das die ständige Möglichkeit der Beziehung auf ein in sich ruhendes System der Endlichkeit erschüttert".

[74] *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 169: "Das urständliche menschliche Bewußtsein ist theonom".

[75] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 170: "Der Mensch ist im reinen Kreaturverhältnis unmittelbar von Gott fundiert, zugleich aber geistig, Geist aber das Sich-Erheben über seine Unmittelbarkeit. Darin liegt offenbar eine Fragwürdigkeit, die es unmöglich macht, bei diesen Bestimmungen stehen zu

con la personeidad de Dios adquieren una nueva dimensión a la luz de lo que Tillich dice respecto de la esencialidad de Dios. Tal vez se encuentre aquí el punto principal de toda la *Dogmatik-Vorlesung* por lo que a nuestro tema se refiere.

En efecto, la *esencialidad* de Dios significa el reconocimiento explícito de que la totalidad del mundo ideal o mundo de las esencias *(Wesenswelt)* tiene no sólo su raíz, sino su efectiva existencia en el interior de la vida divina. Ahora bien, la expresión "efectiva existencia" no parece ser la más adecuada, ya que, en rigor, las ideas, las esencias no "existen", no son criaturas, no tienen alteridad frente a Dios[76]. ¿Cuál es, entonces, su estatuto ontológico? ¿Qué relación tienen con el Creador si no son criaturas? ¿Qué son, pues, en definitiva? Tillich dirá que "son la expresión de la plenitud divina en la divina clausura"[77]. Quiere esto decir que la esencialidad de Dios consiste en la raíz ontológicamente más profunda que se pueda pensar de la cual se nutre la naturaleza esencial de todo cuanto verdaderamente existe. Esto significa que las esencias no son idénticas con Dios, pero sí se encuentran inextricablemente ligadas a la esencialidad divina cuya plenitud inagotable e infinita son ellas mismas. Ninguna idea tiene por sí misma aseidad, claridad o inagotabilidad[78]. No son realidades subsistentes en Dios, ni tienen alteridad recíproca. No poseen ni conciencia ni mundo. Ahora bien, el mundo de las ideas es la plenitud de la vida divina, ya que la esencialidad de Dios "porta las ideas como el contenido de su vitalidad y su personalidad"[79]. En resumen: ¿qué son finalmente estas ideas? Tillich reitera que no se trata de realidades creadas, sino de potencias creativas *(kreatürliche Potenzen)*, es decir, de fuerzas creadoras que median en la obra de la creación que realiza la apertura *(Aufgeschlossenheit)* de Dios[80].

---

bleiben. Geist tragen, nicht ontologisch, sondern geistig, heißt, ihn in der Sphäre der Zweideutigkeit tragen".

[76] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 171-172, esp. 171: "Die Wesenheiten können nicht einfach zum Kreatürlichen gerechnet werden. Ihnen fehlt Schwermut und Mut und alles, was zum Kreatürlichen gehört. Ihnen fehlt die Geschiedenheit und Zweideutigkeit".

[77] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 171: "Sie sind der Ausdruck der göttlichen Fülle in der göttlichen Abgeschlossenheit".

[78] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 171: "Keine Idee hat Aseität für sich, hat Klarheit für sich, hat Unerschöpflichkeit für sich".

[79] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 171: "er trägt die Ideen als den Inhalt seiner Lebendigkeit und Persönlichkeit". ¿No debería decir "Personhaftigkeit" en lugar de "Persönlichkeit" para ser totalmente consecuente con lo anteriormente dicho, ya que las ideas se encuentran *en* Dios integrando su propia *esencialidad*? Se podría pensar que esa "Persönlichkeit" se refiera a la personalidad humana, de la cual carecen las ideas. En el segundo caso sería correcto lo que Tillich dice, pero en el primero me parece que no.

[80] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 172: "das Wesen ist also nicht Kreatur; sie hat keine Selbstheit gegen Gott. Sie hat keine Selbstheit gegen die anderen Ideen; sie ist nicht weltlich. Man kann sie darum auch auffassen als kreatürliche Potenz, als Medium der Aufgeschlossenheit Gottes oder der Schöpfung".

En primer lugar, hay que decir que esta afirmación no la hemos visto realizada, con tal grado de claridad, en ningún lugar de la *Systematic Theology*. En efecto, en la *Systematic Theology* hemos visto desarrollado el análisis del estado esencial del ser, sin que en ningún momento se llegase a diferenciar en el mismo Dios entre su propia vitalidad y su contenido interno. Todo cuanto Tillich dice sobre la esencialidad de Dios es, en el fondo, un discurso sobre algo intermedio entre la creación y el propio Dios, porque las esencias no son Dios, pero tampoco son criaturas. Por ahora baste con constatar que deberemos profundizar aún más sobre la relación que se pueda establecer entre lo creado en la posición de pura creación en la esencialidad de Dios y el mundo ideal. A este respecto, también es claro que esta afirmación sobre las ideas reviste una especial importancia en relación con lo que habremos de estudiar en capítulos posteriores respecto del trasfondo schellinguiano del pensamiento de Tillich. En concreto, la función mediadora en la creación de las ideas y su particular conceptualización como *Potenzen* tiene un innegable sabor schellinguiano que nos hace pensar inmediatamente en los amplios desarrollos de la *Philosophie der Offenbarung*. Baste por ahora esta escueta insinuación. Tiempo habrá de probarla y someterla un detallado examen.

De igual modo, en segundo lugar, al lector atento no le habrá pasado desapercibido el hecho de que Tillich hable de la *Abgeschlossenheit* de Dios y no de la *Tiefe Gottes* en relación con el mundo ideal, cuando anteriormente había dicho que la posibilidad de la criatura —se entiende que de la originaria alteridad en Dios— se encontraba en aquella profundidad *(Tiefe)* de Dios que mostraba que su claridad no está vacía[81]. ¿Por qué identifica la plenitud ideal de la vida divina con la clausura de Dios y no, por el contrario, con su profundidad inagotable? A esto hay que responder que se malinterpretaría el pensamiento tillichiano si se pensasen las polaridades intradivinas como compartimentos aislados que pugnan en el interior de Dios. Antes bien al contrario, se trata de diferentes simbolizaciones de una misma realidad debidas a sus diferentes relaciones con la realidad creada. Puesto que las esencias son concebidas como potencias creadoras es claro que la polaridad en la que mejor encajan es aquella que dice relación explícita a la creación. Ésta no es otra que la polaridad *Abgeschlossenheit-Aufgeschlossenheit*. Recordemos que *Klarheit-Tiefe* mostraba la divinidad de Dios *frente a toda* la creación y, por el contrario,

[81] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 154-155: "In der Klarheit Gottes war gesagt, daß in ihm nichts Kreatürliches ist; in der Tiefe, daß seine Klarheit nicht leer ist, sondern unerschöpflich —*worin die Möglichkeit der Kreatur liegt*". (Subrayado nuestro). Siendo las ideas potencias intradivinas ¿no tendría mayor sentido que Tillich las situase en la profundidad infinita de Dios antes que en su clausura? Aunque si se piensa que el autor las concibe como potencias *creadoras*, tal vez, habrá que responder negativamente.

Abgeschlossenheit-Aufgeschlossenheit mostraba la divinidad de Dios *en relación con* toda la creación[82]. Pero es que al mismo tiempo no hay posible contradicción toda vez que Tillich cualifica tanto a la *Tiefe Gottes* como a la *Abgeschlossenheit Gottes* con el atributo de la *Unerschöpflichkeit*. Y esto para hacer explícita la concepción que muestra que la inagotabilidad de la vida intradivina tiene como contenido eterno la esencialidad de Dios en la que se dan cita todas las ideas que conforman el mundo esencial.

En tercer lugar, habría que profundizar todavía más la cuestión del estatuto ontólogico de la creación en el estado de pura criatura. Lo dicho con respecto a la esencialidad de Dios nos ha servido para caer en la cuenta de que, según Tillich, el estado de pura criatura no es un estado meramente ideal, puesto que es creación. El mundo ideal no es calificado por Tillich como creación, ya que carece de alteridad ante Dios y de reciprocidad interna. Es más, se dice explícitamente que las ideas no son criaturas, sino el contenido ideal de la esencialidad divina con una clara función creadora en cuanto potencias productoras de alteridad[83].

Ahora bien, en el estado de pura criatura o estado esencial se reconoce la existencia de la "mismidad" *(Selbstheit)* y de la "mundanidad" *(Weltsein)*. Hemos dicho ya que en tal estado la mismidad y la mundanidad se encuentran en una relación de inmediatez y de transparencia con lo divino que suponen una alteridad exenta de alienación. Este es el sentido de la distinción, anteriormente aludida, entre "*Selbstbezüglichkeit*" y "*Selbstbewußtsein*". Esta distinción es bastante obvia en esta obra de Tillich: el primer término podría traducirse por autorrelatividad, o por autorreferencialidad. El segundo, claro está, es la autoconciencia. La primera autorreferencialidad no es propiamente la autoconciencia, ya que ésta implica un conocimiento reflejo de sí. El carácter directo y la inmediatez que Tillich reclama para la *Selbstbezüglichkeit* le impiden comprenderla como conciencia de sí y, por ello, la comprende como la orientación primigenia del espíritu hacia Dios, es decir, como conciencia de Dios que, no obstante, carece de una auténtica y propia auto-conciencia. Sin embargo, esta consideración, siendo efectivamente muy clarificadora,

---

[82] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 154.

[83] Conviene saber, no obstante, que Tillich llegará a plantearse la cuestión de si las ideas tienen un destino, a saber: si el destino de las ideas es irrumpir en la existencia. Ya se ha visto que la idea de destino en Tillich no se corresponde con la idea de hado, sino más bien con la codeterminación que particulariza y concreta una realidad. Sin embargo, en relación con el mundo ideal *(Wesenswelt)* la mención del destino parece querer hacer patente la pregunta por la posibilidad de que las ideas estén abocadas irremediablemente a la existencia. A esta compleja cuestión Tillich responderá que "die Idee gibt die Möglichkeit des Schicksals für das Existierende, sie nimmt aber nicht Teil an seinem Schicksal. Sie gibt die absolute Wesensgrenze, über die das Schichsal nicht hinaus kann. Denn sie hat zugleich teil an der Klarheit Gottes" (*Dogmatik-Vorlesung*, §41, 238).

todavía no es definitiva, habida cuenta de lo que Tillich habrá de decir con respecto al origen del pecado y el origen de la historia. Aun cuando rechace explícitamente el mito de la caída —cosa curiosa después de lo que hemos estudiado en los capítulos precedentes— su concepción de fondo —sobre todo con respecto al inicio de la historia— no es muy diferente de la que ya hemos visto en Orígenes[84]. Por eso urge que pasemos a considerar cómo piensa Tillich el inicio de lo temporal, los comienzos de la creación, sobre todo para poder comprender la relación con la irrupción del pecado y la constitución de la alteridad del hombre y del mundo alienados de Dios. Allí entenderemos en su justa medida las implicaciones últimas de la diferencia entre la autorreferencialidad y la autoconciencia. Para eso debemos decir ahora una palabra sobre todo cuanto existe en su creaturidad pura, es decir, sobre el ser en su situación primordial.

4. EL TRATADO DE LA CREACIÓN DESDE LA CONFIGURACIÓN DE LA IDEA DE CRIATURA

Lo primero que hay que decir con respecto al ser en su estado original es, precisamente que, según Tillich, aquí no estamos hablando de un "estado" *(Zustand)* acontecido en el pasado y perdido para siempre, sino que se trata más bien de una "situación" o de una "posición" *(Stand)* en la cual nos encontramos esencialmente[85]. Tillich se refiere a ella con el término "supratemporal" *(überzeitlich)*[86]. Es importante subrayar que Tillich rechaza una comprensión meramente cronológica del estado original —como si se tratase de los primeros tiempos históricos de la humanidad— pero no puede evitar una total conceptualización temporal aun cuando lo intente, ya que lo original, lo supratemporal, lo transhistórico hacen referencia al tiempo aun cuando intenten situarse fuera de él. A nuestro juicio, esta primera consideración —que ya hemos adelantado en el capítulo anterior respecto del *tránsito de la esencia a la existencia*— tendrá una importancia radical en todo su pensamiento que mostraremos en su debido lugar.

---

[84] Conviene matizar que lo que Tillich rechaza explícitamente es el mito de la caída *de las ideas*. Las ideas no pueden experimentar la caída porque no son criaturas. Una tal concepción le parece a Tillich un mito demonizado porque otorga a las ideas un yo que ni tienen ni pueden tener, puesto que están incluídas en la interioridad de Dios como potencias de todo cuanto existe, pero sin existencia propia. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 172-173: "die Lehre vom Abfall der Ideen ist trotz allen Tiefsinns ein dämonisierten Mythos. Er gibt den Ideen eine Selbstheit, die sie als in der göttlichen Klarheit beschlossen nicht haben; er macht sie als zur Kreatur".

[85] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 126: "Vor allem ist deutlich, daß es sich hier nicht um einem einmaligen Vorgang handelt, um einen Zustand, der einmal war und dann verloren ist; das ist eine Mythologisierung, die in der Offenbarungserchütterung nicht gegeben ist. Sondern es handelt sich hier um einem *Stand*, also um etwas, in dem wir wesentlich stehen".

[86] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 126: "der Urstand ist überzeitlich, d. h. aber, er ist das Zeitliche tragend".

Acto seguido, Tillich se embarca en la consideración ontológica del ser en su inmediatez y en su referencialidad inmediata al Ser incondicionado. Para entender adecuadamente su reflexión conviene no olvidar que tanto su consideración del ser en su adecuación esencial con Dios, como su consideración del ser en su contrariedad esencial con el Creador son abstracciones que ni han existido nunca ni pueden existir aisladamente[87]. Sólo se dan en la inextricable unión de la realidad concreta. Lo cual no obsta para que Tillich reflexione separadamente sobre cada uno de ellos y de ahí el peligro de entenderlos como si se tratase de realidades efectivamente existentes, cronológicamente sucesivas y ontológicamente contradictorias[88]. Algo diremos llegado el momento sobre este peligro, pero lo cierto es que no se puede negar que Tillich reitera una y otra vez que la única realidad existente no es ni la perfección esencial ni la imperfección existencial, sino la ambigua mezcla de ambas. Dicho esto veamos cómo piensa Tillich las características básicas del ser en la situación de adecuación esencial.

4.1. La creación de la nada y las limitaciones creaturales en la adecuación esencial

Para Tillich el hecho de ser criatura implica necesariamente alteridad[89]. Ahora bien, esta alteridad es una alteridad frente al Ser incondicionado y, por ello, se trata de una alteridad caracterizada por la carencia. Por la carencia ontológica de sustento, por un déficit de ser. Tillich señala dos formas inadecuadas de explicar la relación creatural entre estas dos alteridades. Por una parte estaría el dualismo, por otra el panteísmo[90]. El primero supone la existencia anterior de un elemento primordial no sujeto al poder omnímodo del Creador a partir del cual todo lo creado tendría su origen. Este principio no puede ser concebido si no es con rasgos divinos y, por tanto, en pugna con Dios. Tan es así que incluso en muchos sistemas dualistas el dios

[87] Tillich lo dice con toda claridad en el inicio de la tercera parte del tratado de la creación. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 223: "Die beiden ersten Teile [es decir, la adecuación esencial y la oposición esencial entre Dios y la creación] sind abstrakt. Der Stand der reinen Kreatürlichkeit hat nicht existiert und der Stand der Wesenswidrigkeit kann nicht existieren. Sie sind nur im Ineinander existent". Me parece evidente la coincidencia fundamental con el planteamiento de la *Systematic Theology*.

[88] Cfr. a este respecto, la distinción explicativa que Tillich propone entre la forma esencial *(Wesensform)* y la forma existencial *(Existenzform)* a fin de clarificar que la desintegración histórica que parece arruinar la vida de las criaturas no suprime, sin embargo, la forma esencial que poseen, ya que, en el fondo, dicha forma expresa la esencialidad del Incondicionado que las mantiene en el ser. En otras palabras: la creación sigue vinculada al Creador y sigue reflejando su esplendor a pesar de la distorsión deformadora y destructiva que amenaza y ofusca su existencia vital. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 252-253. No hay, pues, en la densidad de la historia forma esencial pura ni forma existencial impura, sino únicamente la inextricable unión de ambas.

[89] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §28, 139: "Kreatursein ist Andersein".

[90] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §28, 139-143.

creador no es el Dios supremo, de tal manera que, en consecuencia, la perfección de la creación sólo podrá alcanzarse en un proceso de abandono progresivo de lo creado a favor de un paulatino ascenso hacia los niveles superiores de ser[91]. Frente a una tal concepción Tillich enarbola la bandera de la creación de la nada. A su juicio, "el concepto de creación de la nada no es una afirmación especulativa de dignidad teórica, sino la poderosa y originaria confesión cristiana de la creaturidad de todo el ser y, por consiguiente, de la perfección primordial del mundo"[92]. Esto significa no sólo la negación ontológica de cualquier tipo de materia preexistente, sino también la afirmación específica de la bondad y la igualdad de todo lo creado.

Por su parte el panteísmo, con respecto al estado originario, sostendría la unidad ontológica indiferenciada entre el Creador y la criatura. Frente a esto Tillich afirma la realidad propia de la relación de criatura que aparece caracterizada por unos rasgos que se aglutinan en torno a la "mismidad" *(Selbstsein)* y la "mundanidad" *(Weltlichkeit)*. Para Tillich el panteísmo —o por lo menos la intuición profunda que anida en él— podría pensarse más adecuadamente para el final de la creación, y no tanto como algo realizado en su principio[93].

Al contraponer la creación de la nada al dualismo y al panteísmo Tillich quiere poner de manifiesto la bondad originaria de todo lo creado y para ello utiliza la palabra "perfección" *(Vollkommenheit)* en la elaboración de su tesis principal[94]. Habría que pensar si se trata de la opción más acertada, sobre todo, habida cuenta de lo que hemos visto que el mismo Tillich ha dicho en la *Systematic Theology* acerca de la contradicción que implica pensar el estado originario colmado de perfecciones y, al mismo tiempo, afirmar la realidad de la caída. A mi juicio es mucho más acertado —e incluso más coherente dentro del propio sistema tillichiano— hablar no de "perfección", sino de "bondad radical". Tillich mismo parece desarrollar esta intuición cuando niega al panteísmo su pretensión de igualar o identificar el estado

[91] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §28, 139.

[92] *Dogmatik-Vorlesung*, §28, 140-141: "Der Begriff der Schöpfung aus Nichts ist kein spekulativer Satz von theoretischer Dignität, sondern er ist das gewaltige, urchristliche Bekenntnis zur Kreatürlichkeit des ganzen Seins und damit zur urständlichen Vollkommenheit der Welt". Es interesante mostrar que, para Tillich, "ex nihilo bedeutet nicht ex materia nihili, sondern sine materia, wobei materia kein kategorialer Begriff ist, sondern der Ausdruck für eine nicht kreatürliche Voraussetzung der Kreatur" (*Dogmatik-Vorlesung*, §28, 141, nota 2).

[93] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §28, 141: "der Pantheismus, daß Gott alles ist in allem, ist Ziel- und nicht Ausgangsgedanke".

[94] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §28, 138: "*Das Seiende im reinen Stande seiner Kreatürlichkeit ist vollkommen in jeder seiner Stufen. Der Ausdruck für die Einheit von Kreatürlichkeit und Vollkommenheit ist die Schöpfung aus Nichts*".

originario de la criatura con el ser mismo del Creador[95]. Si Tillich cediese a la pretensión panteísta habría que concluir que la perfección originaria de la criatura es idéntica con la propia perfección del Dios eterno. ¿Pero por qué no lo hace? ¿Por qué no identifica sin más la perfección originaria del Creador con la propia criatura? ¿Por qué únicamente concede tal simbiosis de perfección en la escatología, pero no en la protología? Tal vez porque Tillich piensa que la creación es originaria y radicalmente buena, pero no perfecta. Tal vez, porque la condición de criatura, incluso en su estado de pura criatura, también es ambigua, es decir, tiene en sí las condiciones de posibilidad de lo que en la existencia efectiva se mostrará escindido y tergiversado. Tal vez, en definitiva, porque la criatura es finita, limitada, condicionada, ya que, de lo contrario no sería criatura sino Dios —como parece querer el panteísmo. Por eso pensamos que en lugar de hablar de perfección originaria habría que hablar de bondad originaria, puesto que ésta no hace absurda la posibilidad de la caída —aunque, desde luego, tampoco la explica ni la justifica. Como es obvio, tal posibilidad es algo resueltamente excluido de la verdadera perfección que sólo se puede predicar de Dios y no de la creación.

¿Cuáles son, pues, esas limitaciones creaturales que se dan en la condición de criatura de manera inextricable con su mismo ser? Tillich afirma, en primer lugar, que el ser se muestra siempre como finito y condicionado; a continuación, señala que todo ser tiene en sí una cualidad propia que le confiere una particular identidad; y finalmente dice que tal identidad se realiza siempre en medio de las demás realidades que conforman la totalidad de lo existente. Lo primero muestra que la creación adolece de restricciones ontológicas, mejor dicho, que su característica básica consiste en carecer de un ser propio que descanse en sí mismo de forma absoluta y, por ello, que su radicación en el ser es deficiente. Lo segundo es aquello a lo que Tillich llama *Selbstsein* y es característico de todas las criaturas y observable en una percepción de la realidad incluso fuera de una explícita consideración teológica. Lo tercero es lo que Tillich conoce como *Weltsein* o *Weltlichkeit* y no es sino el reconocimiento de la universalidad condicionada y finita de todos los *Selbstseienden* que conforman la creación[96].

---

[95] Para Tillich el panteísmo tendría como consecuencia: "daß wir in Stände der reinen Kreatürlichkeit unmittelbar mit Gott eins wären" (*Dogmatik-Vorlesung*, §28, 141).

[96] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 126: "Jedes Seiende hat als solches ein Sein in sich, ein Selbstsein, auf Grund dessen ihm die Qualität des Seienden zukommt. Dieses Selbstsein stellt sich dar für die allseitige (außeroffenbarungssmäßige) Anschauung der Dinge. Dabei ist die Möglichkeit, daß dieses Selbstsein als Glied im übergreifenden Zusammenhang aufgefaßt wird, daß es ausgeweitet wird zum Weltsein. Welt ist der Ausdruck für den universalen Ort des Selbsteins der Dingen".

Ya sea en la dimensión práctica ya en la teórica el carácter finito de los elementos del mundo hace absolutamente inadecuada una progresión tal que sitúe a Dios como el final de una serie infinita de bienes o verdades[97]. No ha de confundirse la concatenación infinita de todo lo finito con lo que realmente es Dios y su revelación para todo cuanto existe, a saber: su conmoción y su inversión[98]. La incondicionalidad y la auténtica infinitud de Dios son el contraste absoluto entre el Ser-Incondicionado y los seres finitos y condicionados, que son tales siempre y en todo lugar, justamente, por el mero hecho de ser criaturas.

Para Tillich las limitaciones creaturales que venimos señalando adquieren una especial densidad filosófica y también teológica en una categoría que las presupone y, a su vez, diríamos que las aglutina: *die Schwermut*, la melancolía[99]. ¿Qué es para Tillich la melancolía? Desde luego no se trata de un simple sentimiento subjetivo, sino más bien de una cualidad ontológica inherente a la finitud del ser[100]. Lo mismo que su contrario, *der Mut* —el ánimo, el valor o el coraje— la melancolía no es una realidad que se agote en la interioridad de la vida o que sea propia de estados del ser caracterizados por la alienación o la tragedia[101]. Antes bien, —y esto es algo que nos interesa sobremanera señalar— Tillich considera que la correlación existente entre la melancolía y el coraje caracteriza la condición de criatura en el estado de pura creación[102]. "El carácter melancólico del ser está unido a su inequívoca creaturidad, a la conmoción de su mundanidad, de su mismidad"[103]. Esto significa que el estado de pura creación, aun implicando una referencialidad inmediata al Creador, no significa ni puede significar una anulación de la diferencia esencial que caracteriza la condición de criatura: su finitud, su carácter condicionado, su melancolía y su coraje.

---

[97] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 127: "Gott erscheint dabei nicht als summum bonum, also nicht in einer Reihe, in der er der Höchste ist, sondern als bonum bonorum, als das, was in der Gütern als Gut uns begegnet, was ihr weltliches Gut-Sein trägt und erschüttert".

[98] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 126-127. Cfr. también *Dogmatik-Vorlesung*, §5, 19-28.

[99] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 128-131. Cfr. J.-P. LEMAY, "Le thème de la mélancolie" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 245-260. Este mismo tema es el protagonista de la monografía de J.-P. LEMAY, *Se tenir debout. Le courage d'être dans l'oeuvre de Paul Tillich*, Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas (Québec), 2003, esp. 63-148.

[100] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 129: "Dabei ist der Gedanke der, daß der Mut wie die Schwermut nicht eine subjektive Stimmung oder Haltung, sondern eine den Dingen innenwohnende Qualität ist".

[101] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 129: "Die Schwermut der Endlichkeit ist nicht das Tragische". Sobre todo porque la tragedia se encuentra en estrecha relación con el sentimiento de culpa y la ambigüedad de la historia y, por el contrario, como veremos a continuación, la melancolía y el coraje pertencen a la propia condición de criatura en su inmediated y univocidad.

[102] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 128: "Es gehört zum Stand der reinen Kreatürlichkeit".

[103] *Dogmatik-Vorlesung*, §26, 129: "Der Schwermutscharakter des Seienden ist mit seiner eindeutigen Kreatürlichkeit, mit der Erschütterung seiner Weltlichkeit, seines Selbstseins verbunden".

Y todo esto debe ser aplicado claramente al ser propio de todo lo creado *(Selbstsein)* y a la mundanidad de cuanto existe *(Weltlichkeit)*[104].

Aquí tenemos, pues, una segunda razón para comprender la negativa de Tillich respecto de la hipótesis panteísta. Incluso en la consideración del ser en su máxima perfección y proximidad a Dios la creación no deja de ser tal y, por ello, no deja de tener en sí las huellas de la finitud que la constituyen como creación. A estas huellas de la finitud Tillich añade la unidad de placer y dolor como rasgos absolutamente esenciales de la pura condición de criatura[105]. Tillich quiere refutar aquella concepción que sólo es capaz de concebir el dolor y el placer en la condición de criatura cuando ésta se encuentra en el estado de ambigüedad, es decir, entremezclados con el pecado del hombre y la ira de Dios[106]. Antes bien, para Tillich, la unidad indisoluble de placer y el dolor se manifiesta en su más alto grado en la unidad del placer creador y del dolor de la muerte, y tanto uno como otro son propios de la condición de pura criatura[107]. Tillich afirma que la concepción tradicional que, en términos míticos, piensa el estado original como exento de dolor pero considera presente el placer creador se equivoca al escindir una realidad inescindible. Se equivoca porque la experiencia nos muestra que en la condición de criatura alienada, donde esencia y existencia se encuentran entremezcladas, se nos presentan atisbos prácticos que nos muestran la unidad inextricable que hay entre el placer y el dolor y, por ello, nos hace ir más allá del estado actual para remontarnos, especulativamente, al estado original y, en consecuencia, caemos en la cuenta de que es erróneo pensar que tal unidad no pertenece esencialmente a la condición de criatura[108]. Estos fragmentos de experiencia muestran que la condición de criatura implica inevitablemente, debido a su carácter finito y condicionado, que todo placer creador conlleve un doloroso sacrificio, ya sea biológico ya espiritual y, por supuesto,

---

[104] En relación con esto podríamos recordar lo dicho sobre la *negligencia originaria* de Orígenes: ¿no cabría interpretar la posibilidad de desidia y tedio en la *prima creatio in Deo* como algo propio del estado creatural al modo de esa melancolía de la finitud de la que habla Tillich? Es cierto que, aun siendo así, esta afirmación no soluciona las dificultades de la concepción origeniana, pero puede ayudar a comprenderla mejor.

[105] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §27, 131-138. Cfr. J.-P. LEMAY, "art. cit." en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 248-251.

[106] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §27, 132: "Es wird also der Meinung widersprochen, als ob Schmerz und Lust erst mit der Zweideutigkeit, mit Sünde und Zorn der Kreatürlichkeit zugehören".

[107] No es difícil captar esta unidad después de lo dicho acerca de la melancolía y el coraje. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §27, 131: "*Die reine Kreatürlichkeit des Seienden kommt innerlich zum Ausdruck in der Einheit von Schmerz und Lust. An sie, sonderlich in ihren höchsten Formen als Einheit von Todesschmerz und Schöpfungslust, schließen sich Offenbarungsdurchbruch und Offenbarungssymbolik an*".

[108] Cfr. J.-P. BÉLAND, "art. cit." en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 233-244.

también que detrás del esfuerzo, la privación y la disciplina, se encuentra el placer de alumbrar lo nuevo[109].

Y no puede ser de otra manera, ya que en sí la condición de criatura en su puridad tampoco excluye la presencia del poder *(Macht)*[110]. El poder suele asociarse con la violencia y el conflicto, pero bien mirado el poder no es sino la potencia creadora que toda criatura tiene en tanto que es[111]. El poder, como el placer creador y el dolor de la muerte, no se encuentra en relación directa e inequívoca con el pecado y la contrariedad esencial, sino que se trata de una de las características propias del ser creado en tanto que tal[112].

Tenemos, pues, que en su consideración del ser en el estado de pura criatura Tillich advierte de que las limitaciones creaturales que diferencian al ser creado del Creador son propias del estado de pura criatura, ya que constituyen a todo lo creado en su propio ser, y no se deben a la separación culpable y trágica que caracteriza el estado de alienación existencial. Nos situamos, pues, en una situación en la cual todo lo creado se encuentra en una verdadera adecuación esencial *(Wesensmäßigkeit)*, es decir, en una situación en la cual se da la alteridad Creador-criatura sin que tal relación implique necesariamente una escisión destructiva ni una separación alienante. En consecuencia, frente a todo panteísmo y frente a cualquier manifestación de dualismo, la creación de la nada afirma, pues, el carácter de criatura de todo cuanto existe y la bondad originaria —*Vollkommenheit* si se quiere— de todo lo creado. El *Selbstsein* y la *Weltlichsein* de todo ser es originariamente adecuado a su esencia, es decir, es criatura, pero en unión inmediata y natural con Dios.

4.2. La contrariedad esencial en su naturaleza y en su carácter originario

No obstante todo lo antedicho, lo cierto es que esa unión inmediata y natural con Dios puede verse y de hecho se ve radicalmente afectada por el pecado. Ahora bien, ¿qué es el pecado? Para Tillich, la esencia del pecado consiste en la tergiversación del elemento creador de la profundidad divina que habita en cada criatura, es decir, en la apropiación indebida del don de Dios que pugna por hacerse

[109] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §27, 133.
[110] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §27, 136-137.
[111] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §27, 136: "Seiend sein heißt, eine Mächtigkeit haben, eine bestimmte Seinsfülle einnehmen, aber einnehmen nicht im gegenständlichen, sondern im aktiven schöpferischen Sinn".
[112] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §27, 136-137: "Kreatur sein heißt, im Wechsel Macht ausüben und Macht erfahren. Das Machtverhältnis ist kein Sünden-, sondern Kreaturverhältnis".

dios en la criatura[113]. Este don no es sino la potencia propia de ser *(Selbstmächtigkeit)* que la criatura recibe de su participación ontológica en el Creador. La consiguiente insurrección que lleva a la criatura a la usurpación de la única y auténtica incondicionalidad de Dios es lo que Tillich considera la esencia del pecado. Dicho de otra forma: el pecado es la actualización de la tendencia por la cual la criatura vuelve incondicionado su carácter condicionado y se enfrenta, por tanto, a la verdadera incondicionalidad del Creador[114]. Con esto, la adecuación esencial de la criatura expresada en todos los rasgos que acabamos de estudiar se fractura, se contraría y, en consecuencia, el pecado puede definirse, también, desde un punto de vista formal, como "contrariedad esencial" *(Wesenswidrigkeit)*[115]. Desde el punto de vista material Tillich califica tal enfrentamiento —en una línea claramente agustiniana— como amor propio o amor de sí *(Selbstliebe)*. A su juicio, la contrariedad esencial y el amor propio se manifiestan en el ámbito de lo sensible como concupiscencia *(Begierde)*, y en el ámbito de lo espiritual como orgullo y desmesura *(Hybris)*. Tanto uno como otro coinciden en su base común, es decir, en ser expresión de una radical desconfianza *(Mißtrauen)* hacia lo Incondicionado[116].

Para Tillich la contrariedad esencial tiene un carácter originario que hunde su raíz en lo más profundo de la criatura. La concepción tradicional del pecado original —entendida como pecado hereditario *(Erbsünde)*— no hace justicia a la doble polaridad que se hace presente en la experiencia de todo hombre: la necesidad y la responsabilidad del pecado. En efecto, a juicio de Tillich, todos experimentamos en mayor o menor medida esta contradicción: por un lado nos sentimos hasta cierto punto implicados o responsables de los males que impregnan nuestra sociedad y nos circundan, y por el otro, somos conscientes de haber recibido este contexto global de modo necesario o, cuando menos, sin nuestra explícita anuencia[117]. La

---

[113] A esto es, en esencia, a lo que Tillich se refiere en otros escritos cuando habla de lo demoníaco. Cfr. p. e., P. TILLICH, "Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926)" en: *MW/HW*, 5, 99-123. Sobre esto, cfr. también, M. DUMAS, "Le divin et le démonique d'après la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 261-272.

[114] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §33, 178-179.

[115] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §33, 179: "Das ist das Wesen und, im Sinne des Wesensverhältnisses, die Wesenswidrigkeit der Sünde".

[116] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §33, 178: "*Jedes Seiende hat das Streben, in seiner bedingten Form Unbedingtheit zu erlangen. Dieses Streben ist formal Wesenswidrigkeit, material Selbstliebe, die sich im Sinnlichen als Begierde, im Geistigen als Hybris äußert und dem Unbedingten gegenüber Mißtrauen ist*". Me parece que se perciben con claridad las similitudes de estas ideas con la que ya hemos estudiado en la *Systematic Theology*. Cfr. también, J.-P. BÉLAND, "art. cit." en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 238-241.

[117] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 190: "In jedem von uns ist das widerspruchsvolle Beswußtsein, für unsere Handlungen und den Gesamtbestand, aus dem sie hervorgehen, verantwortlich zu sein und

responsabilidad ante el mal se nos hace patente en cada una de nuestras acciones u omisiones y, por tanto, de un modo más o menos inmediato. Por el contario, la necesidad del mismo sólo se nos muestra en la reflexión, es decir, a través de la objetivación del pensamiento[118]. En la teoría tradicional la necesidad se materializa en la transmisión biológica, y la responsabilidad se intenta explicar con una inexplicable participación en la voluntad de Adán. Para Tillich es necesario sustituir la lógica de la herencia *(Erbsünde)*, por la lógica del origen *(Ursprungssünde)*, ya que, en su concepción, el pecado original no es un acto, sino un estado metafísico propio de la condición de criatura que él califica con un término ya conocido: "ambigüedad" *(Zweideutigkeit)*[119]. Tillich afirma que "la expresión pecado original *(Ursprungssünde)* designa, pues, de forma general la situación ambigua del ser ante el Ser Incondicionado"[120]. Así pues, para Tillich el carácter originario del pecado se encontraría en la doblez primordial y originaria que caracteriza todas y cada una de las condiciones de la pura criatura. Es decir, se encontraría en la radical ambigüedad del ser condicionado y finito que tiene como condición estructural un anverso positivo enraizado en Dios y, justo por ello, la posibilidad del reverso negativo que lo separe del Creador[121].

Para Tillich la concepción tradicional se basa en la interpretación agustiniana del mito genesíaco y, a su juicio, adolece de una inadecuada objetivación del pecado que le lleva a concebirlo como algo físico[122]. A su vez, también considera inadecuada la comprensión que él aplica de un modo un tanto genérico a la Ilustración y que vendría a pensar el carácter originario del pecado como algo exclusivamente moral[123]. Para Tillich, como venimos diciendo, "el pecado no es ni físico ni moral, sino

---

zugleich diesen Gesamtbestand zu überkommen als ein unentrinnbares Geschick, das mit dem Kreatursein unlöslich verbunden ist".

[118] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 190-191: "Doch ist in Bezug auf das Bewußtsein der Unterschied, daß die Verantwortlichkeit unmittelbar ist und in jedem Augenblick da ist, wo die Wesenswidrigkeit zum Bewußtsein kommt, daß dagegen die Notwendigkeit nur reflektiert auftritt, sobald wir uns selbst vergegenständlichen".

[119] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 192: "Besser ist dagegen die Ursprungssünde, die mit dem Ursprung, d. h. mit der Kreatürlichkeit verbundene Zweideutigkeit".

[120] *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 192: "Der Ausdruck Ursprungssünde bezeichnet also die zweideutige Lage des Seienden vor dem unbedingt Seienden überhaupt".

[121] En relación con el coraje y la melancolía, cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 191: "Wie wir Mut und Schwermut in allem Kreatürlichen sahen, so sahen wir auch die Zweideutigkeit, dementsprechend, daß alles Kreatürliche gesündig hat, je nach der Stufe der Selbstmächtigkeit".

[122] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 193: "Ein Stück von dieser Auffassung ist noch in der Art enthalten, wie sich Augustin die Sünde durch das Sexuelle fortgepflanzt denkt: Die schöpferische Lust der Zeugung ist als solche sündig und Trägerin der Sünde. Damit ist die Substanz in die Sündigkeit hineingezogen. Die Sünde ist physisch geworden".

[123] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 193: "Ebenso falsch ist die Auffassung der Aufklärung, die die Erbsünde bekämpfte und Sünde bloß in der moralischen Sphäre sah".

metafísico"[124]. Su necesidad viene dada por la situación ontológica del ser mismo de la criatura, y su responsabilidad se hace patente una y otra vez en la actualización concreta de esta situación a través de los pecados personales[125].

Ahora bien, si la contrariedad esencial tiene en Tillich este carácter originario ¿qué relación cabe establecer entre creación y pecado? ¿No es el pecado algo coincidente con su mismo ser de criatura? Si se responde, en sentido negativo, advirtiendo que la situación de radical ambigüedad implica la posibilidad del pecado pero no su efectiva realización, ¿cómo explica Tillich la realización efectiva de lo que en el estado de pura creación sería sólo una desgraciada posibilidad?

4.3. La eclosión de la contrariedad esencial: pecado y creación en la configuración del yo

Para Tillich la efectiva realización del pecado, entendido como contrariedad esencial, se encuentra en estrecha relación con su comprensión de la existencia. Hay que reconocer que, en este punto, Tillich no es tan claro como en la *Systematic Theology* y, por ello, sus reflexiones adolecen aquí de alguna que otra oscuridad.

Según él, el surgimiento del pecado se encuentra especialísimamente unido a la constitución de la alteridad plena de la criatura. Esto se aprecia de una forma más clara en el yo, pero afecta a todo cuanto existe. En efecto, para Tillich, lo existente se caracteriza por la individualidad, ya que la creación no es otra cosa sino el proceso de individuación[126]. La individuación del ser conlleva el surgimiento de esa intransferible unicidad *(Einmaligkeit)* y de esa radical soledad *(Einsamkeit)* que acompaña toda existencia particular. La constitución de la creación —aun en el estado de pura criatura— significa la exterioridad mutua de cada uno de los seres y,

---

[124] *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 193: "Die Sünde ist weder physisch noch moralisch, sondern metaphysisch".

[125] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §35, 192: "Die einzelne Sünde ist Ausdruck dieser Lage".

[126] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 195: "Das Existierende, das aus der Einheit des Wesens heraustritt, ist das Individuelle. Schöpfung ist Individuation". A este respecto, se echa un poco en falta una mayor precisión conceptual en la explicación de Tillich. ¿No habría que diferenciar entre la individuación de la creación originaria y la individuación propia de la existencia? Si la creación es individuación y la individuación —como en breve veremos— no puede ser comprendida sino como la actualización del propio ser que realiza la mismidad *(Selbstheit)*, ¿está pensando Tillich en una creación que ya ha sido actualizada por la propia tendencia criatural desde el mismo momento en que es creación? ¿O más bien habría que diferenciar dos momentos en el seno de la creación según los cuales el primero sería de referencialidad inmediata al Creador y el segundo —después de la actualización— estaría caracterizado por la separación y la alienación del Creador? El pensamiento de Tillich parece encontrarse más en consonancia con lo segundo, pero hay que reconocer que en los textos que analizamos no parece matizar adecuadamente tal distinción.

hasta cierto punto, un recíproco extrañamiento —que, sin embargo, todavía no es alienación— que los hace impenetrables[127].

Esto se percibe abiertamente en el proceso de constitución del yo. Todo yo es un yo individual, particular, con una propia unicidad frente al Creador y frente a las criaturas que procede, justamente, de la participación del propio yo en la infinita e insonsable profundidad de Dios[128]. Que la inagotable profundidad divina esté presente en la raíz última de la constitución del yo creado es, precisamente, el fundamento de su unicidad y, por tanto, de su alteridad finita. Tillich afirma que la cualidad de lo existente en tanto que tal —su propia existencia— se encuentra contenida en el yo; es el yo quien la porta[129]. Esta cualidad de la existencia, como no podría ser de otra forma, es propia de todo cuanto existe —a saber, de toda la creación— pero, como posibilidad a realizar en toda su plenitud, es algo propio y exclusivo de quien la porta en su seno; a saber: el yo.

Ahora bien, ¿cómo se produce este proceso en el cual el yo actualiza una posibilidad contenida en su propio ser y que afecta a toda la creación? ¿Qué relación tiene esta actualización con el pecado? A lo primero hay que responder: a través de la tentación. A lo segundo: esta actualización significa la eclosión de la contrariedad esencial. En efecto, para Tillich la tentación *(Versuchung)* "puede ser definida bien como el miedo de lo individual a perder su individualidad, bien como la voluntad de la insondabilidad individual de apropiarse de la forma"[130]. Lo que Tillich dice respecto de la tentación y de la eclosión de la contrariedad esencial hay que entenderlo como el paso desde la inmediata autorreferencialidad a Dios de la criatura en su situación originaria *(Selbstbezüglichkeit)*, a la mediata autoconciencia de la propia criatura una vez que ha adquirido el conocimiento reflejo de su propia situación *(Selbstbewu_tsein)*. A esto es a lo que se refiere Tillich con la dinámica de la tentación que lleva al surgimiento de la contrariedad esencial.

> "La tentación se dirige al yo, al acto de la autoapropiación. Ya hemos visto que el yo está inmediatamente orientado hacia Dios, hacia el Incondicionado que lo porta. En cuanto el yo se apropia de su yo actual, se apropia también de esta

[127] Recuérdese a este respecto la diferencia fundamental entre el mundo ideal (*Wesenswelt*) y la pura creación. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 196.
[128] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 196: "Diese Einmaligkeit kann auch so gedeutet werden, daß sie gegenüber jeder erschöpfbaren Wesensrelation teilhat an der Unerschöpflichkeit des Unbedingten".
[129] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 195: "Das Selbst, das die Existentialität des Seienden trägt, ist individuelles Selbst".
[130] *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 196: "Mann kann sie beschreiben als die Angst des Individuellen, seine Individualität zu verlieren, oder als den Willen der individuellen Unerschöpflichkeit, sich der Form zu bemächtigen".

orientación, hace de la inmediata orientación a Dios un acto religioso. Pero con ello se pone fuera de Dios"[131].

Este es el momento clave en el que la fuerza de la tentación lleva a que la creación y el pecado coincidan: la creación en su tendencia hacia el propio conocimiento de sí, y el pecado justamente por la ruptura con Dios que supone la autoconciencia. Es obvio que sólo el yo puede experimentar la tentación en toda su magnitud. Por un lado, su inmediata referencialidad a Dios no obsta para que sienta el miedo que tal tentación produce: podría perderse a sí mismo y su propia individualidad si cede a la atracción de la actualización. Por el otro, su propia insondabilidad —que participa, no lo olvidemos, de la infinita insondabilidad de Dios— parece pugnar por hacerse con una forma autónoma, propia y distinta que lleve a plenitud su voluntad. La efectiva realización de esta dinámica supone un movimiento del yo que cambia la orientación radical de su propio ser. De encontrarse inmediatamente unido y orientado hacia el fundamento incondicionado de toda la creación, pasa ahora a orientarse hacia sí y, por tanto, a constituirse a sí mismo como destino y fin de su propia referencialidad. En este momento el yo se distancia del magma indiferenciado del mundo esencial y se constituye como individualidad distinta y consciente de sí. Tillich no lo dice expresamente, pero no es difícil colegir que lo que supone claramente la ruptura de la referencialidad inmediata a Dios es, también, la culminación de la autonomía de la criatura concebida desde la óptica de la teología de la creación. En otras palabras: por un lado vemos el surgimiento de la escisión, del pecado, de la caída, pero, por otro ¿no cabe identificar aquí la tendencia criatural propia de una creación radicalmente buena?

Tillich enfatiza y subraya la vinculación existente entre el acto de la apropiación de sí, la inocencia y el conocimiento[132]. Es así cómo, en esta obra, interpreta la referencia al árbol del conocimiento del bien y del mal del relato genesíaco. Para Tillich, "el inocente no sabe nada sobre sí mismo, sobre su individualidad y sobre la profundidad infinita de su individualidad"[133]. En el momento en el que sí adquiere el conocimiento de su propia situación se hace cargo, también, de la relación que hasta ese momento tenía con Dios y, por tanto, la inmediatez de tal

[131] *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 197: "Die Versuchung wendet sich an das Selbst, an den Akt der Selbstbemächtigung. Nun hatten wir gesehen, daß das Selbst unmittelbar auf Gott, auf das tragende Unbedingte gerichtet ist. Sobald es sich nun seiner selbst aktuell bemächtigt, bemächtigt es sich auch dieser Gerichtetheit; es macht die unmittelbare Richtung auf Gott zu einem religiösen Akt. Eben damit aber hat es sich außer Gott gesetzt".

[132] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 198.

[133] *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 198: "Die Unschuld weiß nicht um sich und ihre Individualität und die unendliche Tiefe ihrer Individualität".

relación se convierte en algo mediado y, en consecuencia, también exterior y ajeno. No deja de ser curioso que Tillich califique esa mediatez —que, a su juicio está claramente vinculada con el orgullo *(Hybris)* y la desconfianza *(Mißtrauen)*— con el nombre de "religión"[134]. Como veremos en el capítulo siguiente, la consideración de la religión y de lo religioso como un acto humano de orgullosa autoafirmación, que expresa desconfianza ante lo Incondicionado y que, en definitiva, hace patente la situación de contrariedad esencial en la que se encuentra el hombre, es sólo una parte de lo que Tillich piensa, en estos años, sobre la religión. En el momento en que elabora las presentes lecciones todavía se detectan determinados acentos de la teología de la crisis de los años veinte —si bien Tillich ya se ha distanciado tras su enfrentamiento con Barth y Gogarten— como restos humeantes de una incruenta batalla. Por eso Tillich dirá que el yo inocente, del mismo modo que lo ignora todo respecto de su situación real y de su propia profundidad, también carece de religión, puesto que está inmeditamente unido con Dios[135]. Así pues, el yo se actualiza y se apropia de su ser en el acto por el cual se hace consciente de sí y, en consecuencia, se separa de Dios al cambiar el fin último de su referencialidad, pasando, pues, de la inocencia inconsciente a la consciencia culpable[136].

Ahora bien, ¿sucede esto de forma necesaria —luego sin responsabilidad por parte del hombre— o bien de forma arbitraria —y por tanto pudiendo no haber

---

[134] Cfr. el bello y cuidadoso trabajo de A. GOUNELLE, "Le protestantisme dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 215-230, esp. 222.

[135] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 197: "Denn Religion ist der Ausdruck des außer ihm Stehens. Religion ist immer Hybris und Mißtrauen. Die Unschuld hat keine Religion. Sie ist unmittelbar Gott-bezogen". Cfr. también *Dogmatik-Vorlesung*, §40a, 227: "Im Stande der reinen Kreatürlichkeit ist das Bewußtsein unmittelbar in allen kreatürlichen Beziehungen gerichtet auf das Unbedingt-Seiende. Religion und Kultur sind eins. Denn es gibt keine isolierte Weltlichkeit und darum auch keine isolierte Gottbezogenheit. Die Wesenswidrigkeit reißt beides auseinander. Das hat zur Folge, daß die Kultur die Tendenz zur Abwendung des Bewußtseins vom Unbedingten hat und die Religion die Tendenz, sich als isolierte Form herrschaftlich über die Formen zu setzen, den Formzusamenhang zu zerbrechen und *eine*, endliche Form unbedingt zu setzen".

[136] Que este pecado transhistórico es aquello que nos constituye en personalidades históricas se verá con más claridad una vez que estudiemos la relación entre el pecado y el inicio de la historia. Sin embargo, ya es posible ver ahora algo que llegará a su máxima expresión en la interpretación que Tillich hace de la conversión como "nuevo nacimiento" o, más literalmente, "renacimiento" *(Wiedergeburt)*. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §60, 361: "Wir sind durch die Schuld historische Persönlichkeiten geworden". Este es el punto de partida. A continuación se afirma que, puesto que el acto que da inicio a la historicidad es transhistórico o supraempírico, así también el acto salvador que nos hace renacer nuevamente al Absoluto se encuentra, también, por medio de Cristo, más allá de toda verificación empírica: "Die Umwendung des überempirischen Aktes der Wesenswidrigkeit in einen überempirischen Akt der Wesensgemäßheit wird als Wirkung Christi gehauptet, als Wirkung des in ihm erschienenen transcendenten Seins. Damit ist gesagt, daß die Wiedergeburt kein empirisch feststellbar Akt ist". Este aspecto también aparece destacado en J. RICHARD, "L'être du Christ comme être nouveau dans la *Dogmatique* de Marbourg" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 295-319, esp. 311-314.

sucedido? Tillich dirá que la caída que provoca la contrariedad esencial no acontece ni por necesidad ni por casualidad, sino por lo que él llama "necesidad dialéctica" *(dialektisch Notwendigkeit)*[137]. Para Tillich, la necesidad dialéctica no es ni necesidad lógica ni necesidad causal, ya que se realiza a través de la libertad. No es necesidad lógica puesto que no se la puede deducir especulativamente *a priori*, sino que sólo puede ser conocida o experimentada *a posteriori* una vez que la libertad se ha determinado a sí misma. Tampoco es necesidad causal porque no se refiere a la realidad objetiva de un ente cosificable, determinable y, por tanto, también predecible[138]. Es la necesidad de la libertad en la cual siempre hay un salto, en la cual siempre hay una novedad imposible de determinar con anterioridad a su irrupción. Para Tillich la necesidad dialéctica que esclarece la naturaleza de la caída ha de entenderse de la siguiente manera: "nosotros no pecamos como individualidad, sino en unión con todo el ser. Esta es la necesidad del pecado. Nosotros no pecamos en cuanto cosa, sino como un ser apropiado de sí. Esta es la responsabilidad del pecado"[139]. En consecuencia, para Tillich la tentación no implica, pues, ni la necesidad de un imperativo ni la eventualidad de una casualidad[140].

Por un lado tendríamos, en definitiva, que la necesidad de la caída parece residir en su universalidad que, no lo olvidemos, se encontraba implícita en la existencialidad que el yo portaba en su propio seno. Así pues, la contrariedad esencial es universal, afecta a todo ser, aun cuando su eclosión dependa de la libre determinación del yo enajenado de Dios en el intento de apropiarse de sí mismo. Por el otro nos encontraríamos con que la responsabilidad de la caída no puede ser separada del carácter personal de quien la provoca y efectivamente la realiza.

El carácter paradójico de una tal concepción aparece claramente expresado en el momento en que Tillich confiesa que "no podemos decir que el hombre habría podido no pecar, pero tampoco podemos decir lo contrario"[141]. Esta es, pues, la

---

[137] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 199-200. Cfr. P. SLATER, "Dialectics in Tillich's early *Dogmatics*" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 131-143.

[138] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 199.

[139] *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 199-200: "Wir sündigen nicht als Individualität, sondern in Vebundenheit mit allen Sein. Das ist die Notwendigkeit der Sünde. Wir sündingen nicht als Ding, sondern als sebstbemächtiges Sein. Das ist die Verantwortlichkeit der Sünde".

[140] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 199: "Wir können nicht sagen, daß die Versuchung ein Zwang ist". Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 200: "Der Fall ist kein Zufall".

[141] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §36, 199: "Wir können nicht sagen: Der Mensch hätte auch nicht sündigen können, aber wir können auch nicht das Gegenteil sagen". A mi juicio esta afirmación hay que entenderla en el sentido de que, puesto que el acto originario del pecado nos queda siempre a la espalda de nuestra comprensión, no podemos afirmar directamente y con una necesidad no dialéctica uno u otro de los dos polos del dilema. Sin embargo, en relación con la cristología Tillich parece contemplar la posibilidad efectiva de una realización de la autonomía que, no obstante, no sea una

necesidad dialéctica: la universalidad del pecado que afecta a toda la creación, y la libre responsabilidad humana en una situación que sólo puede ser conocida y, por tanto, sólo puede ser comprendida como un salto trágicamente novedoso una vez que ha acontecido efectivamente como tal.

4.4. La contrariedad esencial como presupuesto de la historia: el yo y el espíritu

Para Tillich la creación y la historia se diferencian esencialmente debido a este punto señalado por la necesidad dialéctica. Es absolutamente decisiva para nuestro propósito una adecuada intelección del pensamiento de Tillich a este respecto. A su juicio, la contrariedad esencial es el presupuesto de la historia universal y, en definitiva, lo que justifica la existencia de la religión. Se podría decir, pues, que la contrariedad esencial ocupa un punto central en la historia de la salvación. En este sentido hay que decir que ya hemos hablado de la existencia de la religión y del sabor barthiano del pensamiento de Tillich en este tema concreto[142]. Al ver ahora cuanto se refiere a la historia y a sus presupuestos, a nadie extrañará el cercano eco de la filosofía idealista —de Schelling, pero también de Hegel— que sin lugar a dudas se deja traslucir en los términos y el planteamiento del propio Tillich[143].

En efecto, para Tillich el inicio de la historia tiene como cifra ese preciso punto —excluimos conscientemente el término "momento"— en el cual se produce la actualización del yo y, en consecuencia, la exteriorización de Dios por medio de la autoconciencia[144]. Ahora bien, ¿cómo se explica esto? ¿qué relación guarda la actualización de la criatura con el devenir de la historia? El concepto clave será ahora el de "espíritu" *(Geist)*. Para Tillich ese preciso acto en el cual el yo pone tierra de por

---

efectiva caída en la ambigüedad pecadora. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §55, 339-344. En efecto, para Tillich la irrupción de Cristo en la historia no significa la supresión intrahistórica de la ambigüedad, sino más bien la aparición *en* la historia ambigua del carácter inambiguo de la salvación. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §59, 355. La superación final y definitiva de la ambigüedad es patrimonio de la escatología. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §66, 381-384. Para Tillich, "Christus ist die neue Realität des Menschen. In dieser Realität wird Gott undämonisch und der Mensch in unbedingter Gottgebundenheit geschaut" (*Dogmatik-Vorlesung*, §62, 370).

[142] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 203: "Wir hatten gesagt, daß die Aktualisierung des Selbst oder die Religion die Wurzel der Sünde ist". Como ya hemos adelantado la relación con Barth será estudiada con detalle en el próximo capítulo.

[143] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204.

[144] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 203-204: "Denn in ihr [i. e. en la actualización del yo] wird das unmittelbar Gott setzende Bewußtsein mittelbar". Es claro, y así lo venimos repitiendo, que este punto es un punto "suprahistórico" o "transhistórico". A este respecto es interesante notar que, para Tillich, "die Übergeschichtlichkeit ist eine Qualität des geschichtlichen und nur des geschichtlichen Heils; aber sie ist kein Ort, wo das Heil außer der Geschichte zu finden wäre". Lo que Tillich dice aquí referido al espacio, me parece lícito, también, aplicarlo al tiempo.

medio respecto de la inmediatez originaria con Dios es ciertamente la raíz de la historia, pero también es la raíz del espíritu en el estado de ambigüedad[145]. La comprensión de lo primero depende de la comprensión de lo segundo.

Tillich afirma que el espíritu es una realidad creada, que participa de la dinámica de la creación como todo cuanto existe y que también está dotado del aquel movimiento creador que caracteriza al ser en el estado de pura criatura[146]. Sin embargo, como todo lo creado, también el espirítu tiene en sí la ambigüedad radical que caracteriza a toda la creación. La presencia de la ambigüedad no es todavía sinónimo de su realización efectiva, pero sí, desde luego, su condición de posibilidad. ¿En dónde se encuentra el paso de la posibilidad a la realidad en el ámbito del espíritu? Como no podía ser de otra manera, en la particular y especialísima relación que el espíritu guarda con el yo. Tillich lo dice con claridad: "la ambigüedad se encuentra en que el espíritu es utilizado por el yo, ya que el yo se comprende a sí mismo a través del espíritu"[147]. El espíritu es, pues, distinto del yo. Sin embargo, el yo lo utiliza como medio de autocomprensión. En buena lógica, dicha utilización tiene que afectar decisivamente a la relación que el espíritu tiene con el mundo esencial *(Wesenswelt)* o mundo de las ideas *(Ideenwelt)*. En efecto, en el acto en el cual el yo adquiere la autoconciencia a través del espíritu y por el cual —no lo olvidemos— se separa de Dios al constituirse como centro de su propia referencialidad última, el yo realiza —es decir, hace real, confiere realidad— al mundo esencial que, hasta la autoapropiación del yo por medio del espíritu, pertenecía únicamente al inmaterial mundo del espíritu. En una palabra: el mundo esencial del espíritu se actualiza por la autoconciencia del yo. La consecuencia de este proceso no puede ser más obvia: la distinción, la oposición, el enfrentamiento entre el yo y el mundo esencial[148]. A juicio de Tillich, "solamente en este punto nace la historia"[149], lo cual viene a significar que es el yo, en su autocomprensión a través del espíritu, el que materializa o trae a la existencia el potencial ínsito en el mundo de las esencias. Y con esto inaugura el devenir de todo lo creado —tanto espíritu como naturaleza— ya que lo precipita necesaria pero libremente en la realización efectiva de la ambigüedad. Así pues, es la individualidad histórica la que está vinculada a la realización efectiva de la

[145] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204.
[146] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204: "Geist ist Schöpfung und hat die innere Aktualität und Dynamik des Schöpferischen. Die Bewegung des Geistes, der schaffende Geist, gehört darum zur reinen Kreatürlichkeit".
[147] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204: "Die Zweideutigkeit liegt erst darin, daß der Geist vom Selbst benutzt wird, damit das Selbst sich durch den Geist erfasse".
[148] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204: "Dieses hat zur Folge, daß die Wesenswelt, die das Selbst im Geist verwirklicht, dem Selbst gegenübertritt".
[149] *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204: "Erst an dieser Stelle entsteht Geschichte".

ambigüedad, ya que la individualidad natural contiene la ambigüedad como condición de posibilidad pero no la realiza. Podría decirse que es creación, pero no historia[150].

Fijémonos bien en lo que Tillich parece querer decir: la historia del mundo tiene un origen transhistórico en el proceso por el cual el yo alcanza la autoconciencia, proceso en el que la utilización del espíritu por parte del yo provoca la caída en la existencia de toda la realidad esencial. La realización efectiva de la escisión de lo creado en el inicio de lo temporal tiene un carácter antropogónico.

Desde aquí cabe comprender todo cuanto decíamos al inicio de este capítulo acerca de la distinción que establecía Tillich entre lo natural *(Natürliches)* y lo histórico *(Geschichtliches)* como conceptos clave en la articulación interna de esta obra. Lo primero se refería al ser en la situación de pura criatura, en su inmediatez a Dios y al mundo esencial, y por eso se hablaba del ser en su adecuación esencial. Lo segundo, por el contrario, se refería al ser en su situación de criatura escindida, en su separación de Dios y del mundo de las ideas, por eso se hablaba del ser en su contrariedad esencial. Aquello que da cuenta de tal diversidad de ser no es sino, como hemos visto, el pecado, la escisión, la caída, aquello a lo que Tillich considera el *a priori* permanente de la historia[151]. Afirmación ésta que encontraremos, también, en la *Systematische Theologie 1913* y que, como mostraremos en los capítulos finales de esta investigación, se retrotrae, incluso, hasta la concepción de la historia del propio Schelling.

5. CONCLUSIÓNPROVISIONALYTRANSICIÓN

Como hemos visto en los capítulos precedentes, no es hasta la *Systematic Theology* cuando Tillich explicita y afronta de forma totalmente directa y absolutamente explícita la coincidencia entre creación y caída en un punto determinado de carácter transhistórico. Sin embargo, no es difícil ver que tal concepción ya se encuentra formulada aquí. La diferencia que Tillich establece entre la creación y la historia —con ese punto de coincidencia en el cual la creación se conoce a sí misma dando así inicio a la secuencialidad espacio temporal— es el

[150] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204: "Die historische Individualität ist verbunden mit der Zweideutigkeit, nicht schon die natürliche, die Schöpfung ist".

[151] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204: "In der Geschichte selbst als ihr Merkmal ist die Sünde ständiges a priori". Cfr. también, *Dogmatik-Vorlesung*, 279, n. 1: "Denn das Wesenswidrige ist die Vorausetzung der Geschichte". Así mismo es significativo el texto de *Dogmatik-Vorlesung*, §60, 359: "Die Wurzel unserer empirischen Existenz steht in Widerspruch zu der Einigung mit dem Unbedingten und darum im ständigen Seinszerfall. Jeder unserer Akte ist zweideutig".

presupuesto básico de su coincidencia entre creación y caída. Por ello, pudiera parecer que, llegados a este punto, cabría concluir que el hombre, su mundo y toda la creación se encuentran después del pecado *total y absolutamente* separados de Dios y, por tanto, del mundo esencial. Matizar y hasta negar esta apresurada conclusión es el propósito de estas palabras finales. Permítasenos, pues, realizar cuatro breves consideraciones y una última reflexión de transición.

En efecto, en primer lugar, y en relación inmediata con lo antedicho, hay que decir que la contraposición entre creación e historia no debe llevarnos a engaño. La creación y la historia en la obra que estudiamos no se contraponen como magnitudes total y absolutamente heterogéneas. Es más habría que verlas en la continuidad —a pesar del salto que supone la caída en el pecado— de una misma realidad en dos "situaciones" diversas y, hasta cierto punto, contrapuestas, pero en el fondo, no absolutamente contrarias. ¿Qué quiere decir esto? Que lo creado en el estado de pura creación es ciertamente una creación sin historia, pero la historia no puede ser comprendida sino como la creación en el estado efectivo de ambigüedad. En rigor, pues, no habría que contraponer creación e historia, sino más bien, creación originaria y creación efectivamente ambigua. Ahora bien, habría que añadir que la creación efectivamente ambigua no es sino la historia en la que nos encontramos y en la cual se espera la salvación. Profundizaremos brevemente esta afirmación en las líneas finales de esta misma conclusión en relación con K. Barth.

En segundo lugar, queremos señalar que no ha sido nuestro propósito realizar una exposición completa de la teología del pecado que Tillich presenta en la *Dogmatik-Vorlesung*. Nos hemos centrado en el punto de mayor interés para nuestra investigación y a él nos hemos ceñido. Sin embargo, sería injusto no advertir siquiera de modo sucinto que, para Tillich, contra lo que pudiera parecer —debido, sobre todo, a la necesidad dialéctica— el pecado o la contrariedad esencial no es un elemento creatural[152]. Tillich explica esta afirmación diciendo que el mismo hecho de considerarla como necesaria lo que hace es suprimirla. La contrariedad esencial, el pecado, no puede ser un elemento constitutivo de la creación ni puede, por tanto, tener un carácter necesario o esencial porque, de lo contrario, se le concedería un sentido, es decir, se lo consideraría como "adecuado a la esencia" *(Wesensgemäßheit)* y, en ese mismo instante, se lo suprimiría como "contrariedad esencial" *(Wesenswidrigkeit)*[153].

---

[152] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 200-203.

[153] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 200-201: "Der Gedanke an die Notwendigkeit der Wesenswidrigkeit hebt die Wesenswidrigkeit auf. Er gibt ihr einen Sinn, durch den sie aufhört, Sinnwidrigkeit, ein Wesen, durch das sie aufhört, Wesenswidrigkeit zu sein. Er nimmt ihr den Charakter des Sprunges. Wo

En tercer lugar, y en esta misma línea hay que advertir que propiamente el pecado no puede ser comprendido, puesto que el proceso cognitivo no es sino un proceso de unión, de participación, de síntesis. Y en buena lógica habría que concluir que, ya que todo el individuo está implicado en la participación cognoscitiva, y conocer significa unir, nadie se puede unir con aquello cuya esencia consiste, justamente, en ser continua y absolutamente rechazado como lo contrario a toda esencia y a toda significación[154]. Al pecado sólo se lo conoce de forma indirecta como la amenaza y la destrucción de todo sentido y, por tanto, sólo se accede a él desde su pura facticidad ya que no se trata de un objeto, sino más bien de un estado: el estado de ambigüedad. Y justamente es este estado el que nos hace tener del pecado un conocimiento también ambiguo[155].

En cuarto lugar, debemos añadir que el conocimiento indirecto y ambiguo del pecado alcanza su mayor grado de plenitud en la correlación con la gracia[156]. En efecto, la correlación con la gracia nos muestra que el pecado sólo puede ser conocido como aquello que es absolutamente rechazado y en cuanto que es efectivamente rechazado[157]. La gracia nos muestra el verdadero ser del pecado como aquello que nunca puede ser asumido, como aquello que debe ser siempre apartado y superado. La universalidad del pecado se encuentra, pues, en correlación con la universalidad de la gracia y la salvación[158]. Sólo desde la última y radical aceptación que supone la gracia puede comprenderse el rechazo de lo injustificable en que consiste el pecado. Y sólo siendo el pecado el *a priori* permanente de la historia se entiende que la historia esté toda ella necesitada de salvación y transida por la gracia de Dios[159].

---

die Wesensnotwendigkeit behauptet wird, das ist der Sprung von der Eindeutigkeit in die Zweideutigkeit nicht gesehen, da ist die Eindeutigkeit aufgehoben und die Zweideutigkeit abgeschwächt".

[154] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 201: "Erkennen ist einen. Mit der Sünde kann man sich aber nicht einen; es gibt keine Möglichkeit der Herstellung einer Wesenseinheit mit der Sünde".

[155] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 201: "Wir können nirgends aus der reinen Faktizität der Sünde herausspringen. Ihre reine Faktizität gehört zu ihrem Wesen. Ihre Einordnung in einen Sinnzusammenhang würde ihr Wesen aufheben". Y un poco más adelante en el mismo lugar: "Von der Sünde kann man aber immer nur als Zeugnis reden. Sie ist nie ein Gegenstand, sondern immer ein Stand, nämlich der Stand der Zweideutigkeit".

[156] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 201-202, esp. 201: "Damit aber ergibt sich auch die letzte Erkenntnis-Korrelation, in der die Erkenntnis der Sünde steht, nämlich die der Gnade und Vollendung. Nur in ihr kann sie wirklich erkannt werden".

[157] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 201: "Darum kann sie nie direkt erkannt werden, sondern immer nur indirekt als das Abgestoßene und nur in dem Maße, als sie abgestoßen wird".

[158] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 202: "Die Universalität der Sünde steht in Korrelation zur Universalität der Gnade".

[159] De hecho es la propia idea de salvación en la historia la que hace que la propia historia pueda concebirse como tal y no quede disuelta en la mera secuencialidad de momentos sucesivos que nada tienen que ver entre sí. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 204: "Und doch würde es auch so nicht zur

Como el pecado, tampoco la gracia puede, en última instancia, ser considerada como una realidad cuya esencia es un elemento creatural constitutivo y, por tanto, necesario o adecuado a la esencia de todo lo creado. La gracia procede de la insondabilidad de Dios y su irrestricta donación excede la lógica de la necesidad hasta el punto de que Tillich llega a calificarla —en contraposición con la facticidad del pecado— como la facticidad originaria *(Urfaktizität)*[160]. Por eso es gracia y no mera necesidad creatural.

La última reflexión de este capítulo quiere retomar la primera de las breves consideraciones de esta conclusión provisional y prolongarla en relación con el pensamiento de K. Barth. Para *Karl Barth*, siempre según Tillich, la relación entre Dios y el hombre, el mundo y todo lo creado sólo puede ser descrita en los términos del más grande y radical enfrentamiento habida cuenta de la total y completa corrupción que el pecado ha operado en la creación hasta el punto de haberla vuelto irreconocible[161]. Pese a todo lo dicho anteriormente, Tillich no piensa de igual manera. La contraposición entre creación e historia y los efectos precipitadores del pecado podrían dar la impresión contraria, pero ya hemos adelantado —y ahora lo completamos— que Tillich sostiene una visión mucho más rica en matices y, por tanto, más compleja. A su juicio, la concepción de Barth no es justa, puesto que "la escisión de lo existente no suprime su forma esencial, ya que ésta es la expresión de la esencialidad del Incondicionado-sustentador"[162]. Es claro, y así lo afirma Tillich reiteradamente, que en la existencia concreta, es decir, en la densidad de la historia nunca acontece la esencialidad de la criatura con independencia de la contrariedad esencial. Antes bien, al contrario, ambas se encuentran inextricablemente unidas como la cara y la cruz de una misma moneda[163]. Sin embargo, los efectos del pecado —pese a ser determinantes— no llegan a oscurecer hasta tal punto la vinculación esencial de la creación con Dios que pueda decirse que es imposible la *analogia entis*

Geschichte kommen, sondern nur zu einer Summe zweideutiger Vorgänge, wenn nicht die Geschichte zugleich der Ort wäre, in dem die Überwindung der Zweideutigkeit, die Erlösung geschähe".

[160] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §37, 202: "Aber die Gnadeordnung hat nicht das Element der Wesensnotwendigkeit in sich. Es kommt nicht aus Gott, insofern er wesenhaft ist, sondern insofern er unerschöpflich ist, aus seiner Tiefe, seiner Offenheit, seiner Niedrigkeit. Diese Notwendigkeit steht freilich jenseits jeder Kategorie dieses Namens und ist die Setzung des unvordenklichen Seins, ist Urfaktizität". El *unvordenklichen Sein* es un término inequivocamente schellinguiano.

[161] Hablando acerca de los milagros, las leyes naturales y el orden de la salvación dice Tillich: "Gegenwärtig ist das Problem aktuell geworden durch die Barthsche Theologie und ihre Entgegensetzung von Gott und Welt und ihre Behauptung, daß die Schöpfungsordnung durch die Sünde unkenntlich geworden ist" (*Dogmatik-Vorlesung*, §43, 252). A este respecto no es irrelevante que, en este momento, todavía no hayamos iniciado la década de los años treinta.

[162] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 250: "*Die Zerspaltenheit des Seienden hebt seine Wesensform nicht auf, denn diese ist Ausdruck der Wesenhaftigkeit des Unbedingt-Tragenden*".

[163] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 250: "*In der Existenz der Dinge sind Wesensmäßigkeit und Wesenswidrigkeit verbunden*".

y que todo lo creado se encuentra absolutamente fuera del mundo esencial. Tillich matiza que la exterioridad de la historia respecto del mundo esencial o mundo de las ideas es ciertamente efectiva a través del proceso de actualización del yo que hemos estudiado, pero esto no significa que la historia —es decir, la creación en el estado concreto de ambigüedad— carezca de vínculos con lo esencial. Si así fuese, el conocimiento de nuestra propia exterioridad respecto a Dios y al mundo espiritual sería absolutamente imposible, ya que no se puede conocer aquello que es totalmente ajeno y no tiene ningún tipo de presencia en quien pregunta. El hecho de que el hombre sepa de su estado ambiguo en la historia y pueda pensar la esencialidad de aquello que aquí y ahora aparece entremezclado con la contrariedad esencial es una buena prueba de la presencia de lo esencial en el hombre siquiera como inquietud, como cuestión abierta, como impulso hacia el infinito. Que el hombre pueda hacer la distinción que Tillich propone entre lo esencial y lo existencial es justamente la prueba de que, por lo menos como ausencia de plenitud, lo esencial se puede vislumbrar en el claro oscuro de la historia. Tan es así que Tillich llega a afirmar, en explícita confrontación con Barth, que "nosotros no estamos fuera del mundo esencial. Él nos porta, y justamente porque nos porta podemos saber algo de la contrariedad esencial"[164]. De hecho, en una nota a pie de página Tillich hace explícita la distinta opinión de Barth, que afirma: "nosotros nos encontramos absolutamente fuera del mundo esencial"[165] y señala que, de ser así, no tendríamos conciencia ni de la adecuación esencial ni de la contrariedad esencial[166]. Para él es mucho más acertado ensayar una visión que se sitúe entre una concepción dualista que establezca un abismo insalvable entre lo creado y el mundo de las ideas, y una concepción idealista que afirme una visión inmediata entre el hombre y el mundo esencial. Para Tillich, pues, ni dualismo barthiano ni racionalismo idealista, sino consideración dialéctica de la ambigüedad de la historia[167]. Las implicaciones últimas que tiene la postura de Barth y el distanciamiento que Tillich hace respecto de ella las estudiamos, pues, a continuación.

[164] *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 255: "Stehen wir nicht außerhalb der Wesenswelt. Sie trägt uns, und nur weil sie uns trägt, wissen wir etwas von der Wesenswidrigkeit".
[165] *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 255, n. 1: "Barth: Wir stehen völlig außerhalb der Wesenswelt".
[166] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 255: "Aber wir würden kein Bewußtsein unserer Wesenswidrigkeit haben, wenn wir nicht ein Bewußtsein vom Wesen hätten".
[167] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §43, 255: "Wir grenzen uns also in gleicher Weise ab gegen die dualistische Kluft zur Wesenswelt wie gegen die rationalistische und idealistische Schau der Wesenswelt".

CAPÍTULO V
EN DIOS Y FUERA DE DIOS: LA PARADOJA POSITIVA

1. INTRODUCCIÓN

Después de haber estudiado, con el detalle que requiere nuestro tema, la última de las síntesis teológicas de Tillich y también la síntesis que hemos llamado intermedia en la constitución de su pensamiento, tenemos que vérnolas ahora con un momento muy particular en el itinerario teológico de Tillich que reviste una importancia muy especial en la elaboración de su pensamiento. Nos referimos al singular debate que tuvo lugar en las páginas de una revista de teología bastante conocida en su momento y que marcó un punto de inflexión en la incipiente labor teológica de todos aquellos que participaron en él[1]. El trasfondo último de la controversia pone de manifiesto la importancia de nuestro tema, a pesar de que la literalidad de las cuestiones discutidas pueda dar la impresión de un cierto alejamiento. No es así y así lo mostraremos a lo largo del capítulo y, sobre todo, en su parte final. Adentrémonos, pues, ahora en el contexto particular en el que tuvo lugar la controversia a fin de alcanzar una mejor intelección de ella.

---

[1] Cfr. P. TILLICH, "Kritisches und positives Paradox. Auseinendersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten", en: *MW/HW*, 4, 91-98; K. BARTH, "Von der Paradoxie des 'positiven Paradoxes'. Antworten und Fragen an Paul Tillich", en: *MW/HW*, 4, 98-109; P. TILLICH, "Antwort", en: *MW/HW*, 4, 109-112; F. GOGARTEN, "Zur Geisteslage des Theologen. Noch eine Antwort an Paul Tillich", en: *MW/HW*, 4, 114-116. Los mismos textos pueden verse también en *GW*, VII, 216-225 (Tillich), 226-239 (Barth), 240-243 (Tillich a Barth) y 244-246 (Gogarten). Esta controversia tuvo lugar originariamente en las páginas de la revista *Theologische Blätter* 2 (1923) nº 11, 263-269; *Ibid*. 2 (1923) nº 12, 287-296, 296-299; *Ibid*. 3 (1924) nº 1, 6-8. Cfr. también, J. MOLTMANN (hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966, 165-197, donde aparece nuevamente reproducida.

1.1. La unión originaria del contexto teológico de la controversia: los maestros liberales

A principios de los años veinte las posturas inicialmente próximas de la generación de teólogos que habían criticado e intentado superar los postulados de la teología liberal de sus maestros —entre los que destacaban Adolf von Harnack, Wilhelm Hermann, Ernst Troeltsch y otros— fueron paulatinamente distanciándose de una forma cada vez más clara y no siempre de manera pacífica y cordial. Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Paul Tillich y Rudolf Bultmann se sintieron profundamente conmocionados con el fracaso político, social, y económino que trajo consigo la primera Guerra Mundial en el año 1914. Dicho fracaso fue leído por ellos desde una crítica perspectiva religiosa que no exculpaba a la generación de sus maestros. Las tesis de aquella teología, que gracias al uso del método histórico-crítico se decía "científica" y que concentraba la esencia del cristianismo en el anuncio de Jesús de la proximidad del Reino, en la paternidad de Dios y el infinito valor del alma humana, y en la más alta consideración del mandamiento del amor[2], revelaron su total insignificancia en la política, su completa impotencia evangelizadora en lo social y su más clara irrelevancia en lo económico, desde el momento en que los teólogos que las habían formulado, las fundamentaban en sus escritos y las enseñaban en sus clases, firmaron un escrito público en el que se justificaban los anhelos imperialistas de la Alemania de su tiempo y apoyaban la sangrienta guerra que asolaría Europa a principios de siglo y que, a juicio de Tillich, marcó el verdadero inicio del siglo XX[3]. El mensaje ético y moral del cristianismo liberal no sólo no evitó, sino que pareció alentar la barbarie de una guerra que se sustentaba en los principios antiéticos e inmorales totalmente contrarios al mensaje cristiano. Esta radical conmoción situaba a la nueva generación *zwischen den Zeiten*, como acertadamente formuló Gogarten en un conocido artículo titulado de esa misma forma[4]. La situación de "crisis" en la que

---

[2] Cfr. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 1999 [or. 1900], esp. 106. Puede verse, también la versión española de J. Miró Folguera, A. VON HARNACK, *La esencia del cristianismo*, t. I, Editores Heinrich y Cía, Barcelona, 1904, 74. Cfr., asimismo, el apretado resumen que ofrece U. C. SCHARF, *The paradoxical Breakthrough of Revelation*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, *77*-85.

[3] Cfr. P. TILLICH, "Autobiographical Reflections" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1952, 3: "The fact that I was born on the 20th of August, 1886, means that a part of my life belongs to the nineteenth century, especially if one assumes the nineteenth century to end (as one should) with August 1, 1914, the beginning of the First World War". Cfr. también, *GW*, XII, 58. Asimismo, cfr. H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Trotta, Madrid, 1995, 183-207.

[4] Cfr. F. GOGARTEN, "Zwischen den Zeiten": *Christliche Welt* 34 (1920) 374-378. Este mismo sería el título de la revista que sirvió durante aquellos años como órgano difusor de las ideas de la que, después,

se encontraban a todos los niveles generó una *Teología de la crisis* que trabajaba por recuperar el sentido de la Palabra de Dios y cuestionaba los excesos de las anteriores palabras sobre Dios. Es en este contexto de unas mismas preocupaciones compartidas —más como reacción negativa que como construcción positiva— en el que se van fraguando los pilares fundamentales sobre los que los jóvenes teólogos de aquel tiempo irán perfilando sus futuras concepciones teológicas.

Con el paso del tiempo, lo que surgió como una reacción casi unánime contra la herencia liberal fue adquiriendo una pluralidad de matices tal, que acabó por quebrar el frente común de los inicios. Las diferencias de detalle que, al principio, no tenían el peso específico suficiente para provocar enfrentamientos entre los que pensaban su teología en la misma situación crítica, fueron creciendo más y más hasta alcanzar una entidad que no pudo ser ocultada por más tiempo. Lo que parecían diferencias mínimas se fueron revelando como divergencias muy profundas. Y la contundente conciencia reivindicativa de algunos de ellos —especialmente de Barth— llevó a que los principios que antes los unían sirvieran después como arma arrojadiza. E. Brunner llegó a decir de Karl Barth que su celo teológico en la defensa de los postulados contrarios a la teología liberal había llegado a ser tan grande como el de un centinela que en mitad de la noche dispara a todo aquel que, no sólo no conozca el santo y seña de entrada, sino también a aquellos que, conociéndolo, no lo dicen de la misma manera como el centinela está acostumbrado a escucharlo[5]. El temperamento barthiano aflorará también, cómo no, en la controversia que vamos a analizar. No obstante, en estos momentos iniciales la unión fundamental prevalecía por encima de las diferencias.

1.2. La unión originaria en el trasfondo existencial de la controversia: Kierkegaard

Dicha convergencia fundamental no se cifraba únicamente en el intento de superación de la teología liberal de sus maestros. También el redescubrimiento conjunto de Søren Kierkegaard contribuyó en gran medida a alimentar, en su dimensión teórica, un talante teológico muy similar. Pero la coincidencia de fondo no se manifiesta únicamente en las fuentes en las que bebe la nueva generación de teólogos reformados y luteranos. También comparten una inquietud fundamental en

---

fue llamada *Teología dialéctica* —revista en la que trabajaban Barth, Gogarten, Thurneysen y Merz— hasta su disolución en el año 1933. El texto de Gogarten también puede verse en J. MOLTMANN (hrsg.), *Anfänge...*, *O. c.*, 95-101.

[5] Cfr. H. ZAHRNT, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Hechos y Dichos, Zaragoza, s/f [or. alemán 1966].

la práctica de su compromiso religioso. Esta inquietud tiene un nombre que aquí no podemos más que señalar: el socialismo religioso[6].

Con respecto a Kierkegaard hay que decir que tanto Barth como Tillich se refieren al filósofo y teólogo danés como el ilustre precedesor que ha formulado y profundizado el concepto de *paradoja*[7]. En el prólogo a la segunda edición de *Römerbrief* —es decir, en 1922— Barth afirmará abiertamente:

> "Si tengo un sistema, éste consiste en no perder de vista la significación negativa y positiva de lo que Kierkegaard llamó 'la infinita diferencia cualitativa' que existe entre tiempo y eternidad. 'Dios está en el cielo y tú en la tierra'. La relación de

[6] Sobre el socialismo religioso, cfr. el tercer volumen completo de las *MW/HW*. De él destacamos especialmente: P. TILLICH, "Der Sozialismus als Kirchenfrage (1919)" en: *MW/HW*, 3, 31-42; Id., "Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ein systematischer Entwurf (1923)" en: *MW/HW*, 3, 103-130; Id., "Klassenkampf und religiöser Sozialismus (1930)" en: *MW/HW*, 3, 167-188; Id., "Sozialismus (1930)" en: *MW/HW*, 3, 189-204; Id., "Religiöser Sozialismus (1931)" en: *MW/HW*, 3, 205-218; Id., "Protestantisches Prinzip und proletarische Situation (1931)" en: *MW/HW*, 3, 219-248; Id., "Die Sozialistische Entscheidung (1933)" en: *MW/HW*, 3, 273-420. La aparición de este último ensayo justo el año que Hitler alcanzó democraticamente el poder precipitó la salida de Tillich de la incipiente Alemania nazi hacia USA por consejo de sus discípulos M. Horkheimer y T. Adorno. Cfr. también G. WENZ, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979, 36-40, especialmente la larga nota 86. La importancia del socialismo religioso para la interpretación de la historia en Tillich aparece tímidamente indicada en J. S. BOOZER, "Being and History in Paul Tillich's Theology" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 129-146. Mucho mejor desarrollado se encuentra en A. J. REIMER, "The Kingdom of God in the Thought of Emanuel Hirsch and Paul Tillich" en: G. HUMMEL (ed.), *New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt. Is There an Eschatology in Paul Tillich's Work?/Hat Paul Tillich eine Eschatologie?*, De Gruyter, Berlin/New York, 1991, 44-56; G. WENZ, "Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära" en: Ibid., 57-126; B. REYMOND, "Das Reich Gottes in den 10 Thesen Paul Tillichs über den Nationalsozialismus (1932)" en: Ibid., 127-136. Marc Michel comprende el socialismo religioso de Tillich como la vertiente práctica y transformadora de un único impulso que, no obstante, también se manifiesta en la exigencia teórica y especulativa de interpretar la situación cultural de inicios del siglo XX. Cfr. M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Cerf, Paris, 1982, 131-132.

[7] Cfr. S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2001. Como es sabido, el concepto de *paradoja* es uno de los conceptos clave en el pensamiento de Kierkegaard en su interpretación filosófico-teológica del cristianismo. A este respecto pueden verse sus propias consideraciones en el tramo final de una obra tan representativa de su pensamiento como es *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*, Guadarrama, Madrid, s/f, 191ss, en donde no sólo afirma que "la paradoja es en realidad la consecuencia relativa a la doctrina de la redención" (191), sino que, además, la relaciona con otras dos categorías muy significativas de su concepción, a saber: el *escándalo* y la *diferencia cualitativa* entre Dios y el hombre. Baste un simple botón de muestra: "La posibilidad del escándalo radica en el hecho de que entre Dios y el hombre haya esa diferencia cualitativa de que tanto hemos hablado. Por eso, nadie podrá eliminar la posibilidad del escándalo. Dios se hace hombre por amor". La encarnación, como veremos, es para Kierkegaard la concreción histórica de lo él entiende por *paradoja*.

> *este* Dios con *este* hombre, la relación de *este* hombre con *este* Dios es para mí el tema de la Biblia y el compendio de la filosofía"[8].

También Tillich reconocerá que las lecturas de Kierkegaard supusieron para él una influencia decisiva en la formación de su pensamiento cuando todavía era un estudiante en Halle[9]. El trato con las traducciones de Kierkegaard significó un revulsivo que puso a aquellos jóvenes estudiantes en contacto con las raíces últimas del pensamiento existencial moderno, es decir, con Schelling, pues Kierkegaard se servía de muchas categorías schellingianas para enfrentarse a la síntesis de Hegel[10]. En Kierkegaard encontraron lo que no veían ni en la ortodoxia, ni en la escuela de Ritschl. Descubrieron la pasión de la existencia religiosa que embarga lo más profundo del hombre. Se encontraron con la radicalidad del escándalo de la paradoja, con la diástasis entre Dios y el hombre, con el salto de la fe, con la contemporaneidad del discípulo, con profundas reflexiones sobre la angustia y la melancolía y, sobre todo, con la crítica al idealismo hegeliano y la superación del pietismo y la teología liberal. Tillich lo dice con claridad:

> "Nos resultaba particularmente imposible aceptar a aquellos teólogos "positivos" —en el sentido especial de "conservadores"— que no tomaban en cuenta la escuela de crítica histórica. Lo que hacía esta escuela era ciencia legítima. No se puede negar la investigación honesta de los fundamentos históricos del Nuevo Testamento. Por otra parte sentíamos que había una distorsión moralista y un vacío amístico, un vacío en el cual faltaba el calor de la presencia mística de lo divino, como sucedía con toda la escuela de Ritschl. No nos sentíamos embargados por este moralismo. No lo encontrábamos en las profundidades de la conciencia de culpa como siempre lo había hallado la teología clásica. De manera que nos sentimos muy felices cuando descubrimos a Kierkegaard"[11].

---

[8] K. BARTH, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid, 1998, 54; cfr. Id., *Der Römerbrief*, TVZ, Zürich, 1984 [or. 1922], XIII: "Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit gennant hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. 'Gott ist im Himmel und du auf Erden'. Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem". En adelante citaré sólo los títulos de las ediciones española y alemana seguidas de las páginas pertinentes.

[9] Cfr. P. TILLICH, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existencialism*, Simon & Schuster, New York, 1968, 458-476, esp. 458, donde dice: "I recall with pride how as students of theology in Halle we came into contact with Kierkegaard's thought through translations made by an isolated individual in Würtenberg. In the years 1905-1907 we were grasped by Kierkegaard. It was a great experience". Cfr. también, P. TILLICH, "Autobiographical Reflections" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1952, 11.

[10] Cfr. P. TILLICH, *A History of*….,458.

[11] Cfr. P. TILLICH, *A History of*…, 458-459: "We could not accept especially those 'positive' —in the special sense of 'conservative'— theologians who disregarded the historical-critical school. For this was valid science which was carried on by this school. It cannot be denied if honest research is conducted into the historical foundations of the New Testament. But on the other hand we had a feeling of moralistic distorsion and amystical emptiness, an emptiness in which the warmth of the mystical

No es extraña la experiencia que refiere Tillich. La lectura directa de las obras de Kierkegaard muestra, sin lugar a dudas, que cada una de sus páginas y cada uno de sus párrafos están transidos de una especialísima tensión religiosa que no logra ser ocultada tras la oscuridad de su prosa y el carácter especulativo de sus conceptos. La idea fundamental que, a mi juicio, aparece expresada, por ejemplo, en *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* consiste en que, para Kierkegaard, el hombre se encuentra en un estado existencial de no-verdad del que sólo puede ser liberado *(renacido)* por un maestro que, siendo totalmente inmanente a la realidad humana sea, al mismo tiempo, absolutamente trascendente a ella. Así pues, nadie sino Dios podría ser el maestro y salvador[12]. No es difícil percibir cómo todas las categorías fundamentales de la dogmática tradicional con respecto al hombre y a su salvación son reformuladas en el proyecto de pensamiento de Kierkegaard: el pecado, la salvación, la redención, la fe, el juicio, la plenitud del tiempo, la nueva humanidad, la conversión, el arrepentimiento, el nuevo nacimiento, etc. Frente a la mayéutica socrática, presentaría Kierkegaard la paradoja absoluta[13].

He aquí el concepto que en este momento más nos interesa. ¿Qué es para el filósofo danés la paradoja absoluta? Se trata de la encarnación: Dios en el tiempo[14]. Una realidad, a su juicio, contradictoria para la razón y que sólo es accesible como paradoja con el presupuesto de la fe. La paradoja se basa en la absoluta diferencia que existe entre el hombre y Dios. En efecto, el hombre reconoce su desconocimiento y su diferencia respecto de Dios justo en el momento en el que más lo conoce. La relación auténtica del hombre con el paradójico acontecimiento de la encarnación —pues se ha

---

presence of the divine was missing, as in the whole Ritschlian school. We were not grasped by this moralism. We did not find in it the depths of the counsciousness of guilt as classical theology had always had. So we were extremely happy when we encountered Kierkegaard".

[12] El estado existencial de no-verdad con el que Kierkegaard caracteriza la situación básica del ser humano parece poner de manifiesto una concepción predominantemente negativa de la creación a consecuencia del pecado. Habría que considerar si detrás de este acento particularmente fuerte en su pensamiento no se encuentra la concepción luterana de la *total corrupción* infralapsaria. Lo mismo parece pensar, A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid, 2008, 172.

[13] Cfr. Ibid., 27-50, esp. 32-35. Como ya hemos adelantado, no es ésta la única obra en la que Kierkegaard habla de la paradoja. Muy significativo es, a mi juicio, lo que también dice indirectamente sobre ella, en relación con la diferencica cualitativa, en *La enfermedad mortal*: "Dios y hombre son dos naturalezas separadas por una infinita diferencia cualitativa. Toda doctrina que pase por alto esta diferencia será humanamente insensata y, en el sentido divino, será una blasfemia. En el paganismo los hombres convertían a Dios en hombre (hombre-Dios), en el cristianismo es Dios el que se hace hombre (Dios-hombre)" (236). El rechazo de la mayéutica socrática, la concepción de la revelación que supone y el problema de la contemporaneidad del discípulo son magistralmente estudiados y criticados en A. TORRES QUEIRUGA, *O. c*., 168-180.

[14] Cfr. S. KIERKEGAARD, *Migajas*…, 113.

dado dentro de los límites de lo espacio temporal, pero al mismo tiempo los desborda— sólo tiene lugar en la fe. Una fe que, para Kierkegaard, es decisión, apuesta, riesgo, salto, que no está basada en el conocimiento histórico objetivo de la realidad en que se cree, pues tal realidad, siendo histórica, no es simplemente objetiva y, no obstante, pese a carecer de tal objetividad, no es meramente ahistórica o eterna. De ahí que, para Kierkegaard, no haya una diferencia esencial o cualitativa entre la situación de los contemporáneos al hecho fundamental de la encarnación y aquellos que reciben noticia de ella a través del testimonio de los primeros. Matizo: no hay diferencia esencial en cuanto al paso, al tránsito, a la transformación en discípulo, al salto de la fe. Sí la hay con respecto a lo evidente —es decir, que unos son contemporáneos en sentido estricto y otros no— pero no en relación a la situación existencial en la que se juega la creencia[15].

La cuestión que aquí nos interesa no es la del discipulado, sino la de la paradoja, la de la impensable posibilidad de que Dios irrumpa en el escenario del tiempo, ya que aquí se plantea el problema de la eternidad y el devenir, de lo inmutable y el cambio. No creo que sea desacertado pensar que la concepción que Kierkegaard expresa del devenir en el interludio de esta obra reviste capital importancia para comprender el trasfondo de la relación entre esencia y existencia en el pensamiento de Tillich. En Kierkegaard no se trata sino de una concepción claramente antihegeliana. En Tillich el problema es más complejo. Fijémonos en que, hasta ahora, hemos dirigido nuestra mirada hacia la protología, a fin de esclarecer la escisión de lo creado en el inicio de lo temporal. El contacto con Kierkegaard y la controversia con Barth y Gogarten harán que nos centremos en la índole peculiar de la condición de criatura afectada por la caída y el pecado. No ya en la esencialidad de Dios, sino más bien en su existencia histórica actual, necesitada de salvación, porque si bien es cierto que, para Tillich, la creación sigue estando en Dios —a pesar de ser una creación "caída"— también está fuera de Él. De ahí la importancia de la paradoja. Para Kierkegaard la paradoja es la cristología. Pero la cristología nos hace preguntarnos acerca de la relación entre la inmutabilidad de lo divino y el devenir de lo caído. Habida cuenta, pues, de la confesada influencia kierkegaardiana en el pensamiento de Tillich, permítasenos decir siquiera una palabra sobre el modo en que

[15] Kierkegaard utiliza el término contemporaneidad para referirse tanto a la situación de los que vieron y oyeron como para preguntarse sobre la relación temporal de las generaciones posteriores. Tal vez, sería mejor llamar "coetáneos" a los contemporáneos del *factum* histórico de la paradoja y reservar la pregunta de la posible contemporaneidad para la problemática referida a quienes ni vieron ni oyeron directamente, sino a través de la mediación de los coetáneos. A este respecto son muy lúcidas las matizaciones críticas de A. TORRES QUEIRUGA, *O. c.*, 176-180.

Kierkegaard piensa la relación entre la eternidad y el tiempo, es decir, entre lo necesario y el devenir. A ello se dedica el interludio de las *Migajas*.

En efecto, para Kierkegaard el cambio propio del devenir "no está en la esencia sino en el ser, y consiste en el paso del no ser al ser"[16]. Es decir, se trata de un proceso intramundano, espacio-temporal, que se realiza en la dialéctica entre posibilidad y realidad. Aclaremos esto con un poco más de detalle. Tenemos dos elementos, la posibilidad y la realidad, y el camino que lleva de uno al otro: el devenir. Así pues, la "posibilidad" es el ser que todavía es no ser, es el ser que está *en espera de llegar a ser* efectivamente. Por el contrario, la "realidad" es el ser que *ya está siendo* activa y verdaderamente. En consecuencia, "el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad"[17]. La cuestión de fondo que interesa a nuestro autor consiste en la posibilidad de que devenga lo necesario. "¿Puede devenir lo necesario? El devenir es un cambio, pero lo necesario no puede cambiar en absoluto, ya que se relaciona consigo mismo y se relaciona siempre de idéntica manera"[18]. El que un ser devenga es, para Kierkegaard, la señal inequívoca de que no es necesario, pues la dialéctica posibilidad-realidad no encuentra aplicación posible en la necesidad, puesto que lo necesario siempre es y, en consecuencia, nunca pasa de un posible no ser a un ser efectivamente real. Según Hegel la necesidad sería la unión de posibilidad y realidad[19], pero para Kierkegaard esto es "tan imposible como contradictorio", porque en tal caso, la posibilidad y la realidad se convertirían en aquello que, justamente, no participa de la dialéctica del cambio que, por otra parte, dichas categorías llevan de forma intrínseca en sí mismas. Lo necesario no puede ser la unión de la posibilidad y la realidad ya que, si lo necesario es propiamente tal, no contiene ni puede contener en sí nada que no sea y, por tanto, lo necesario no deviene en absoluto.

La perspectiva antihegeliana de estas reflexiones se percibe con más claridad, si cabe, en el reconocimiento que Kierkegaard hace de la imposibilidad de que algo devenga por necesidad y, asimismo, en la negativa a conceder que algo que efectivamente ha devenido se vuelva necesario. "Lo real no es más necesario que lo posible, puesto que lo necesario es absolutamente distinto de ambos"[20]. Según Kierkegaard el cambio en el devenir se produce por la libertad, y no por la necesidad, de ahí que no haya que buscar una razón en el devenir, sino más bien su causa. El

[16] S. KIERKEGAARD, *Migajas*…, 82.
[17] Ibid.
[18] Ibid.
[19] El traductor castellano nos da aquí la referencia de HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Jub. Ausg. IV, 685ss.
[20] S. KIERKEGAARD, *Migajas*…, 83.

motivo de que el devenir parezca necesario se encuentra en la multiplicidad de causas intermedias que no dejan percibir la libertad de la causa última que actúa libremente y que es a la que todas ellas remiten.

En último término, Kierkegaard está reflexionando sobre la paradoja absoluta que supone la presencia de Dios en un *instante* determinado del curso del devenir. Para Kierkegaard, a diferencia de Hegel, lo histórico deviene y lo eterno no tiene historia. La contradicción aparece en el primer estadio de la razón: la paradoja, es decir, la encarnación. Dicha paradoja adquiere su auténtico significado en la más profunda comprensión de la fe. La inmutabilidad del pasado no dice nada a favor de su carácter necesario, pues, aun cuando ciertamente ha sido, hubo un momento en el que no fue y esto no puede decirse de lo necesario, puesto que siempre es. La libertad aparece, pues, como el motor último del devenir, como el factor decisivo que opera el tránsito de la posibilidad a la realidad.

A partir de aquí las reflexiones posteriores de Kierkegaard discurren por caminos que ya no son los nuestros. Por esta razón, no será necesario que insistamos en que no es nuestro objetivo una completa exposición del pensamiento de kierkegaardiano. Sólo nos interesa resaltar una cosa: en capítulos anteriores, la reflexión sobre la libertad nos ha mostrado ya la clave para entender la concepción tillichiana acerca del tránsito de la esencia a la existencia. En el marco de la controversia que vamos a estudiar en éste, este tránsito se da ya por realizado, y por ello, el punto central de la discusión se concretará en la adecuada interpretación del concepto de paradoja, tan decisivo para Kierkegaard. No obstante, el problema de la libertad volverá a cobrar una mayor dimensión con el estudio directo del pensamiento de F. W. J. Schelling.

Ahora bien, teniendo en cuenta la concepción kierkegaardiana de la paradoja y su comprensión de lo necesario y el devenir (la eternidad y el tiempo, Dios y la historia, el Creador y lo creado) se entiende mejor que dos posturas tan diferentes en sus últimos desarrollos sistemáticos y en su perspectiva general como la de Tillich y la de Barth se encuentren tan cerca en su raíz fundamental. Y dicha cercanía es reconocida por los dos y, por ello, es indudable. Sin embargo, el curso teológico de los ríos de pensamiento de Barth y Tillich fluirá por lechos muy diferentes aun cuando ambos se encuentren muy próximos en su hontanar kierkegaardiano. A este respecto es tremendamente significativo el hecho mismo de su primer encuentro. Si se analiza con detalle se verá en él el germen de casi todos los elementos de su posterior desencuentro.

1.3. El primer encuentro

Barth y Tillich no se conocieron personalmente hasta finales de marzo de 1922 en Göttingen[21]. El 2 de abril de ese mismo año escribieron sendas cartas a diferentes amigos en los que se hacían eco de ese encuentro[22]. La de Tillich está dirigida a Alfred Fritz y la de Barth es una carta circular que recibió, entre otros, su amigo Eduard Thurneysen. Tillich y Barth se encontraron por primera vez por causa de Emmanuel Hirsch. Según el testimonio de Barth, Hirsch había tratado de enfrentarlos. Le había dicho a Barth que Tillich no era un teólogo cristiano y a Tillich que Barth no era un teólogo científico. Barth señala que Tillich parece tener un cierto resentimiento antiortodoxo. Le llama poderosamente la atención la concepción de la historia de Tillich —que Barth califica de *Geschichtsmythologie*— y también afirma que, como Tillich habla de la existencia de períodos teónomos en el devenir de la historia, a esto parece obedecer su buena recepción de *Römerbrief*, pues, a juicio de Tillich, dicha publicación puede ser un síntoma importante de la manifestación de un *Kairos* especial que está llamando a una renovación profunda de la teología, la filosofía y la política. A Barth no le pasa desapercibido que Tillich hable de lo Incondicionado y de lo condicionado para referirse a Dios y al mundo. Algo que, como veremos, va a tener una especial importancia en el desarrollo de la confrontación[23]. Por su parte, Tillich también nos da datos interesantes[24]. Barth

[21] Cfr., no obstante, J. P. CLAYTON, "Questioning, Answering, and Tillich's Concept of Correlation" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 121-140, esp. 122, nota 5 donde el autor consigna la hipótesis de K. Schedler, según la cual el primer encuentro habría acontecido en 1919 a raíz de una asamblea de movimientos socialistas religiosos.

[22] Cfr. P. TILLICH, *ENGW*, VI, 80-84; K. BARTH-E. THURNEYSEN, *Briefwechseln*, Band II, 1921-1930, TVZ, Zürich, 1974, 64-68. Sobre estos primeros encuentros puede verse el esclarecedor trabajo de W. SCHÜSSLER, "Paul Tillich et Karl Barth: leurs premiers échanges dans les années 20": *Laval théologique et philosophique*, 44, 2 (1998) 145-154. Cfr. también J. P. CLAYTON, "Tillich, Troeltsch and the Dialectical Theology": *Modern Theology* 4, 4 (1998) 323-344. Los datos que aporta W. SCHÜSSLER aparecen resumidos y muy bien integrados en J-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, Les éditions du Cerf, Paris, 2003, 268-327, esp. 275-279. También resulta sugerente el estudio de R. SCHARLEMANN, "The No to Nothing and the Nothing to Know: Barth and Tillich and the Possibility of Theological Science": *Journal of the American Academy of Religion* 15 (1987) 57-71.

[23] Cfr. K. BARTH-E. THURNEYSEN, *Briefwechseln*, Band II, 1921-1930, Theologischer Verlag Zürich, 1974, 64. El texto en el que Barth refiere dicho encuentro es realmente esclarecedor. Dice Barth refiriéndose a Tillich: "Das Bemerkenswerteste an ihm ist sein 'antiorthodoxes Ressentiment' und seine Geschichtsmythologie, in die sich das im übrigen streng unterdrückte 'supranaturale' Bedürfnis bei ihm ergießt. Er redet viel von Bedingtem und Unbedingtem und weiß von unbedingten ('theonomen') Perioden in der Geschichte, in denen dann auch ein unbedingtes Ethos Platz zu greifen habe. Eine solche breche jetzt wieder an, mein Römerbrief sei ein wichtiges Symptom dafür, und nun gelte es, in der Richtung einer Art Kulturbeseelung duch Errichtung einer verbesserten sozialistischen Philosophie oder Theologie, dem 'Kairos' (…) durch unbedingten Ernst gerecht zu werden. Hirsch machte sich ein Vergnügen daraus, uns gegeneinander aufzuhetzen, Tillich bei mir als unchristlich und mich bei Tillich

consideraba bastante peligrosas las consideraciones que Tillich había realizado acerca de un "honesto paganismo" *(ehrliches Heidentum)* en una conferencia en Berlín[25]. Tenía mucho interés en el socialismo religioso de Tillich, pero no veía con buenos ojos ni la teonomía ni el gusto de Tillich por toda esa terminología racionalista con la que él hablaba de Dios. A pesar del peligro de supranaturalismo que Tillich había detectado en Barth, no le parecía que sus posturas fueran totalmente opuestas. En este tiempo, lo que los unía parecía ser mucho más amplio y sólido que los matices en los que divergían. Sin embargo, esta inicial toma de contacto y estas primeras impresiones van a jugar un papel verdaderamente decisivo en la confrontación que un año después va a tener lugar entre ellos.

2. LA CONFRONTACION

---

als unwissenschaftlich zu denunzieren, auf welche 'Typisierung' wir uns natürlich grundsätzlich nicht einließen, obwohl irgend etwas dran ist und ein Friedensschluß zwischen uns nur auf der uns gemeinsamen, etwas schmalen Front gegen Hirsch erzielt werden konnte, im übrigen nur auf der Basis, daß man gegenseitig das Beste von einander denken und erwarten wolle".

[24] Cfr. *ENGW*, VI, 81: "Der Punkt der Debate, auf den Emanuel [sic] mit Scharfblick führte, war der Barthsche Supranaturalismus, den er als Inkonsequenz in seinem System auffaßte (Christus, Auferstehung, Eschatologie), also alles Blumhardtsche. Demgegenüber wäre ich konsequent und – Heide. Emanuel selbst aber erklärte sich für naiv und dialektisch. Mit Hartnäckigkeit suchte er eine Einigung von Barth und mir zu verhindern; er erklärte es für einen letztlich religiösen Gegensatz, der Barth dazu führen muß, entweder zu mir zu kommen oder einfach orthodox zu werden. (…) Er halt ihn für gefährlicher als mein 'ehrliches Heidentum', das er auch in meinem Kant Vortrag [se trata de la conferencia que Tillich había impartido en Berlín el 25 de enero de 1922 en la Kant-Gesellschaft con el título de *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*; cfr. *MW/HW*, 4, 73-90] noch genau so findet. Besonders reizte ihn die Mißachtung der historisch-kritischen Arbeit, deren Vertreter er ehrlicher und im Grunde nicht unfrommer findet. Er fürchtet eine Auflösung des wissenschaftlichen Ernstes, besonders auch von der Theorie des Humor aus, die wir gemeinsam bekämpfen; es ist Barth in der Tat dringend nötig, daß er durch das Fegefeuer der ernstesten Wissenschaft hindurchgeht und auf Hohlräume und 'unmögliche Möglichkeiten' verzichtet. (…) Am nächsten Tage war ich Nachmittag bei ihm un wir sprachen ohne Emanuel, von allem über die Geschichtsphilosophie. Auch hier zeigte sich der Gegensatz, daß er als supranaturaler Eschatologe kein Interesse daran hatte, sondern meine 'theonomen' Zeitalter schon gefährlich fand. Er mußte dann freilich zugeben, daß sein 'Glaubensakt', der er aus allen herausheben wollte, schließlich ebenso gefährlich ist. (…) Schließlich machten wir folgenden Pakt: Er will suchen, seine supranaturalen Formeln zu rationalisieren, ich, meine rationalen durch supranaturale zu kompensieren; er will als Bibeltheologe verkünden, was das Wesen des Unbedingten sei, ich als Kulturtheologe". A la luz de lo que después va a ser la controversia pública de Tillich y Barth, estos textos de carácter privado tienen un valor anticipatorio extraordinario que, vistos desde hoy, tienen para nosotros un claro carácter de confirmación.

[25] Cfr. "Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie" en: *MW/HW*, 4, 73-90. De hecho Barth pensaba, como dice en *Römerbrief*, que "es gibt keine Heiligen unter Unheiligen. Gerade sofern sie es sein wollten, sind sie es nicht. Gerade ihre Kritik, ihr Protest, ihre Anklage, sofern sie sie der Welt entgegenschleudern, statt selber darunter zu stehen, stellt sie unvermeidlich in die Reihe" (K. BARTH, *O. c.*, 32).

En noviembre de 1923, en el número 11 de la revista *Theologische Blätter* salió publicado un artículo de Tillich con el siguiente título: "*Kritisches und positives Paradox. Eine auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten*". Karl Ludwig Schmidt —jefe de la redacción de la revista *Theologische Blätter*— había insistido a Tillich para que se pronunciase con respecto al pensamiento de Barth, de Gogarten y de sus amigos. Tillich se mostraba un tanto remiso a hacerlo, pero finalmente accedió[26].

Las reservas de Tillich son comprensibles. Él mismo las confiesa al comienzo de su trabajo y consisten en un cierto temor a que su escrito pueda contribuir a que la contundente crítica de la *Teología de la crisis* pueda verse ensordinada o pueda perder fuerza debido a las consideraciones también críticas a las que él la va a someter[27]. Tillich no quiere amortiguar el carácter incisivo que percibe en el pensamiento de Barth y Gogarten, pues también él comparte la necesidad de insistir sin descanso en la centralidad de la primacía de Dios como Señor, en la diferencia radical entre Dios y el mundo, y en el carácter normativo de la Palabra de Dios —en sentido bíblico y cristológico— en el quehacer de la teología y en la vida de la Iglesia. Sin embargo, su comprensión profunda de estos mismos postulados y, sobre todo, de las consecuencias que de ellos se derivan se va a ir mostrando radicalmente diferente de la concepción de Barth y de Gogarten. Dicha diferencia puede observarse con claridad en la forma divergente que Tillich, por un lado, y Barth y Gogarten, por el otro, tienen de concebir el concepto de *paradoja (Paradox)*. Los tres se referirán implícita y explícitamente a Kierkegaard, y en sus posturas se traslucirán unas ideas muy particulares y muy diferentes de las relaciones que efectivamente hay entre Dios y lo creado, entre la eternidad y el tiempo, entre la esencia y la existencia. Lo cual no implica que en este incipiente período de gestación del pensamiento teológico no haya, también, muchas semejanzas que, vistas desde hoy, no pueden dejar de llamarnos poderosamente la atención. Pero antes de analizar con detalle el texto de Tillich es necesario detenerse en el pensamiento de K. Barth que subyace a la crítica de Tillich.

2.1. La paradoja crítica de Barth

[26] Cfr. *MW/HW*, 4, 91. Cfr. C. J. AMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, Sal Terrae, Santander, 1968, 120-127.

[27] Cfr. *MW/HW*, 4, 91: "Jede Kritik ihrer Kritik steht in Gefahr, die Beunruhigung, die durch sie entstanden ist, zu schwächen, und den Anschein zu erwecken, als sollte der Stachel ihrer radikalen Kritik abgestumpft werden. Nichts aber wäre verhängnisvoller als das". Puede verse el mismo texto en *Theologische Blätter* 2 (1923) nº11, 263.

El monumental comentario a la Carta a los Romanos de Barth —más de 500 páginas escritas sobre las apenas 20 que pueda ocupar el texto paulino— constituye una explosiva presentación inicial de su pensamiento. Ya la primera edición de 1919 causó un gran impacto, pero su eco fue ampliamente superado por la aparición de su ya clásica segunda edición de 1922[28]. En ella se encuentran formuladas, con una fuerza profética que conmovió a la teología de la primera mitad del siglo XX, las principales afirmaciones de este primer Barth.

Con respecto al tema que nos ocupa, hay que decir que la concepción de Barth se conoce como *kritisches Paradox*. Frente a ella, mejor dicho, como corrección y complementación, Tillich va a proponer una *positives Paradox*. Pero, ¿en qué consiste la *paradoja crítica* de Barth? Para Karl Barth la relación entre Dios y el mundo, entre Dios y la historia, entre Dios y el hombre está absolutamente determinada por el No del juicio de Dios a la totalidad de la realidad mundana, histórica, humana.

> "La '*ira de Dios*' es el juicio bajo el que estamos si *no* amamos al Juez; es el No contrapuesto a nosotros si *no* lo afirmamos, es la protesta anunciada siempre y por doquier contra el ser-ahí y el ser-así del mundo si *no* la hacemos nuestra; es la problemática de la vida si *no* la entendemos; es nuestra limitación y caducidad si *no* la asumimos como algo necesario. El juicio bajo el que estamos es un hecho, sea cual fuere nuestra postura al respecto. Es el hecho más significativo para nuestra vida"[29].

---

[28] Las diferencias y simitudes entre ambas ediciones pueden verse en H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag Jakob Hegner in Köln, 1951, 71-79. Cfr. también, el amplio y detallado trabajo de H. BOUILLARD, *Karl Barth. Genèse et Évolution de la Théologie Dialectique*, 3 vols., Editions Montaigne, Aubier, 1957, vol I, esp. 17-77 para la segunda edición y 90-95 para la primera. En este último lugar podemos leer: "La distance entre l'homme et Dieu n'est pas affirmée de façon aussi radicale que dans la seconde édition. 'Dieu est accessible et connaissable pour ceux quie le cherchent'. Son mystère le fai inépuisable, mais non impénétrable. Nous pouvons voir en nous-mêmes son essence invisible. Trois ans plus tard, Barth corrigera expressément ce point. Le mystère de Dieu, dira-t-il, est son inaccessibilité. Dieu est caché. Le connaître, c'est savoir que nous ne le connaissons pas''. Es interesante señalar que Bouillard discrepa de von Balthasar en tanto que este último opinaba que la primera y la segunda edición se contraponían como una teología de la identidad a una teología de la contradicción. Por el contrario, para Bouillard "c'est une idée commune aux deux ouvrages que la condition originelle et finale de l'homme est 'l'imédiateté avec Dieu'. Maladroite peut-être, l'expresion ne veut avoir, ni d'un côté ni de l'autre, un sens panthéiste''.

[29] K. BARTH, *Carta a los romanos*, 90. Cfr. también, Id., *Der Römerbrief*, 18: "Der '*Zorn Gottes*' ist das Gericht, unter dem wir stehen, sofern wir den Richter *nicht* lieben. Das Nein, das uns entgegengestellt ist, sofern wir es *nicht* bejahen. Der immer und überall, angemeldete Protest gegen das Da-Sein und So-sein der Welt, sofern wir ihn uns nicht zu eigen machen. Die problematik des Lebens, sofern wir sie *nicht* verstehen. Unsre Begrenzheit und Vergänglichkeit, sofern sie uns *nicht* als Notwendigkeit bewußt ist. Das Gericht, unter dem wir stehen, ist ja Tatsache, ganz abgesehen von unsrer Stellung dazu. Es ist die für unser Leben bezeichnendste Tatsache".

Nada hay en el mundo, en la historia o en el hombre que escape por sí mismo al poder del pecado y pueda evitar, así, que la ira de Dios recaiga sobre él. La diástasis entre Dios y la realidad es total y absoluta. No hay término medio, punto de unión, síntesis posible. El juicio de Dios es la crisis del hombre, de la historia, del mundo[30]. Y la crisis pone a toda la creación al borde del abismo, en el extremo más alejado de lo divino, en el límite de la nada *(das Nichtige* en la posterior concepción barthiana)[31]. No hay mediación ni puente[32]. Nada absolutamente nada al margen de Jesucristo. Él es la paradoja absoluta[33]. Jesucristo es la *kritisches Paradox*. El sí de la gracia y de la fidelidad de Dios al hombre a pesar de su pecado y de su infidelidad. La afirmación del amor de Dios en la negación de su castigo. El No y el Sí como juicio y gracia, como ira y perdón.

La fuerza del No de Dios se extiende hasta los confines del orbe y refleja *a contrario* la verdadera situación de todo lo mundano: su negatividad, su oposición a Dios y su permanencia en el pecado. Su manifestación del Sí no encuentra eco en

---

[30] Cfr. Id., *Carta a los romanos*, 133. Cfr. Id., *Der Römerbrief*, 59: "Heimatlos sind und bleiben wir in dieser Welt. Sünder sind wir und Sünder bleiben wir. Wer Menschheit sagt, der sagt unerlöste Menschheit. Wer Geschichte sagt, der sagt Beschränktheit und Vergänglichkeit. Wer Ich sage, der sagt Gericht".

[31] Cfr. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung* III, 3, §§ 50-51, *Der Schöpfer und sein Geschöpf*, 2. Teil, TVZ, Zürich, 1992 [or. 1950], esp. el § 50. Cfr., también, R. SCHARLEMANN, "The No to Nothing and the Nothing to Know: Barth and Tillich and the Possibility of Theological Science": *Journal of the American Academy of Religion* 15 (1987) 57-71; S. MING JEONG, *Nothingness in the Theology of Paul Tillich and Karl Barth*, University Press of America, Lanham/New York/Oxford, 2003; R. RADFORD RUETHER, "The Left Hand of God in the Theology of Karl Barth": *The Journal of Religious Thought* 25 (1968) 3-26; P. RICOEUR, "Evil, a Challenge to Philosophy and Theology": *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985) 635-648; D. A. SCOTT, "Karl Barth and the 'other' task of Theology": *The Thomist* 50 (1986:4) 540-567; C. SCILIRONI, "Karl Barth e il problema del nulla": *Asprenas* 43 (1996) 299-334; R. THIEMANN, "The Significance of Karl Barth for comtemporany Theology": *The Thomist* 50 (1986:4) 512-539; A. TORRES QUEIRUGA, "Deus e o mal: da omnipotencia abstracta ó compromiso do amor": en, Id., *Do Terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, Sept, Vigo, 1999; P. ZINI, *Semántica dell'onnipotenza. Hegel e Barth: volto della storia, volto di Dio*, Edizione Glossa, Milano, 2003; P. CASTELAO, "Dios y la Nada. Exposición y crítica del pensamiento de Karl Barth" en: P. RODRÍGUEZ PANIZO/ F. MILLÁN / S. CASTRO (eds.), *Umbra-Imago-Veritas. Homenaje a M. Gesteira, A. Vargas-Machuca, E. Gil*, U. P. Comillas, Madrid, 2004, 93-112.

[32] Cfr. K. BARTH, *Carta a los romanos*, 427. Cfr. Id., *Der Römerbrief*, TVZ, Zürich, 1984 [or. 1922], 341, donde, al hacer referencia a Is 26, 16 para afirmar que el hombre está ante Dios como la obra frente a su autor, dice: "Von hier nach dort, vom Töpfer zum Ton, vom Meister zum Wert führt keine Brücke, keine Kontinuität. Inkommensurabel, in unendlichem qualitative Unterschied, in schlechthin indirekter unanschaulicher Beziehung (…) stehen sich hier und dort gegenüber".

[33] Cfr. Id., *Carta a los romanos*, 140. Cfr. Id., *Der Römerbrief*, 66-67: "Die unzeitliche Zeit also, den unräumliche Ort, die unmögliche Möglichkeit, das Licht vom unerschaffnen Lichte bezeichnet das 'Jezt aber' [está comentando Rm 3,21], mit dem die Botschaft von der Wendung, vom nahe herbeigekommenen Gottesreich, vom Ja im Nein, von der Errettung in der Welt, von der Freisprechung in der Verurteilung, von der Ewigkeit in der Zeit, vom Leben im Tode sich selbst begründet. (...) Gott spricht". Cfr. también, ibid., 146 de la edición castellana y la página 72 de la alemana: "Die Offenbarung in Jesus ein paradoxes Faktum —so objektiv, so allgemeingültig ihr Inhalt ist".

alguna supuesta realidad humana que pudiese verse en una sintonía originaria con la mayestática realidad de Dios —¡la separación es absoluta!—, como poseyendo un resto de santidad que le permitiese presentarse ante Dios sin postrarse y humillarse a sus pies —su condición es no-divina, creatural, pecadora. De tal forma que la Palabra de Dios sobre el mundo es su crisis definitiva, pues no se dirige *al* mundo, *a la* historia o *al* hombre, sino que es proferida *contra* el hombre, *contra* la historia y *contra* el mundo. La *revelación* de Dios es la conmoción y la negación de toda realidad mundana, es el desvelamiento de su mentira y de su autoengaño. De ahí que irrumpa como una *paradoja crítica*: No y Sí de Dios como crisis de toda realidad terrena.

No es difícil percibir, pues, cómo todo el pensamiento barthiano está impregnado, en este período de gestación y de publicaciones iniciales, de este su presupuesto fundamental: la diástasis crítica. Tillich encontró en la teología de Barth un chorro de aire fresco que hizo que valorase muy positivamente la aparición pública de su pensamiento. De hecho, Tillich publicó una elogiosa recensión de *Römerbrief* (1922) en la *Literarische Umschau*, en el cuarto suplemento de la *Vossische Zeitung*[34] del 29 de octubre de 1922. Meses antes ya le había comunicado a Barth, durante su encuentro en Göttingen, su intención de escribirla. Se trata de un texto fundamentalmente positivo, pero, entre líneas, no es difícil detectar alguna que otra tensión, aun cuando sea mínima. La explicitación de ciertas diferencias que en ese texto se encuentran *in nuce* adquieren una mayor dimensión en el artículo que Tillich publicó un año después en *Theologische Blätter*.

2.2. La crítica y la propuesta de Tillich: la paradoja positiva

Tillich se cuida mucho de desacreditar los esfuerzos teológicos del grupo que está emergiendo en torno a K. Barth. Nada más lejos de su intención. Antes bien, los elogia y, en buena medida, los comparte[35]. Lo cual no obsta para que, ejerciendo su

---

[34] Puede verse una traducción francesa de esta recensión en W. SCHÜSSLER, "Paul Tillich et Karl Barth: leurs premiers échanges dans les années 20": *Laval théologique et philosophique*, 44, 2 (1998) 145-146.

[35] Cfr. *MW/HW*, 4, 92. Donde, después de subrayar su total coincidencia con Barth y Gogarten en la consideración dialéctica de lo Incondicionado, se adhiere sin fisuras a la postura de la teología de la crisis que, a su juicio, entronca con una larga y prestigiosa tradición: "Darum müssen wir uns entschlossen auf die Seite von Barth, und das heißt in dieser Beziehung auf die Seite von Kierkegaard und Pascal, von Luther und Augustin, von Johannes und Paulus stellen". La traducción francesa realizada por J-M. Aveline bajo la supervisión de M. Dumas traduce *das Unbedingt* por *l'inconditionné*, con minúscula. Aun siendo correcto gramaticalmente, tal vez, sería mejor reproducirlo con la inicial mayúscula, para subrayar, así, la importancia que dicho concepto tiene en esta época para Tillich, pues

agudo sentido crítico, realice unas consideraciones que —bajo la apariencia de unas inocuas correcciones— suponen una carga de dinamita que amenaza con hacer saltar por los aires el pilar fundamental que sostiene la teología de Barth y de Gogarten: la paradoja crítica. Se trata de una cuestión muy de fondo que sólo en la superficie parece insignificante.

La tesis que Tillich mantiene en este escrito podría formularse como sigue: ninguna negación recibe de sí misma su propia consistencia, sino que se encuentra referida siempre y en todos los casos a una afirmación previa de la cual ella es su contrario[36]. No se puede hacer una regresión *ad infinitum* de negación en negación que no deba encontrar suelo firme en una afirmación primera, a no ser que dicha regresión no sea sino una reducción al absurdo. Tillich lo expresa de forma bastante compleja refiriéndose a la dialéctica[37]:

> "La superación dialéctica de la dialéctica permanece dialéctica. Y si esta dialéctica superada dialécticamente fuese nuevamente superada, aun así permanecería también la dialéctica hasta el infinito. No obstante, la serie infinita completa de las autosuperaciones no puede ser superada. Esta es la posición sobre la cual se sostiene el dialéctico, la cual, sin embargo, ya no es dialéctica"[38].

Lo cual implica que detrás de todo movimiento dialéctico se encuentra un punto no dialéctico del cual la misma dialéctica recibe su sentido. Todo "No" presupone el "Sí" que niega y no puede no presuponerlo. Ya lo había adelantado nuestro autor cuando preguntó "si en la teología de la crisis no se ha introducido un presupuesto que ya no es crisis de nuevo en sí mismo"[39].

---

no se trata sino del símbolo conceptual que utiliza para referirse a Dios, y dicho concepto tiene una innegable centralidad en la polémica que estamos tratando. Cfr. J-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, Les éditions du Cerf, Paris, 2003, 717-728.

[36] Esta misma tesis será mantenida por Tillich en el inicio del tratado de la creación de la *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)*. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 125: "Es ist nicht zu bestreiten, daß ein Nein immer nur möglich ist auf Grund eines vorhergehenden Ja, weil das Nein sonst keine Schärfe hat. Nur wenn mich das verneint, mit dem ich wesensmäßig verbunden bin, ist dieses Nein für mich empfindlich".

[37] Son muy interesantes las reflexiones acerca de la "dialéctica" en la primera teología barthiana que expone H. U. VON BALTHASAR, *O. c.*, 79-93. Cfr., también, el amplio y detallado trabajo de H. BOUILLARD, *O. c.*, vol. I, 70-77, esp. 73-75, donde distingue tres usos que Barth hace de la dialéctica : 1) referido a la relación entre Dios y el hombre; 2) en cuanto método teológico; 3) en el terreno de la ética como conducta humana. Cfr., asimismo, H. ZAHRNT, *O. c.*, 29-35, esp. 31.

[38] *MW/HW*, 4, 92: ""Die dialektische Aufhebung der Dialektik bleibt Dialektik; und wenn diese dialektisch aufgehobene Dialektik wieder aufgehoben würde, so bliebe auch das Dialektik ins Unendliche. Die ganze unendliche Reihe der Selbstaufhebungen aber wird nicht aufgehoben. Sie ist die Position, auf der der Dialektiker steht, die aber selbst nicht mehr dialektisch ist".

[39] *MW/HW*, 4, 92: "Wohl aber muß gefragt werden, ob in der Theologie der Krisis nicht eine Voraussetzung steckt, die selbst nicht wieder Krisis ist".

En un intento de clarificar su posición fundamental, Tillich pone el ejemplo del humor[40]. El humor descansa sobre la seriedad, sobre un acontecimiento que no es humorístico, sino que provoca el humor como reacción a él[41]. El acontecimiento no cómico que da origen a la reacción humorística es análogo a la afirmación no dialéctica que pone en marcha el proceso de la negación dialéctica. Por eso, "existe un algo positivo, algo serio, que posibilita la crítica y el humor"[42]. Y justamente ese punto positivo que posibilita tanto la crítica como el humor es aquello que la teología dialéctica ha enterrado bajo las ruinas de la contundente demolición que ha llevado a cabo. La potencia titánica con la que ha enfatizado el "No" que se cierne sobre toda realidad creada, sobre el propio hombre, sobre la historia y la sociedad, sobre la religión y la cultura, sobre la Iglesia y el Estado, sobre todas y cada unas de las manifestaciones del espíritu humano, ha enviado al ostracismo al "Sí" que posibilita tan fuerte negación. La crisis es total y no hay nada que escape a ella.

No obstante, si ello es cierto cabría preguntar: ¿no se encuentra la propia crítica de Barth y de Gogarten bajo el No de la paradoja crítica que cuestiona el sentido de toda palabra humana? ¿No es ella misma víctima de su propia guillotina? Tillich asegura haber dado con la clave: "De la determinación de este punto depende

---

[40] Al lector atento no le habrá pasado desapercibido que en la carta del 2 de abril de 1922 de Tillich a A. Fritz ya hacía referencia a que estuviera hablando con Barth acerca de la "Theorie des Humors". Cfr. *supra*, nota 24.

[41] Cfr. *MW/HW*, 4, 92: "Und auf diesem Punkte ruht der Humor, der dadurch Humor und nicht Spiel ist, genau wie die Dialektik". Tal vez no sea impertinente recordar aquí la paradójica frase de Ernst Stein que se encuentra en el pórtico del magnífico ensayo de C. FERNÁNDEZ DE LA VEGA, *O segredo do humor*, Ed. Galaxia-La Voz de Galicia, Vigo, 2002: "Humor ist ernst zu nehmen". En un sentido parecido dice Wilhem Busch: "Humor ist wenn man trotzdem lacht" (p. 204). En palabras de Pawlowski: "o humor é o senso exacto da relatividade de tódalas cousas, isto é, a crítica constante do que se cre ser definitivo" (p. 47). Richter añade: "o humor rebaixa o grande e eleva o pequeno porque diante da infinitude todo é o mesmo, ou sexa, «nada»" (p. 43). Para Schopenhauer el humor es "der hinter dem Scherz versteckte" (p. 43). A esta seriedad oculta en la broma es a lo que Tillich se refiere con el punto no humorístico en el que descansa el humor. En estrecha relación con esto se encuentra, también, la acertada formulación de M. Twain: "Debajo del humorismo hay siempre un gran dolor" (p. 57).

[42] *MW/HW*, 4, 92: "es gibt also ein Positives, ein Ernsthaftes, das Kritik und Humor erst ermöglicht". En efecto, en la síntesis intermedia de su pensamiento consignada en la *Dogmatik-Vorlesung* Tillich desarrollará nuevamente esta argumentación una vez que la ha explicitado en el inicio de su tratado sobre la creación. Esto puede hacer muy verosímil la hipótesis que reconocería en esta *Dogmatik* el desarrollo orgánico y constructivo de un pensamiento —el de Tillich— sobre el que, a raíz de esta confrontación, había caído el reproche de no ser propiamente teología (¡dogmática!), sino, más bien, una teología filosófica de la cultura. Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, 125: "Im mythisch gefärbten Symbol sprechen wir von Gott und Welt in ihrer Verbundenheit. Wir meinen also, daß das mich unbedingt Angehende im ersten Symbol sachgemäß als das von mir eindeutig Bejahte aufgenommen werden muß. *Denn es ist nicht zu bestreiten, daß ein Nein immer nur möglich ist auf Grund eines vorhergehenden Ja, weil das Nein sonst keine Schärfe hat*. Nur wenn mich das verneint, mit dem ich wesensmäßig verbunden bin, ist dieses Nein für mich empfindlich". El subrayado es nuestro. Cfr., también, *Dogmatik-Vorlesung*, § 26, 129.

todo. Aquí se decide si la teología de la crisis conoce una absolutez que ella misma prohibe, o si está dispuesta a reconocer la comprensión positiva de la paradoja presupuesta en la crítica"[43]. En efecto, ¿no pretende para sí la teología dialéctica un carácter absoluto —aunque sea como negación crítica— que, en coherencia con sus propios planteamientos, parece de todo punto contradictorio? ¿No habría que desarrollar, pues, el carácter positivo del que se ha olvidado el No de la teología crítica y reconocerlo como habitando en lo más íntimo de la negación? ¿No se debería corregir la *kritisches Paradox* por una *positives Paradox*?

Tillich esta decidido a defender esta tesis y para ello va a mostrar que el axioma central que estructura el pensamiento de Barth y Gogarten —a saber, la radical "separación entre Dios y el hombre"[44] — tiene el peligro —que, tal vez, ya se ha realizado— de convertirse en un principio absoluto que pretenda situarse al margen de la negación dialéctica. Si esto sucede se transformaría en una realidad demoníaca, pues reclamaría para sí un carácter absoluto que sólo Dios puede tener. Por ello debe reconocerse como una posición entre otras que se encuentra ella misma en medio de lo intramundano y, por tanto, bajo el "No" de la crítica y sobre el "Sí" de su convicción de verdad. Debe incluirse a sí misma bajo la unidad dialéctica del "Sí"y del "No"[45]. La aceptación de la paradoja positiva en lugar de la paradoja crítica llevaría a la teología de Barth y Gogarten a abandonar esa insana pretensión de superioridad.

No otra cosa es lo que se pone de manifiesto al considerar la relación entre el Juicio y la Gracia. Es claro, lo acabamos de ver, que la posición de la teología de la crisis no se puede sustraer al influjo del No que ella misma proclama para todas las otras realidades del mundo. En este sentido se encuentra bajo el Juicio. Pero también es cierto que ella participa de la verdad[46], pues ciertamente esa es la pretensión de su anuncio y Tillich no duda en dar su asentimiento en este punto. Esto quiere decir que, por su participación en la verdad, por lo que en ella hay de denuncia profética, también se encuentra bajo la Gracia. De forma que tanto el Juicio como la Gracia

[43] *MW/HW*, 4, 92: "Auf die Bestimmung dieses Punktes aber kommt alles an; hier entscheidet es sich, ob die Theologie der Krisis doch noch eine von ihr verbotene Absolutheit kennt, oder ob sie gewillt ist, die in der kritischen vorausgesetzte positive Fassung des Paradox anzuerkennen".
[44] *MW/HW*, 4, 92: "Unterschied von Gott und Mensch".
[45] Cfr. *MW/HW*, 4, 92-93: "Der Dialektiker muß einsehen, daß er als Dialektiker eine Position unter anderen hat, die durch keine dialektische Selbstaufhebung aufhört, Position zu sein, und er muß, wie er bereit ist, sich trotz der Überzeugung von der Wahrheit seiner Position unter das Nein zu stellen, bereit sein, den anderen Positionen trotz des Nein, das er an ihnen vollstreckt, das gleiche Ja wie sich selbst zuzugestehen. Er muß sich mit ihnen unter den Einheit von Nein und Ja zusammnenschließen".
[46] "An der Wahrheit teilhaben – nicht: die Wahrheit haben, das wäre unparadox, götzendienerisch", matiza Tillich muy oportunamente. Cfr. *MW/HW*, 4, 93.

acontecen invisiblemente en la misma realidad, pero permanecen ocultos al hombre, pues no son sino inobjetivables, inaprehensibles y no pueden ser pensados el uno sin la otra[47]. Únicamente desde la perspectiva del creyente pueden ser intuidos en su íntima unión, pero siempre como "indeterminable, «invisible», «imposible posibilidad»"[48].

Una vez expuesta en sus líneas generales, Tillich siente la necesidad de probar su tesis en ámbitos más concretos. Lo hará en tres momentos que sintetizamos a continuación.

2.2.1. Dios, el mundo y la paradoja crítica

En primer lugar, Tillich va a afirmar contra Barth y Gogarten que el hecho de que el conocimiento del mundo, de la naturaleza o de la vida, es decir, el conocimiento de la creación haya sido deformado por el pecado no puede aniquilar la verdad más originaria que aparece manifestada en el libro de Job, en el Salmo 104 y en la alusión evangélica a los pájaros del cielo y los lirios del campo y que, a pesar de cualquier tipo de ambigüedad, muestra, de esta forma, un orden en el mundo que supera el caos, una armonía en la naturaleza que se contrapone a la irracionalidad de la nada y una vida real que lucha por sí misma frente a la amenaza de la muerte[49]. La majestad del Dios creador se transparenta en el mundo a pesar de su carácter ambivalente. El Juicio y la Gracia aparecen unidos a los ojos del creyente, pues la realidad no carece de defectos: no obstante, no es absolutamente mala. La Gracia sin Juicio sólo puede ser pensada desde un Idealismo divinizado *(vergottender Idealismus)*. El Juicio sin Gracia sólo cabe en un Realismo demoníaco *(dämonischer Realismus)*. En el primero se daría una inapropiada identidad entre lo condicionado y lo Incondicionado. En el segundo una injusta destrucción de lo condicionado por parte de lo Incondicionado. Ambos comparten la desgracia de ser intentos no

[47] En la traducción francesa de J.-M. Aveline se puede detectar un pequeño desliz, totalmente disculpable en el proceso de transformación de la sintaxis alemana en sintaxis francesa, pero que nos vemos obligados a señalar por su alta repercusión en la comprensión teológica del texto. Se dice casi al final de la p. 721 en referencia al Juicio y a la Gracia: "On ne peut les isoler l'un de l'autre. Il ne convient pas d'assigner le jugement à *l'au-delà* et la grâce à *l'ici-bas*''. Sin embargo, el texto alemán dice: "Und keines kann vom anderen isoliert werden. Es geht nicht an, das Gerich *dem Diesseits*, die Gnade *dem Jenseits* zuzuweisen" (*MW/HW*, 4, 93). Subrayo los términos mal traducidos. Obviamente *dem Diesseits* corresponde al francés *l'ici-bas* y *dem Jenseits* a *l'au-delà*. Justo a la inversa de la traducción. Se trata de un pequeño matiz, pero que traiciona inconscientemente el sentido original del texto.

[48] *MW/HW*, 4, 93: "als unfixierbare, «unanschauliche», «unmögliche Möglichkeit»".

[49] Cfr. para lo que sigue *MW/HW*, 4, 93-94.

paradójicos de comprender la relación dialéctica entre Dios y el mundo[50]. Se percibe con claridad que Tillich no pretende una supresión de la paradoja, sino una sustancial modificación de la misma[51]. Dicha modificación tiene que tener en cuenta que toda la creación está cristológicamente orientada hacia una salvación que ya está actuando en su interior, aun cuando no sea fácilmente perceptible. La paradoja crítica no parece ser verdaderamente dialéctica, pues no respeta el polo positivo que sostiene la negación. Así, pues, Tillich rechaza los excesos de la *kritisches Paradox* y propone el equilibrio de una *positives Paradox*.

2.2.2. Dios, el espíritu del hombre y la paradoja crítica

En segundo lugar, Tillich mostrará la pertinencia de su tesis en el ámbito de la relación entre Dios y el espíritu humano. Aquí se centrará en el concepto de autonomía, en el concepto de religión y en la cuestión de la mística.

a) La autonomía

Por lo que respecta al primero de ellos, Tillich afirma que el ataque que, especialmente, Friedrich Gogarten ha realizado contra el concepto de *Autonomie* adolece del mismo defecto que acabamos de señalar: no ser dialéctico por exceso de negación. No obstante, Tillich hace un intento de comprensión de la opinión que desecha. La posición de Gogarten rechaza todo tipo de justificación por las obras *(Werkgerechtigkeit)*, y con igual fuerza se niega en rotundo a conceder que la conciencia pueda tener un carácter absoluto *(Absolutsetzung des Gewissens)* —como si ella pudiera ser el lugar donde acontece la revelación *(der Ort der Offenbarung)*. Dicha posición está motivada por la reacción en contra de la opinión de E. Hirsch,

[50] Cfr. *Dogmatik- Vorlesung*, §5, 19-28.

[51] También puede resultar interesante la argumentación que Tillich utiliza para poner de manifiesto el carácter paradójico de la concepción de la creación en la dogmática tradicional al aludir a la indivisibilidad de las acciones *ad extra* de la Trinidad, a la creación en Cristo y a la vinculación entre creación y salvación. Cfr. *MW/HW*, 4, 94: "Die christiliche Dogmatik hat den Satz aufgestellt, daß die Werke der Trinität nach außen ungeteilt sind, daß sie immer zugleich vom Vater, Sohn und Geist ausgehen, und das Neue Testament hat den Sohn als Schöfungsmittler angesehen. Das bedeutet aber, daß Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung zusammengehören, daß es der eine, unteilbare Akt der Gnade ist, der in Schöpfung und Erlösung sich darstellt, daß die Schöpfung auf die Erlösung hin geordnet, daß die Erlösung in der Schöpfung angelegt ist. Beides ist kein gegenständliches, anschauliches, sondern ein paradoxes, unanschauliches Urteil. Beides kann nur erfaßt werden im Glauben''.

quien sí concedía tal importancia a la conciencia del hombre[52]. En contra de Hirsch, Gogarten dirá que sólo Cristo es el lugar de la revelación y que sólo en Cristo encuentra el hombre su justificación[53]. Tillich comparte el trasfondo de la crítica de Gogarten, por cuanto reconoce en la posición de Hirsch una absolutización de la "piedad ético-personalista"[54] que también a él le parece desacertada. No obstante, discrepa de Gogarten porque su crítica se presenta "con el gesto de la absolutez"[55], pues niega cualquier tipo de consideración positiva de la conciencia del hombre, de la autonomía humana. Tillich dirá con claridad que "la autonomía antidivina no es la autonomía en sí misma, sino la autonomía demoníaca y abusiva"[56]. Esta consideración muestra que, para Tillich, también la autonomía del hombre se encuentra bajo el Juicio y la negación de la paradoja, pues cualquier intento de absolutizarla se presenta como un peligro que ha de ser combatido. Pero esto no significa que la autonomía de la conciencia humana no tenga en sí misma una potencialidad real de carácter positivo en la que se percibe el influjo de la Gracia. No es la autonomía en sí la que ha de ser rechazada, sino su deformación demoníaca. De hecho, debería ser la presencia de la Gracia en la profundidad de la conciencia del hombre la que, en rigor, debería justificar la protesta de la teología de la crisis contra cualquier tipo de absolutización de la autonomía humana. Así pues, se constata una vez más la necesidad de transformar la *kritisches Paradox* que no percibe lo positivo de la autonomía, en una *positives Paradox* que sí le haga justicia.

b) La religión

Tillich piensa que en el trasfondo de la historia de las manifestaciones del espíritu humano en la cultura, en la sociedad y en la religión siempre se ha dado la lucha interna entre lo divino y lo demoníaco, lo santo y lo profano, lo creador y lo destructor[57]. Para él, el servicio más grande que ha realizado la teología de la crisis es "la lucha contra la pretensión de absolutez no paradójica de la religión"[58]. El

[52] Sobre E. Hirsch puede verse con provecho H.-J. BIRKNER, "Hirsch, Emanuel", en: *TRE*, Band XV, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1986, 390-394. Cfr., también, C. H. RATSCHOW, "Hirsch, Emanuel", en: *RGG*, Band III, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1959, 363-364.
[53] Cfr. *MW/HW*, 4, 94-95.
[54] *MW/HW*, 4, 94: "ethisch-personalistische Frömmigkeit".
[55] *MW/HW*, 4, 94: "mit der Geste der Absolutheit".
[56] *MW/HW*, 4, 95: "Nicht die Autonomie an sich ist gegengöttlich, sondern die dämonisch erfüllte und mißbrauchte Autonomie".
[57] Cfr. *MW/HW*, 4, 95.
[58] *MW/HW*, 4, 95: "den Kampf gegen den unparadoxen Absolutheitsanspruch der Religion".

comentario de K. Barth a la Carta a los Romanos es paradigmático en este sentido[59]. Sin embargo, Tillich señala que esta importante contribución puede verse ensombrecida si se olvida que "ninguna autosuperación dialéctica puede superar la posición religiosa, que se encuentra en el fundamento de esta negación"[60]. Lo cual significa que también la pretendida religión de la fe *(Glaubensreligion)*, acrisolada en el fuego purificador de la denuncia profética de Barth, sigue siendo religión y, como tal, debe encontrarse en la misma situación que las otras formas de religión contra las que se dirige su ataque; es decir, bajo el Juicio y la Gracia, bajo el "No" y el "Sí". La devaluación del sentido profundo *(Tiefsinn)*, tanto de la religión como de la cultura, que Barth realiza en su *Römerbrief* (1922) no parece hacer justicia, a juicio de Tillich, al carácter dialéctico del acontecer de la revelación. Para Tillich, "hay manifestaciones de poder simbólico en la religión y en la cultura, con cuya consideración y conexión —puesto que también se encuentran bajo el No— se posibilita, por tanto, una metafísica de la historia, una historia de salvación simbólica y paradójica"[61]. El sentido profundo de la religión y la cultura aparecerían, según Tillich, de una forma no objetivable, no visible de manera inmediata, sino en la paradójica unión de la afirmación y de la negación, en la unión de Gracia y Juicio. ¿Tendremos pues que optar por una *kritisches Paradox* que condena toda religión como manifestación de una *hybris* que sólo busca la autojustificación ante Dios y sitúa toda manifestación cultural bajo la total distorsión del pecado? Mejor opción parece inclinarse por una *positives Paradox* que, sin negar su radical ambigüedad, reconozca la potencialidad simbólica de toda manifestación del espíritu humano.

---

[59] Cfr. p. e., K. BARTH, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid, 1998, 306 y 322. Reproduzco el texto de la p. 322: "la realidad de la religión es lucha y escándalo, pecado y muerte, demonio e infierno. En modo alguno saca al hombre de la problemática engastada en los términos culpa y destino; por el contrario, lo sumerge más en ella. No le aporta solución alguna para la cuestión de su vida, sino que convierte al hombre en enigma insoluble para él mismo. Ella ni lo salva ni le descubre la salvación; más bien, hace patente su situación de irredento". Cfr. el texto alemán en K. BARTH, *Der Römerbrief*, TVZ, Zürich, 1984 [or. 1922], 225-226 y 241. A este respecto también es muy pertinente tener en cuenta el trasfondo de Barth tan contrario a la concepción de la religión y la teología de Schleiermacher. Cfr. M. MICHEL, *O. c.*, 84-96.

[60] *MW/HW*, 4, 95: "keine dialektische Selbstaufhebung die religiöse Position, die dieser Negation zugrunde liegt, aufheben kann".

[61] *MW/HW*, 4, 95: "Es gibt symbolkräftige Erscheinungen in Religion und Kultur, die deswegen nicht weniger unter dem Nein stehen, deren Betrachtung und Zusammenhang aber dennoch eine Metaphysik der Geschichte, eine symbolische, paradoxe Heilgeschichte ermöglicht".

c) La mística

La crítica que tanto Barth como Gogarten efectúan de la mística sigue la misma lógica. Si en el tema de la autonomía Tillich se refería a la polémica entre Gogarten y Hirsch, en la cuestión de la mística alude a la confrontación de Gogarten esta vez con F. Heiler[62]. Tillich reconoce que Gogarten tiene razón al rechazar la expresión de Heiler referida a una "sana medida de la mística"[63], pues una tal concepción de la mística no puede ser la revelación de lo Incondicionado. En efecto, para Tillich "una mística en la cual haya una sana o insana medida es, de hecho, algo condicionado que tendría la errada pretensión de ser la revelación de lo Incondicionado"[64]. Heiler, siguiendo a Söderblom[65] y también a R. Seeberg[66], había distinguido dos grandes tipos de religiosidad *(Frömmigkeit)*: la religiosidad mística y la profética. En su concepción, la mística es sinónimo de negación, de disolución, de difuminación del yo y del mundo en su relación con la divinidad[67]. Por medio de una contraposición comparativa Heiler va describiendo los rasgos de las religiones místicas y proféticas, fijándose en su génesis histórica, en su fundamentación psicológica, en su concepción de Dios, en su valoración de la historia, en su idea de la autoridad, en su concepción del pecado y de la salvación, en su comprensión de la ética, en su organización colectiva, en su relación con el mundo y la cultura, en su

[62] Cfr. Sobre Friedrich Heiler (1892-1967) *TRE*, XIV, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1985, 638-641. Cfr. también, B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, SCM Press, Londres, 1992, p. 330; J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999, 25-28; P. RODRIGUEZ PANIZO, "Tipología de la experiencia religiosa en la historia de las religiones", en: M. GARCÍA-BARÓ/C. DOMINGUEZ MORANO/P. RODRIGUEZ PANIZO, *Experiencia religiosa y Ciencias humanas*, PPC, Madrid, 2001, 111-150, esp. 112-120. También es de sumo interés la monografía de P. RODRIGUEZ PANIZO, *Disonancia acorde. La significación teológica de la historia de las religiones según R. C. Zaehner*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007, 175-198, esp. 180ss. Agradezco al Prof. Rodríguez Panizo sus oportunos y esclarecedores comentarios sobre el tema de la mística y F. Heiler.

[63] *MW/HW*, 4, 96: "gesunden Maß der Mystik".

[64] *MW/HW*, 4, 96: "Eine Mystik, von der es ein gesundes und ungesundes Maß gibt, ist in der Tat etwas Bedingtes, das mit Unrecht den Anspruch macht, Offenbarung des Unbedingten zu sein".

[65] Cfr. F. HEILER, *Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung*, Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1921 [1ª ed. 1919], 248: "Nathan *Söderblom* der zuerst diese beiden Hauptrichtungen der individuellen Religion klar und scharf unterscheiden hat, charakterisiert sie als «persönlichkeitsverneinede» und «persönlichkeitsbejahende» Mystik, «Unendlichkeits»- und «Persönlichkeitsmystik» «Gefühlmystik» und «Willens- oder Berufungsmystik» «akosmische Erlösungsreligion» und «prophetische Religion» oder «Offenbarungsreligion»".

[66] Cfr. Ibid.: "Ähnlich unterscheidet Reinhold *Seeberg* zwischen einer «speculativ-kontemplierenden» und einer «voluntaristischen» Mystik".

[67] Cfr. la definición en su tenor original, Ibid., 249: "Mystik ist jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit". La misma definición aparece citada en el estudio de MCGINN, *O. c.*, 330, en una traducción inglesa.

esperanza en el más allá, en el monismo de las primeras y en el dualismo de las segundas, para concluir, finalmente, que hay razones poderosas para afirmar que entre ambos tipos de religiosidad representan polos opuestos en la historia de la religión[68]. Lo cual nos lleva a pensar que tan drástica separación de la mística con respecto a la tradición profética en la que se situaría el cristianismo, preparó el camino para el posterior rechazo que la teología de la crisis haría de ella. Teniendo esto en cuenta no nos deben extrañar, pues, las terribles afirmaciones que encontramos sobre la mística en *Römerbrief*[69].

Justo por ser ésta la opinión más extendida acerca de la mística entre estos jóvenes teólogos protestantes, resulta más significativa la consideración positiva que Tillich contrapone a los excesos de un rechazo total de este complejo fenómeno religioso. Tillich piensa que la mística no puede ser desacreditada de una forma tan simple. A su juicio "ella [la mística] porta la huella de lo Incondicionado, la «desmesura» que corresponde a su objeto"[70]. Porque, de hecho, la verdadera mística no trata con realidades condicionadas, sino que, tal como podemos leer en Rm 8, hace referencia a un hecho paradójico: "Dios está presente"[71]. Esto no significa que la experiencia mística no pueda degenerar en discursos objetivantes, inmediatos, no paradójicos de lo divino. Ciertamente puede suceder. Pero esto no es la esencia de la auténtica mística, puesto que "la mística en su esencia (...) es creyente y vive de la revelación, de la unidad de Gracia y Juicio"[72]. Dicha unidad de Gracia y Juicio es la que la teología de la crisis no respeta con su nada matizado rechazo de la mística. Su posición no es verdaderamente dialéctica tampoco en este punto. ¿Cabe, pues, seguir

---

[68] Cfr. F. HEILER, *O. c.*, 283, donde aparecen dichas razones, que son las que siguen: "Persönlichkeitbejahende und persönlichketveneinende Religion, geschichtliche und geschichtslose Gotteserfahrung, Offenbarung und Ekstase, Prophetismus und Klosterwesen, Weltumgestaltung und Weltflucht, Evangelium und Beschaulichkeit — die inneren Gegensätze sind zu gewaltig, als daß wir ein Recht hätten, eine Wesensidentität beider Typen zu behaupten. Mystik und Offenbarungsreligion sind die beiden Gegenpole der höheren Frömmigkeit, die sich in der Geschichte der Religion fliehen und doch immer wieder anziehen". La exposición completa de Heiler se encuentra en Ibid., 250-283.

[69] Cfr. p. e. K. BARTH, *Carta a los romanos*, 383, donde hace una explícita referencia a F. Heiler. Cfr. el texto alemán en Id., *Der Römerbrief*, 300. Cfr. también el §17 de la *KD*, donde Barth llega casi a igualar el ateísmo y la mística.

[70] *MW/HW*, 4, 96: "sie [die Mystik] hat die Spur der Unbedingheit, die 'Maßlosigkeit', die ihrem Gegenstande entspricht". Sobre la consideración de la mística cristiana por parte de Tillich en relación con la mística del Hinduismo, cfr. T. THOMAS, "Paul Tillich, Ontology and Cultural Boundaries" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 230-249.

[71] *MW/HW*, 4, 96: "Gott ist gegenwärtig".

[72] *MW/HW*, 4, 96: "die Mystik in ihre Wesen (...) gläubig ist und vor der Offenbarung lebt, von der Einheit von Gnade und Gericht".

manteniendo una concepción no dialéctica de la paradoja? ¿*Kritisches Paradox*? Ciertamente no parece oportuno. Mejor una *positives Paradox*.

2.2.3. Dios, la historia y la paradoja crítica

Tillich no intenta sino mostrar la raíz positiva de la paradoja crítica. Para ello va a ocuparse, en tercer lugar, de la historia. A su juicio, es aquí donde más claramente se va a percibir la contradicción que encierra la teología de la crisis. Pues tanto para Barth como para Gogarten, "la historia es el lugar de la engañosa semejanza del hombre con Dios y se encuentra bajo la ira ya como naturaleza ya como espíritu"[73]. Lo cual quiere decir que, como vimos en relación a la creación y a las cuestiones de la autonomía, la religión y la mística, todos y cada uno de los acontecimientos que tienen lugar en el seno de la historia se encuentran bajo la completa amenaza del Juicio de Dios. Así muestran su carácter contingente, mundano, negativo. Todos ellos no son sino "un signo negativo"[74]. En consecuencia, signos negativos que no encierran nada más que una total pecaminosidad y perdición. Sin embargo, a juicio de Tillich, es aquí —en su consideración de la historia— donde mejor se puede percibir que la denuncia de la teología de la crisis debe encontrarse enraizada en algo positivo, pues su contenido —en cuanto denuncia profética— pertenece a la historia y, así pues, su anuncio es un anuncio histórico. Y si ella no puede sustraerse a esta historicidad que la constituye —so pena de contradicción en caso contrario— debe ser consecuente con sus principios y confesar que o bien hay algo positivo en la historia —de lo cual ella podría ser, por qué no, una muestra, Tillich así parece pensarlo[75]— o bien todo es pecado y negativo, lo cual también le afectaría a ella misma privándola, de esta forma, de toda su pretensión de verdad y pertinencia.

Ahora bien, la teología de la crisis no dice tener en sí la razón última de su existencia, sino que se presenta fundamentada en la revelación de Dios. La revelación de Dios acontece en Cristo y es en él en donde encontrarían apoyo todas las reivindicaciones que se agrupan en torno a la *kritisches Paradox*[76]. Pero, a juicio de

---

[73] *MW/HW*, 4, 96: "Geschichte ist die Stätte verlogener menschlicher Gottähnlichkeit und steht unter dem Zorn wie Natur und Geist".
[74] *MW/HW*, 4, 96: "ein negatives Vorzeichen".
[75] Piénsese en la alusión que Barth hace en su carta del 2 de abril de 1922 a Thurneysen refiriéndose a la concepción del Kairós de Tillich, de los períodos teónomos de la historia y, en relación con todo eso, la consideración altamente positiva que a Tillich le merece la *Römerbrief* de Barth.
[76] Recuérdense las categóricas palabras de Barth en *Römerbrief*, 6: "Jesus als *der Christus*, der Messias, ist das Ende der Zeit, er ist nur als Paradox (Kierkegaard), er ist nur als der Sieger (Blumhardt), er ist

Tillich, esta argumentación de Barth y Gogarten muestra el punto de inflexión donde se diferenciaría netamente entre la *positives* y la *kritisches Paradox*. ¿Por qué razón? Porque la revelación de Cristo acontece también en el seno de la historia. Para Tillich es claro que la revelación no es objetivable, no es visible, no se percibe de la misma forma y con la misma claridad con la que podemos percibir cualquier otra realidad intramundana. Pero no es menos evidente que también es real[77]. Lo cual significa que es histórica, que tiene lugar dentro de lo espacio temporal y que, por ello, se encuentra inextricablemente unida a acontecimientos históricos. Y ello no en menor medida en el caso de la revelación de Dios en Cristo, pues lo que aconteció en Jesús "aconteció en el hombre histórico Jesús de Nazaret"[78]. Es decir, justo en el caso de la revelación en Cristo no nos encontramos sino con la revelación de Dios a través de una vida personal, concreta, limitada; en una palabra: histórica. Y, para Tillich, no es lícito decir, como hace Gogarten: "sólo aquí no vale el No que en él aparece"[79]. Pues, según la opinión de nuestro autor, frases como éstas muestran que la teología de la paradoja crítica ha devenido una "teología del absurdo positivo"[80] en la búsqueda de un fundamento para su crítica. ¿Por qué razón hay que considerar que el acontecimiento histórico de la revelación de Cristo debe sustraerse a las condiciones normales de todo acontecimiento histórico? ¿No se está abriendo una brecha en el inmenso embalse de la historia que amenaza con provocar una catastrófica riada de heteronomía, ley y religión absoluta?[81]. Tillich justamente propone a la teología de la crisis que, puesto que no puede sino reconocer el positivo carácter histórico de la

---

nur als Ur-Geschichte (Overbeck) zu verstehen. Jesus als der Christus ist die uns unbekannte Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet. (…) In der Auferstehung berührt die neue Welt des Heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berüht sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie nicht berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als neue Welt''.

[77] Cfr. *MW/HW*, 4, 97.

[78] *MW/HW*, 4, 97: "es geschah in dem historischen Menschen Jesus von Nazareth".

[79] *MW/HW*, 4, 97: "Nur hier gilt das Nein nicht dem, an dem es erscheint". Cfr. V. L. NUOVO, "On Revising Tillich: An Essay on The Principles of Theology" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 37-61.

[80] *MW/HW*, 4, 97: "Theologie des positiven Absurdum".

[81] Tillich se refiere con estos términos al peligro que implica ese carácter excepcional: "Heteronomie; denn z. B. die historisch-kritische Wissenschaft, die möglicherweise —dialektisch gesprochen— die Nichtexistenz dieses Faktums wahrscheindlich machen, oder 'jede Tat, jedes Wort, jede Gebärde' Jesu von Nazareth anzweifeln oder nach entgegengesetzten Richtungen deuten könnte, wäre in dieser ihrer autonomen, d. h. der Wahrheit gehorsamen Arbeit gebrochen. Und Gesetz; denn wenn durch die absolute Krisis des Menschlichen jede Voraussetzung für den Glaubensakt genommen ist, so ist dieser Akt eine Tat intellektueller Askese, die nicht weniger Werk und Gesetz ist als die praktische Askese des Mystikers. Und die absolute Religion; denn die Gemeinschaft derer, die dieses Werk verkünden und ausüben, würde gegenüber allen anderen Gemeinschaften die gleiche Absolutheit tragen wie das absolute Endliche, an das sie glauben gegenüber allen anderen Endlichen" (*MW/HW*, 4, 97).

revelación de Cristo, no rechace ni tema la crítica histórica —pues la revelación de Cristo aun siendo histórica es inobjetiva—, y que no conciba la fe como "una obra de afirmación de lo absurdo"[82], sino que la muestre en conexión con el lado oculto de la historia que encuentra su culminación en Cristo. De igual forma, Tillich concibe la comunidad de creyentes de forma inextricablemente unida a todas las comunidades de la historia de la religión y de la cultura, no ostentando, pues, ninguna pretensión de absolutez por encima de ellas[83]. ¿No parece claro, a la luz de todo lo dicho, que la paradoja crítica cojea en su comprensión de la relación entre Dios y el mundo? Para Tillich no hay duda: "La teología de la paradoja crítica, que se encuentra no sólo dialéctica sino realmente bajo la paradoja, se convierte así en teología de la paradoja positiva"[84].

Esta transformación no puede darse sin que se haga explícito el presupuesto de la teología de la crisis, a saber: la creación y la gracia. Pues es dicho presupuesto el que permite hablar de forma paradójica de la creación *(Schöpfung)*, de la salvación *(Erlösung)* y de la consumación *(Vollendung)*. No otro será el esquema que Tillich va a reproducir —como ya hemos visto en el capítulo anterior— en su *Dogmatik-Vorlesung* de 1925-1927[85]. De hecho esta obra capital de Tillich puede ser entendida como la reacción constructiva de Tillich ante la teología dialéctica, para intentar mostrar de hecho, con una obra dogmática, que es posible realizar una *teología* —subrayo este término adelantando lo que Barth le va a criticar—que esté fundada en la paradoja positiva.

2.3. La airada respuesta de Barth: *so spricht der Herr!*

Las consideraciones críticas que Tillich publicó en la mencionada revista tuvieron su cumplida respuesta justamente al mes siguiente. En el número de diciembre de 1923 publicó Barth su contestación que, por su tono y contenido, fue algo más que eso.

Barth comparte con Tillich su incomodidad de tener que acceder a las insistencias del director de *Theologische Blätter*, pues tampoco él se siente muy cómodo interviniendo en una polémica pública, pero puesto que las referencias a él son directas, aunque menos numerosas que las hechas a Gogarten, cree que también

---

[82] *MW/HW*, 4, 97: "ein Werk der Bejahung des Absurden".
[83] Cfr. *MW/HW*, 4, 97.
[84] *MW/HW*, 4, 98: "Die Theologie des kritischen Paradox, die sich nicht nur dialektisch, sondern real unter das Paradox stellt, wird eben damit zur Theologie des positiven Paradox".
[85] Cfr. J-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, Les éditions du Cerf, Paris, 2003, 303.

debe decir una palabra sobre el asunto en cuestión. Barth confiesa que el instrumental lógico y conceptual utilizado por Tillich le resulta francamente extraño y, por ello, teme malinterpretar su pensamiento hasta el punto de que, tal vez, no puedan entenderse[86]. No obstante, confía en que eso no suceda y pueda ofrecer una respuesta adecuada a las críticas de Tillich.

A lo largo de todo el texto Barth va a ir resumiendo las críticas de Tillich y a continuación ofrece su respuesta. Aquí nos centramos, como es obvio, en lo novedoso que puede ofrecer la contestación de Barth. Sin embargo, para no perdernos en los detalles y no alargarnos excesivamente, tal vez no estaría mal, de forma breve, condensar el contenido principal de su respuesta. Creo que se podría decir lo siguiente. Para Barth Tillich es más un filósofo de la cultura que un verdadero teólogo[87]. Esto se pone de manifiesto con mucha claridad en el vocabulario que utiliza[88], pero sobre todo en los presupuestos de su planteamiento. A juicio de Barth, Tillich establece de forma dogmática un primer principio metafísico, ajeno a la auténtica teología, que hace superfluas a la Iglesia, al Espíritu Santo, a las Escrituras y al mismo Cristo[89]. Este primer principio, que carece de la dignidad de un dogma aun cuando pretenda actuar como tal, dice Barth que consiste en ese "augurado «elemento de seriedad» allende la crítica"[90] sobre el que Tillich trata de fundamentar la *positives Paradox*. Ese elemento no dialéctico que posibilita la dialéctica; ese punto no crítico sobre el que se sostiene la teología de la crisis; ese fundamento de seriedad frente al

[86] Cfr. *MW/HW*, 4, 98: "fühle ich mich in der Tillichschen Gedankenwelt schon rein technisch so fremd, daß ich, indem ich mich auf seine Aufstellungen einlasse und ihnen gegenüber die meinigen sichtbar mache, sicher Gefahr laufe, an dem, was er eigentlich von 'uns' will, mehr als es unter uns Theologen ohnehin üblich ist, vorbeizusehen und vorbeizureden''. Algo que, como veremos, Barth mantendrá toda su vida.

[87] Cfr. *MW/HW*, 4, 100: "Kommt Tillichs und der andern Urteil über das, was uns fehle, von *daher*, nicht von der Fragestellung der *Theologie*, sondern von der als solche sehr berechtigten Fragestellung einer *Kulturphilosophie* her, dann ist mein vorhin erhobener Protest natürlich gegenstandlos''. De este modo Barth convertía en realidad lo que hemos visto que Hirsch le había insinuado sobre Tillich. Cfr. al respecto *supra*, nota 23.

[88] Cfr. *MW/HW*, 4, 102: "Verständlich in sich ist mir zunächst nur der Begriff «reale Aufhebung von Unbedingten her». (…) Also «*Aufhebung*». Wer hebt hier auf? Ist das ein Geistesakt der philosophischen Theologen? Wenn Ja, in was besteht sie dann? Wie komme ich dazu, irgend etwas «real» und nun gar noch «vom Unbedingten her» aufzuheben? Sollte hier nicht eine philosophische Münchhauseniade vorliegen?'' En este párrafo es evidente un tono ciertamente irónico de Barth. En el siguiente es claramente sarcástico. "«*Von Unbedingten her*». Du sprichst ein großes Wort…! Von Gott scheint hier die Rede sein? Warum dieses Versteckspiel mit dem frostigen Ungeheuer «das Unbedingte»? Ist denn die Voraussetzung des «positiven Paradoxes» (die ja auch nach Tillich auch der Religion zugute kommt) «einmal erkannt», die Furcht vor der möglichen «Götzenhaftigkeit» des Wortes «Gott» als begründet, aber auch als nichtig durchschaut, warum dann nicht mit allen guten und schlechten Christen Gott Gott nennen?'' (*MW/HW*, 4, 103).

[89] Cfr. *MW/HW*, 4, 103.

[90] *MW/HW*, 4, 103: "verheißene überkritische «Element des Ernstes»".

que reaccionaría el humor, no es, a juicio de Barth, sino un ilegítimo recurso metafísico fruto de la reflexión de Tillich que se empeña en especular acerca de una superación de la posición dialéctica a partir de lo Incondicionado *(reale Aufhebung vom Unbedingten her)*[91]. Para Barth, la referencia a ese principio metafísico no reconocido como tal es absolutamente innecesaria, mejor dicho, resulta totalmente contraproducente, pues pretende hacer ver que la teología de la crisis se ha olvidado de la vertiente positiva de la paradoja concentrándose, de modo parcial e injusto, en su lado negativo. Barth declara que "«crisis» no significa en sí misma negación y por tanto «prohibición», sino más bien aviso, aunque quizás también advertencia"[92], lo cual significa que se trata más bien de una admonición más que de una negatividad total. Lo positivo de la paradoja de la teología de la crisis no se encuentra en ninguna de las realidades en las que Tillich concreta su abstracto principio metafísico —tales como unidad de Juicio y Gracia, la creación, el espíritu humano, la historia—, sino única y exclusivamente en Cristo. "Para «nosotros» la historia de salvación es Cristo, la historia de salvación misma: Cristo es la «paradoja positiva»"[93]. En el lugar donde se encuentra la positividad más grande que quepa imaginar y de la que se nutre la teología de la crisis, Tillich no ve más que un vacío, pues no es capaz de percibir la profunda raíz positiva que la fundamenta —¡Cristo y sólo Cristo!— porque Tillich se sitúa "desde fuera", es decir, desde una posición no teológica[94]. Para Barth esto es un problema manifiesto del método que Tillich utiliza[95]. Este método está esquivocado, pues subyuga la teología a determinados planteamientos metafísicos y, por ello, tampoco le permite ver que aquel "gesto de absolutez", que Tillich criticaba a Gogarten en su polémica con Hirsch, no es tanto un gesto autoritario sin fundamento, cuanto una necesidad misma del anuncio de la crisis, que al presentarse como advertencia, recuerdo y aviso, debe hacerse escuchar con contundencia y claridad.

---

[91] *MW/HW*, 4, 103. Cfr. También el texto de Tillich en el que se refiere de modo más completo a la "reale Aufhebung der dialektischen Position vom Unbedingten her" (*MW/HW*, 4, 92).

[92] *MW/HW*, 4, 101: "«Krisis» heißt doch nicht an sich Negation und also «Verbot», sondern Warnung allerdings, aber vielleicht auch Mahnung".

[93] *MW/HW*, 4, 105: "Für «uns» ist Christus die Heilsgeschichte, die Heilsgechichte selbst — Christus ist das «positives Paradox»''. Sobre esto, cfr. también, H. FISCHER, "Die Christologie als Mitte des Systems" en: H. FISCHER (hrsg.), *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1989, 207-229, esp. 211-212.

[94] Cfr. *MW/HW*, 4, 100: "Tillich kann meinen Protest gegen die Voraussetzung, mit der er seinen Artikel geschrieben, *ablehnen* — aber nur unter der Bedingung, daß er zugibt, daß *seine Voraussetzung die charakteristisch nicht-theologische Voraussetzung ist*, gegen die zu protestieren mir denn auch nicht einfällt, weil sie selbstverständlich möglich ist". El subrayado es mío.

[95] Cfr. *MW/HW*, 4, 104: "Diese *Methode* ist es vor allem, die mir immer wieder beim ersten Schritt in den Tillichschen Gedankentempeln fremd und unbegreiflich ist und die mir durch ihren Ansatz auch seine Folgerungen, so oft ich mich der sachlichen Übereinstimmung mit ihm freue, als Ganzes jedenfalls als *Theologie* so unglaubwürdig macht".

Contra lo que Tillich pueda pensar, Barth señala que no se trata ni de una prohibición ni de una imposición. Barth vuelve la crítica de Tillich contra su autor: "¿con qué derecho dialéctico viene Tillich a querer prohibir precisamente el «gesto de absolutez»?"[96]. ¿No es Tillich el que se arroga una posición dogmática desde la que nos *prohíbe* presentar el anuncio de la crisis tal y como él mismo exige que se le presente?

Para Barth, las consecuencias del planteamiento filosófico de Tillich se extienden como una marea negra sobre el resto de sus críticas, oscureciendo y contaminando lo que Tillich presenta como claro e impoluto. No es difícil percibir, pues, que en las correcciones que Tillich propone acerca de la relación entre Dios, la naturaleza, el espíritu humano y la historia se concretan los defectos de su punto de partida. Barth le critica especialmente tres aspectos.

En primer lugar, rechaza su uso del indicativo. Es decir, Barth considera teológicamente repugnante una relación entre Dios y el mundo en el que se da por hecho una reconciliación que todavía no ha sucedido y, por ello, critica a Tillich por utilizar con profusión conjunciones copulativas y el presente de indicativo. Refiriéndose a la relación entre Dios y lo creado, dicho uso le parece a Barth poco menos que una obscenidad[97].

En segundo lugar, discrepa de sus consideraciones acerca de la unidad de Juicio y Gracia, pues según Barth, Tillich opera una inversión imposible y, por otra parte, le parece como si estuviese tratando con realidades que tiene a su inmediata disposición[98].

En tercer lugar, Barth considera que las grandiosas generalizaciones operadas por Tillich *(das von Tillich so großzügig geübte Generalisieren)* acerca de una revelación universal dirigida a toda la humanidad y que, por lo tanto, posibilitaría también un universal acceso a la fe, son de una irresponsabilidad tal que las hacen incompatibles con el centro mismo de la fe cristiana[99]: ¡la revelación de Dios acontece en Cristo, sólo en Cristo! Y de este modo, el concepto de Dios que Tillich utiliza

[96] *MW/HW*, 4, 101: "Mit welchem dialektischen Recht kommt Tillich dazu, ausgerechnet die 'Geste der Absolutheit' verbieten wollen?".

[97] Cfr. *MW/HW*, 4, 104: "Erstlich die sämtlichen *Indikative*, die auf ebenso viele *un*paradoxe Bestimmungen des Verhältnisses von Gott und Welt bzw. Mensch hinweisen, wenn anders, wie es meine Meinung ist, der Begriff des theologisch verstanden Paradoxen durch das Merkmal der 'Unanschaulichkeit' usf. noch keinesweg erschöpfend charakterisiert ist".

[98] Cfr. *MW/HW*, 4, 104: "Wer in Blick auf das 'positive Paradox' von Gericht und Gnade redete, der würde sich darüber klar sein, daß er es dabei mit Dingen zu tun hat, über die man nicht mit dieser taghellen Selbstverständlichkeit jetzt so jetzt so disponieren darf, weil man die logische Möglichkeit dazu den Wehrlosen gegenüber natürlich jeden Augenblick in der Hand hat".

[99] Barth había dicho ya en *Römerbrief* que el Evangelio "ist nicht eine Wahrheit neben andern sie stellt alle Wahrheiten in Frage. Sie ist Angel, nicht Türe'', (*O. c*., 11).

—ése que establece relaciones con todo aquello que se encuentra entre el cielo y la tierra— se parece más al Dios de Schleiermacher y Hegel que al de Lutero o Kierkegaard[100]. Todo esto no es, a juicio de Barth, sino la constatación de que la *positives Paradox* de Tillich es ella misma paradójica, y esto en el peor sentido de la palabra, es decir, hace establecer relaciones ¡no paradójicas! La paradoja positiva que Tillich propugna concibe la relación de Dios con lo creado en una lógica en la que prima la *Direktheit*, a saber: la inmediatez no dialéctica de la conjunción y el indicativo. Pero también implica una clara *Leichtigkeit* (ligereza) en la consideración de lo positivo y lo negativo como unidos en la realidad intramundana, como si el Juicio y la Gracia no fuesen sino las dos caras de la misma moneda y no hubiese entre ellos una desproporción abismal que la crítica de Tillich parece pasar por alto. Que la paradoja positiva elimina la verdadera paradoja crítica también se observa en su *Freigebigkeit* (liberalidad o largueza), es decir, en su anulación de la radical diferencia ontológica entre Dios y el mundo, cosa que, siendo el principio básico de *Römerbrief* es lógico que no fuese del agrado de Barth. Barth sospechará, como ya le había advertido su amigo Thurneysen, que detrás de la piel de cordero de Tillich se encuentran los colmillos de lobo de la teología liberal[101]. Barth no pacta con ambigüedades que flirtean con los presupuestos de la teología liberal. Así pues, su conclusión no puede ser más clara: en este punto los caminos de Tillich se separan de los suyos[102].

El motivo más serio y profundo por el que Barth asegura que Tillich y ellos ya no pueden seguir caminando juntos se encuentra en la Cristología. Traemos a colación un capital fragmento de Barth al que ya antes nos referimos: "Para «nosotros» la historia de salvación es Cristo, la historia de salvación misma: Cristo es la «paradoja positiva». Para Tillich él es la presentación de una historia de salvación

---

[100] Cfr. *MW/HW*, 4, 105: "(…) wirklich kein *Paradox* mehr ist, das mit dem Gotte *Luthers* und *Kierkegaard keine*, dafür aber mit dem Gotte *Schleiermachers* und *Hegels* eine ganz auffallende Ähnlichkeit hat".

[101] En efecto, Thurneysen en una carta fechada el 22 de noviembre de 1923 ya le había dicho que se alegraba de que se decidiese a responder a ese gran león que parecía ser Tillich: "Tillich —ich bin froh, daß du diesen großen Löwen, der seit einiger seit sein baldiges Erscheinen in der theologischen Arena ankündigt, sofort gestellt hast. Seine ganze Theologie ist ein Großstadtgewächs, hat etwas seltam Künstliches an sich, jedenfalls fehlt weithin die biblische Grundlage, und nun hat er auch ganz deutlich gezeigt, daß er das, was Offenbarung heißt und ist, umgehen möchte. Ich bin gespannt auf deine Antwort" (Cfr. K. BARTH-E. THURNEYSEN, *Briefwechseln*, Band II, 1921-1930, Theologischer Verlag Zürich, 1974, p. 201).

[102] Cfr. *MW/HW*, 4, 105: "Hier ist's, wo Tillichs und 'unsre' Wege, wenn ich recht sehe, ernstlich auseinander gehen".

que acontece más o menos siempre y en todas partes en perfecto poder simbólico"[103]. La teoría del símbolo de Tillich es, a juicio de Barth, la que convierte a todas sus reflexiones sobre Cristo, sobre Dios, sobre la revelación, sobre la Escritura, la Iglesia y el Espíritu Santo en los sillares con los que pretende construir "una teología de la torre babilónica"[104]. En vez de aceptar el "así dice el Señor"[105] por el que se caracteriza la teología de la crisis, Tillich alude una y otra vez a una imperceptibilidad *(Unanschaulichkeit)* de la revelación, que le permitiría soslayar la constante afirmación de la Escritura y de la tradición eclesial que consiste en la proclamación de que se ha dado en la historia una historia real de la salvación y que dicha salvación acontece únicamente en la persona de Cristo, en la que Dios nos muestra su libertad y amor[106]. Barth reconoce que ningún hecho empírico es idéntico con la revelación[107]. Pero esto no debe servir de coartada para postular ningún tipo de escisión entre una más o menos difusa "salvación eterna" y la persona de Jesús de Nazaret, pues para Barth es claro e indudable que no puede darse la verdadera salvación al margen de la salvación concreta que Dios nos ofrece en Cristo[108]. La cristología tiene que reconocer a Cristo en Jesús y a Jesús en Cristo. De esta forma permanecerá dialéctica y fiel a la tradición eclesial que nos habla de la revelación de la majestad *(Majestät)* de Dios en su total anonadamiento *(Niedrigkeit)*[109]. De esta forma, Barth pretende desactivar las críticas de Tillich con respecto a la heteronomía, la ley y la religión absoluta que serían introducidas por su cristología vertical. Para Barth todo eso carece de fundamento y se debe a que Tillich no comprende de modo dialéctico la revelación de Dios en Cristo y por eso no capta el carácter verdaderamente positivo que se encierra en su concepción de la *kritisches Paradox*[110]. Barth piensa que Tillich tiene

[103] *MW/HW*, 4, 105: "Für «uns» ist Christus die Heilsgeschichte, die Heilsgechichte selbst — Christus ist das «positives Paradox», — für Tillich ist er die Darstellung einer mehr oder weniger immer und überall sich ereignenden Heilsgeschichte in vollkommener Symbolkraft".
[104] *MW/HW*, 4, 108: "einer Theologie des babylonischen Turmbaus".
[105] *MW/HW*, 4, 108: "so spricht der *Herr*".
[106] Cfr. *MW/HW*, 4, 106: "(...) nach dem Zeugnis der Schrift und dem Bekenntnis der Kirche eine als *die* Stätte *der* Heilgeschichte qualifizierte Geschichte «gibt», ja wohl: «es gibt» — «positives paradox» d. h. unanschaulich, aber nicht nur unanschaulich, sondern vor allem als Gottes spezielle, persönliche, reale (nicht ohne das Merkmal der Einmaligkeit und Kontingenz zu verstehende!) Freiheits- und Liebesakt".
[107] Cfr. *MW/HW*, 4, 106: "Keine «empirische Tatsache» *ist* an sich die Offenbarung. Keine «Anerkennung» einer solchen *ist* an sich der Glaube".
[108] Cfr. *MW/HW*, 4, 107: "Sie darf das durch das Zeugnis Jesus-Cristus gegebene «positive Paradox» nicht sabotieren, indem sie die «ewige Erlösung» und «Jesus von Nazareth» mit Hilfe der Symboltheorie nicht nur unterscheidet, sondern trennt".
[109] Cfr. *MW/HW*, 4, 107.
[110] Cfr. *MW/HW*, 4, 107-108.

"resentimientos antiortodoxos"[111] y así, se encuentra incapacitado para corregir adecuadamente a la teología de la crisis, porque sus planteamientos de filósofo de la cultura lo ciegan a la hora de relacionar de un modo adecuado el concepto teológico de verdad con los conceptos de "Iglesia, canon, Espíritu Santo"[112]. Las referencias que Tillich hace a la *teonomía* son para Barth una muestra clarísima de su confusión entre el ámbito de Dios y el de lo mundano. Confusión que Barth sólo puede rechazar. Como rechaza, no sin un cierto tono de burla, los altares ante los que dice que Tillich se inclina[113]. Termina su texto con una significativa frase de Agustín que vale la pena reseñar: "In ecclesia non valet: hoc ego dico, hoc tu dicis, hoc ille dicit, sed: haec dicit Dominus"[114].

2.4. La contrarréplica de Tillich: la relación con la situación espiritual

En el mismo número en el que Barth publicó su respuesta a Tillich, éste dio a conocer su breve pero no menos clara y contundente respuesta a Barth. Haciendo gala de una elegacia realmente admirable, Tillich rechaza explícitamente entrar en un enfrentamiento dialéctico con Barth en el que prevalezca lo temperamental y se alegra de que en su diálogo, que no confrontación, "primen los pequeños impulsos de defensa que no las formulaciones premeditadas irónicas o pedagógicas"[115].

Su respuesta a Barth se va a centrar en la clarificación y la profundización de un concepto clave para Tillich: *Geisteslage*. Barth había desacreditado su punto de partida, había puesto en entredicho su talante teológico y lo había acusado de alienarse en la filosofía cediendo, así, a los cantos de sirena de Schleiermacher, Hegel y la teología liberal. Para Barth, la *situación espiritual* en la que Tillich se encontraba

---

[111] *MW/HW*, 4, 108: "anti-orthodoxen Ressentiment". Cosa que ya había advertido en su primer encuentro.

[112] *MW/HW*, 4, 109: "Kirche, Kanon, Heiliger Geist".

[113] Cfr. *MW/HW*, 4, 109: "Die Altäre, vor denen Tillich anbetet, sind mir wirklich auch nicht ganz unbekannt".

[114] Esta frase pertence a la obra de Agustín titulada *De unitate ecclesiae*, cap. 3, § 5 (MPL 43, col. 394). La inclusión de esta frase en el texto se la había comentado antes a su amigo Thurneysen en una carta fechada el 19 de noviembre de 1923. En ella le pregunta al principio: "Hast du den Tillich-Artikel bekommen?" y después de otras consideraciones comenta: "Gegen Tillich kommt einiges auf dieser Linie zum Durchbruch. Zuletzt zitiere ich Augutin: 'In ecclesia non valet: hoc ego dico, hoc tu dicis, hoc ille dicit, sed haec dicit Dominus'" (Cfr. KARL BARTH-EDUARD THURNEYSEN, *Briefwechseln*, Band II, 1921-1930, Theologischer Verlag Zürich, 1974, p. 199).

[115] *MW/HW*, 4, 109: "überwigt weit die kleinen Abwehrimpulse gegen ironisch oder pädagogisch überlegene Formulierungen".

era su principal escollo para comprender adecuadamente la teología de la crisis. Tillich va a mostrar en su respuesta que, ciertamente, lo que comienza a diferenciarlo a él del grupo de la teología dialéctica no son meras cuestiones de detalle, sino la idea misma de lo que debe ser un teólogo, el método que debe emplear y los peligros que debe evitar.

Cuando Tillich habla de *Geisteslage* está haciendo referencia a dos dimensiones íntimamente relacionadas, pero distintas. Por un lado, se refiere al trasfondo intelectual y cultural que condiciona el talante del teólogo en cuestión, en cuanto persona concreta con una historia particular e irrepetible. Pero, por otra, *Geisteslage* también es aplicable al trasfondo cultural e intelectual que envuelve a todos y cada uno de los individuos que comparten un determinado espacio del mundo y un particular lapso del tiempo histórico. En esta segunda acepción se referiría al espíritu de la época en la que viven quienes comparten un determinado período, quiéranlo o no, sean o no conscientes de ello. Tillich reconoce que su talante personal está condicionado por su "trabajo filosófico-teológico"[116] y que su crítica positiva y negativa a Barth y Gogarten también está influida por "nuestra actual situación histórica y espiritual"[117]. A este respecto, también llama la atención sobre el especial significado que el término *Kairos* tiene para él, pues, en su concepción *Kairos* significa que es imposible una acción o una dicción intemporalmente válida, sino que, al contrario, todo tiempo debe enfrentarse a la insoslayable tarea de recrear el sentido eterno e intemporal partiendo de sus propias experiencias y recurriendo a sus propios términos[118]. Esta afirmación es realmente capital para la concepción teológica de Tillich, pues supone, en primer lugar, una concepción de la verdad no como realidad poseída, sino como ideal a conseguir aun cuando se haya manifestado de forma gratuita e irrestricta. En segundo lugar, una idea de la teología como saber trágico que se mueve siempre en la inadecuación entre lo formulado y lo que desearía formular. Y en tercer lugar, una concepción positiva de las distintas culturas coetáneas de donde deben ser extraídos, como si de canteras se tratasen, los sillares lógicos y conceptuales que construyan los nunca terminados edificios del pensamiento religioso de cada época de la historia. No parece difícil de captar. *Geisteslage*: contexto y talante.

[116] *MW/HW*, 4, 109: "philosophisch-theologischen Arbeit".
[117] *MW/HW*, 4, 109: "unserer gegenwärtigen Zeit- und Geisteslage".
[118] Cfr. *MW/HW*, 4, 109: "Der Begriff des „Kairos" bedeutet für mich, daß man nicht zu jeder Zeit jedes sagen und tun kann, sondern daß jede Zeit die Aufgabe hat, den ewigen Sinn aller Zeit aus ihrem Leben und in ihren Worten neu zu schöpfen".

Sentada esta clarificación inicial, Tillich va a realizar dos importantes afirmaciones que añadirán concreción a esta máxima general. La primera de ellas podría resumirse como sigue. Cuando Tillich se enfrenta a la heteronomía, Barth tiene la impresión de que lo hace como si se estuviese enfrentando al mismísimo Gran Inquisidor de Dostojewski. Y así es, reconoce Tillich. Tanto la ortodoxia como el pietismo y también la teología liberal han sucumbido al peligro de la heteronomía y de la ley y, por ello, han situado al hombre moderno ante el problema de tener que sacrificar su pasión por la verdad, su veracidad, su sinceridad *(Wahrhaftigkeit)* en aras de su salvación *(Heil)* o viceversa[119]. La presencia de la duda parece alejar de la salvación y, al contrario, la búsqueda de la salvación parece obligar a desterrar u ocultar las dudas existenciales del hombre actual, haciéndolo vivir, de esta forma, una existencia inauténtica. La superación de dicha dicotomía no puede ser a su vez heterónoma, sino que debe proceder por una superación que profundice en la paradójica situación en la que se encuentra el hombre de hoy. Aquí habla Tillich por propia experiencia personal. La reinterpretación que Martin Kähler hizo del principio material de la teología protestante —a saber: la justificación por la fe— es aquí especialmente pertinente. Tillich lo explicitó en un texto del año 1948:

> "El principio de la justificación por la fe se refiere no sólo a la vida éticamente religiosa, sino también a la vida intelectualmente religiosa. No sólo es justificado por la fe quien está en pecado, sino también quien está en la duda. La situación de duda, incluso de duda acerca de Dios, no nos separa necesariamente de Dios. En toda duda seria hay fe, a saber: la fe en la verdad como tal, incluso si la única verdad que podemos articular es nuestra ausencia de verdad. Ahora bien, si esto se experimenta en su profundidad y como una preocupación última, lo divino se hace presente; y quien duda de esta manera es «justificado» en su pensamiento. Hasta tal punto la paradoja se apoderó de mí que aquel que niega seriamente a Dios, lo afirma. Sin esto yo no podría haber permanecido teólogo"[120].

---

[119] En un escrito autobiográfico bastante posterior Tillich dirá que: "In an early polemic between Karl Barth and myself, he accused me of «still fighting against the Great Inquisitor». He is right in asserting that this is a decisive element of my theological thought. What I have called the «Protestant principle» is, as I believe, the main weapon against every system of heteronomy. But Barth must have realized in the meantime that this fight never will become unnecessary. History has shown that the Great Inquisitor is always ready to reappear in different disguises, political as well as theological". Me parece muy elocuente esta autorreferencia de Tillich a la acusación de Barth, puesto que Tillich la vincula a su lucha continua contra cualquier tipo de heteronomía. En sus años de adolescente Tillich la concretará en la superación de la autoridad paterna a través del estudio de la filosofía y de la teología, en la década de los años treinta se referirá al combate en todos los frentes contra el nazismo.

[120] P. TILLICH, "The Protestant Era. Author's Introduction (1948)" en: *MW/HW*, 6, 285-304, esp. 289-292. El texto citado se encuentra en 290-291: "The principle of justification through faith refers not only to the religious-ethical but also to the religious-intellectual life. Not only he who is in sin but also he who is in doubt is justified through faith. The situation of doubt, even of doubt about God, need not separate us from God. There is faith in every serious doubt, namely, the faith in the truth as such, even if the only truth we can express is our lack of truth. But if this is experienced in its depth and as an ultimate concern, the divine is present; and he who doubts in such an attitude is «justified» in

Tillich lo dice con meridiana claridad. Allí donde se experimenta el vacío más absoluto en la cuestión del sentido —manifestado bajo la forma de la duda más radical— en ese borde abismal de la existencia, emerge *a contrario*, es decir, como ausencia, la presencia de la verdad absoluta reclamada por el que duda con sinceridad. Se trata de una ausencia insoportable. Según su propia confesión, esto tuvo para él unas consecuencias personales y teológicas inmensas: sin esta conciencia no podría haber seguido siendo teólogo. La justificación por la fe no sólo dice relación al pecador, sino también al que duda, al que no acepta la imposición heterónoma de la verdad. A su juicio "no se puede alcanzar a Dios por la obra de un pensamiento correcto, o por un sacrificio del intelecto, o por sumisión a autoridades extrañas, como las doctrinas de la Iglesia o de la Biblia"[121]. La referencia a la heteronomía de la mal llamada teología dialéctica ya era una evidencia para Tillich a estas alturas, y por ello Tillich reacciona ante ella fuertemente como si del Gran Inquisidor se tratase. Para él no era para menos. Es claro, pues, que el canon, la Iglesia y el Espíritu Santo no pueden convertirse en realidades heterónomas que obliguen a prescindir del propio pensamiento. A esto hace referencia la segunda afirmación principal de Tillich.

"Barth dice que el presupuesto de la teología y su concepto de verdad es el canon, la Iglesia y el Espíritu Santo. Sin duda esto es cierto como afirmación general. Pero la pregunta es, precisamente, qué pueda significar esta afirmación general para nuestra situación espiritual"[122]. Si en la primera consideración Tillich profundizaba en el sentido de *Geisteslage* referido al talante personal del teólogo, a su trasfondo intelectual y espiritual, en esta segunda consideración va a adentrarse en el significado que deben tener las fuentes y las afirmaciones teológicas en el contexto cultural dentro del cual pretenden ser significativas. En este sentido va a constatar que es absolutamente imposible determinar *a priori*, es decir, al margen de cualquier consideración cultural, el sentido esencial de las palabras, en las cuales la Escritura y la Iglesia, señalan al Incondicionado[123]. Pues la realidad trascendente de Dios no puede ser objetivada, ni manipulada como si estuviese a disposición inmediata de

---

his thinking. So the paradox got hold of me that he who seriously denies God, affirms him. Without it I could not have remained a theologian".

[121] *MW/HW*, 6, 291: "you cannot reach God by the work of right thinking or by a sacrifice of the intellect of by a submission to strange authorities, such as the doctrines of the church and the Bible".

[122] *MW/HW*, 4, 110: "Barth sagt, daß die Voraussetzung der Theologie und ihres Wahrheitsbegriffes Kanon, Kirche und Heiliger Geist sind. Das ist als allgemeiner Satz zweifellos richtig. Aber die Frage ist ja gerade, was dieser allgemeine Satz für unsere Geisteslage bedeuten könne".

[123] Cfr. *MW/HW*, 4, 110.

quien a ella pretende referirse. "Por eso se debe hablar del *Incondicionado*"[124], ya que el concepto "Dios" no es evidente por sí mismo en nuestro horizonte cultural y corre el peligro de ser comprendido bajo una objetivación que traicione su verdadero significado[125]. Tillich utiliza el concepto de *Unbedingten* no para sustituir el santo nombre de Dios, sino como "una llave para franquear a uno mismo y a otros la puerta cerrada del santísimo nombre de «Dios»"[126], de tal manera que, cuando haya realizado su función, puede prescindirse tranquilamente de ella. Tillich señala un problema hermenéutico: las fuentes de la teología no son neutras, ni su acceso a ellas puede ser inmediato, ni mucho menos, por supuesto, a la realidad hacia la que ellas apuntan.

Como se ve, intenta corregir la teología de la crisis por motivos explícitamente religiosos y teológicos y no, como decía Barth, por espurias contaminaciones filosóficas. De hecho, para Tillich, habida cuenta de la particular situación espiritual del hombre moderno, la teología no sólo no debe prescindir de una adecuada *Kulturphilosophie*, sino que la necesita más que nunca para que, aquel que pretenda ser teólogo, pueda serlo como tal desempeñando con eficiencia su tarea de mediación y no de ruptura[127]. A juicio de Tillich, el verdadero teólogo no tiene por qué parecerlo —antes bien al contrario— pues no es teólogo el que tiene continuamente el nombre de Dios en los labios, sino el que detecta, allí donde menos se lo espera, la inobjetiva presencia de su Espíritu.

De hecho, para Tillich, la concepción cristológica que presentan tanto Barth como Gogarten —pero especialmente este último— acusa un déficit pneumatológico muy importante que la lleva a no ser sino reduccionista. La doctrina de la contingencia absoluta que caracteriza el pensamiento cristológico de Gogarten —recordemos: lo acontecido en Cristo es un "«mero evento histórico objetivo» acaecido *una vez*, y acaecido de *una vez por todas*"[128]— acentúa de tal manera el carácter puntual y singular de esa revelación que parece haber olvidado que, como dice Tillich, ni siquiera la teología ha afirmado nunca tal contingencia absoluta[129], sino que, para referirse a la revelación de Dios en Cristo, antes bien ha hablado de ella

---

[124] *MW/HW*, 4, 110: "Darum muß man von Unbedingten reden".
[125] No dejan de ser curiosas, p. e., las coincidencias en la inquietud fundamental con K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 65-73, donde medita sobre la palabra "Dios".
[126] *MW/HW*, 4, 110: "ein Schlüssel, um die veschlossene Tür zu dem Sanktissimum des Names 'Gott' sich und anderen zu öffnen".
[127] Cfr. *MW/HW*, 4, 111: "Mag man das Kulturphilosophie nennen, weil der Hinweis auf dieses Letzte dabei nicht in den Worten der Schrift und der Kirche ausgesprochen wird. Nun, so zwingt unsere Lage dazu, *als* Theologe *nicht* Theologe, sondern Kulturphilosoph zu sein".
[128] *MW/HW*, 4, 97. Los subrayados son míos. En ellos se puede percibir el carácter contingente de dicho acontecimiento. *Einmal, ein für allemal*. En esta insistencia de Gogarten parece resonar el conocido *ephapax* de la Carta a los Hebreos.
[129] Cfr. *MW/HW*, 4, 111.

según el símil del *Logos* que se revela tanto a judíos como a gentiles, a esclavos y a libres, a varones y mujeres, dirigiendo estas revelaciones primigenias hacia la culminación de la revelación perfecta[130]. El espíritu de Jesús, el Espíritu Santo, no quedaría, pues, reducido a la aparición empírica de Jesús de Nazaret, sino que su presencia se manifestará ahora y siempre a lo largo de la historia de la humanidad. Es el Espíritu de la verdad y del amor que se hace presente allí donde de una forma u otra se encuentren también cualquiera de los dos[131].

Tratar de explicitar dicha presencia no es arrodillarse ante los falsos altares que Barth rechaza ni intentar construir una torre de Babel[132]. Se trata más bien intentar mostrar que los eventos creadores y críticos de cualquier período histórico pueden transparentar la presencia del Espíritu de la creación. Tillich no acepta que su teología sea tildada de orgulloso esfuerzo por arañar el cielo de Dios, sino que más bien pretende ofrecerla como el rastreo o la búsqueda permanente de esa dimensión perdida por la que el hombre de hoy todavía suspira[133].

El celo de la teología de la crisis por el canon en cuanto tal, la tradición de la Iglesia y el Espíritu Santo pueden suponer una ruptura real con la verdad, con la comunidad de los hombres y con el auténtico espíritu de la verdad y el amor. Puede conseguir justo lo contrario de lo que pretende. Desde luego, la teología de la crisis parece cualquier cosa menos dispuesta a reconciliar a la religión con la cultura, a la fe con la razón, al hombre con la Iglesia. El énfasis unilateral en la diástasis radical que no tiene en cuenta el otro polo de la dialéctica hacen que Tillich no pueda terminar su respuesta sin dirigir dos palabras directas a Barth.

En primer lugar, lo avisa del peligro de *supranaturalismo* que encierra su concepción de la revelación y de la contingencia absoluta. En segundo lugar, constata que situándose Barth en la línea de la teología reformada de Calvino no conseguirá sino la radical separación de lo sagrado y lo profano. Por el contrario, Tillich se reafirma en su línea más luterana, en la que se han dado múltiples intentos de superar la autonomía profana por medio de la teonomía. Baste nombrar a Schleiermacher y a Hegel. Tillich se distancia de ellos en tanto que han sustituido la paradoja por una identidad dialéctica. Sin embargo, los sigue en su intento de hacer perceptible la

[130] Cfr. *MW/HW*, 4, 111.
[131] Cfr. *MW/HW*, 4, 111.
[132] Cfr. *MW/HW*, 4, 111: "es ist wahrscheindlich kein Knien vor falschen Altären und kein Turmbau zu Babel, wenn das positive Paradox so verkündigt wird".
[133] Cfr. P. TILLICH, *La dimensión perdida*, DDB, Bilbao, 1970.

paradoja en las formas de la lógica y la ética, es decir, en su intento de superar la autonomía profana con una adecuada teonomía[134].

2.5. La reacción de Gogarten: otra respuesta diferente a nuestra situación espiritual

Friedrich Gogarten responde a Tillich en un tono mucho más matizado que el de Barth y de forma considerablemente más breve. Comienza señalando que podría suscribir totalmente la respuesta que Barth le ha dado con anterioridad, pero que la nueva respuesta de Tillich le ha llevado a hacer unas cuantas precisiones divergentes, a pesar de la gran proximidad que él mismo reconoce que hay entre sus posturas. También él centrará su escrito en torno al concepto de *Geisteslage*, pero para deducir consecuencias opuestas a las de Tillich. Gogarten comienza afirmando: "yo no puedo decir, como Tillich, que esta situación nos podría obligar como teólogo a no ser teólogo, sino filósofo de la cultura"[135]. Antes bien, al contrario, para Gogarten nuestra situación cultural nos obliga a ser verdaderamente teólogos y a permanecer como tales, sin caer en formas disolventes de la especificidad de la teología como propone Tillich.

Las consecuencias del equivocado planteamiento de Tillich no pueden ser más desastrosas. En primer lugar, queriendo salvaguardar la inobjetividad de la realidad de Dios con el uso del término *das Unbedingte*, Tillich no sólo ha efectuado un cambio terminológico, sino también ontológico. Tillich ya no habla de Dios, sino de otra cosa[136], lo cual no es propio de un teólogo que quiera ser tal. Pero eso no es todo. Tampoco su intento de justificación de los no religiosos, de los ateos, lleva a buen puerto, porque ensombrece el único hecho que un teólogo debe tener claro y del que no debe dudar, si quiere ser teólogo cristiano: "para nosotros no hay ninguna realidad fuera de la revelada por Dios en el hombre Jesucristo"[137].

La teología de la crisis se jacta, no sin cierto orgullo, de que éste es el pilar fundamental de todo su pensamiento. Tillich se defiende de la inmediatez que comporta tal afirmación en la concepción de la revelación de Gogarten. Sin embargo, para éste último es indudable que "aquí está ciertamente la más alta accesibilidad

---

[134] Cfr. *MW/HW*, 4, 112.
[135] *MW/HW*, 4, 114: "ich würde nicht sagen können wie Tillich, daß diese Lage uns zwingen könnte, als Theologe nicht Theologe zu sein, sondern Kulturphilosoph".
[136] Cfr. *MW/HW*, 4, 115: "Hier hilft einen doch auf keine Weise eine andere Vokabel für dieselbe Sache, sondern allein, daß man sich resolute entschließt, von einer anderen 'Sache' zu reden. Denn es handelt sich ja nicht darum, das Wort von der Direktheit des Zugriffs und der Selbstverständlichkeit der Aussage zu behüten, sondern die 'Sache'; sie allein ist vor der Vergegenständlichung zu bewahren".
[137] *MW/HW*, 4, 115: "es für uns keine Wirklichkeit gibt außer der des in dem Menschen Jesus Christus geoffenbarten Gottes".

(Direktheit) y el mandamiento inmediato"[138]. Así pues, en tercer lugar, Gogarten rechaza el uso que Tillich hace del lenguaje simbólico, referencial, alusivo para señalar la revelación de Dios en Cristo. Se trata de su presencia directa, inmediata, que Tillich trata de evitar con esa alusión al Espíritu de Cristo. Gogarten afirma que con esa referencia Tillich disuelve la densidad de la propia vida y del mundo y las convierte en realidades meramente remitentes. Por eso dice, en cuarto lugar, no entender lo que Tillich afirma acerca del *Kairos*[139]. Porque la teología no tiene que andar rebuscando entre los entresijos de la cultura para detectar momentos teónomos en los que se transparente la presencia del Espíritu, sino que, al contrario, ella se sabe extranjera en el mundo y no ha olvidado el lugar donde se encuentra su patria[140]. Una patria que acusa y denuncia a la cultura humana en vez de flirtear con ella. Un origen que no cabe disociar de la revelación de Cristo, de ese único, paradójico e imposible momento en el que Dios se ha hecho hombre para reconciliar a un mundo que se ha apartado de él. No se trata de que busquemos en el mundo el acceso a Dios, sino, al revés, de que encontremos en Dios la comprensión del catastrófico estado del mundo. Gogarten lo dice de forma paradigmática en una breve fórmula:

> "yo diría que busco —y aquí me parece que puedo hablar también en nombre de Barth— la realidad del mundo y de la vida por Jesucristo, o más exactamente: en Jesucristo, mientras que Tillich busca el conocimiento de Jesucristo o como él dice de forma característica: del espíritu de Cristo en el conocimiento del mundo y de la vida"[141].

Es claro que después de este intercambio público de opiniones las relaciones no quedaron como estaban. El desencuentro se hizo manifiesto y los acontecimientos posteriores no hicieron sino consolidar lo que ya había dicho Barth: nuestros caminos se separan.

3. LA RUPTURA Y LA SEPARACIÓN DEFINITIVA

Y así fue. No hay más que seguir la trayectoria teológica de ambos pensadores para caer en la cuenta de la verdad de estas palabras de Barth. K. Barth y P. Tillich representan de modo casi paradigmático dos talantes teológicos diferentes, al

[138] *MW/HW*, 4, 115: "hier ist ja wohl die höchste Direktheit und Unmittelbarkeit Gebot".
[139] Cfr. *MW/HW*, 4, 116.
[140] *MW/HW*, 4, 116.
[141] *MW/HW*, 4, 116: "würde ich sagen, daß ich —und ich glaube hier auch in Namen Barths sprechen zu dürfen— die Wirklichkeit der Welt und des Lebens und ihre Erkenntnis von Jesus Christus her, ja genauer: in Jesus Christus suche, während Tillich die Erkenntnis Jesu Christi oder wie er bezeichnend sagt: des Christusgeistes in der Erkenntnis der Welt und des Lebens sucht".

principio, y totalmente opuestos, después, dentro del panorama de la teología protestante del siglo XX[142]. De hecho en 1962 durante una visita a la *George Washington University*, Barth respondió a la pregunta acerca de su opinión sobre el pensamiento de Tillich y Brunner, "con un ligero suspiro"[143] que era amigo de los dos, pero que, especialmente con Tillich, tenía grandes dificultades para entenderlo como teólogo[144]. Y no porque no lo conociera en profundidad —pues en el *Wintersemester* 1958/1959 Barth había impartido un seminario titulado: *Paul Tillich: Systematische Theologie I*— sino porque, en el fondo, los presupuestos de sus grandes construcciones teológicas eran diametralmente opuestos y habían quedado establecidos, como acabamos de ver, en torno a los años veinte. Ninguno de los dos se olvidó del otro, pues las referencias en uno y otro sentido son frecuentes, aunque tal vez más en Tillich con respecto a Barth que al revés, pero lo cierto es que ambos eran conscientes de la talla intelectual del otro.

Después de esta controversia, Tillich siempre consideró la teología de Barth como un pensamiento supranaturalista representante de la corriente neoortodoxa. Esto se puede ver, por poner dos ejemplos distantes en el tiempo, sólo tres años después de la controversia, en 1926, cuando Tillich escribe el artículo titulado *Karl Barth*[145] y en 1951, en el primer volumen de su *Systematic Theology*, donde Tillich se refiere al pensamiento de Barth como una "teología kerigmática"[146]. En este último texto Tillich dice que esta teología "se acerca al fundamentalismo y la ortodoxia en tanto que enfatiza la verdad inmutable del mensaje *(kerygma)* en contraposición a las exigencias cambiantes de la situación"[147] y que, por ello, no es adecuada para ofrecer una repuesta con sentido al hombre moderno que sufre el sinsentido de la existencia. Sin embargo, también reconoce que:

> "La crítica de Barth de la síntesis neoprotestante y burguesa lograda por la teología liberal, su redescubrimiento de la paradoja cristiana y, al mismo tiempo, la

[142] Cfr. W. SCHÜSSLER, "Paul Tillich et Karl Barth: leurs premiers échanges dans les années 20": *Laval théologique et philosophique*, 44, 2 (1998) 145-154; R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998, 15-34; 91-114.
[143] K. BARTH, *Gespräche 1959-1962*, TVZ, 1995, 325: "mit einem leisen Seufzer".
[144] Cfr. K. BARTH, *Gespräche 1959-1962*, TVZ, 1995, 325: "Aber ich habe die größte Schwierigkeit, ihn [Tillich] als einen Theologe zu verstehen. Hier liegt ein großes Problem für mich. Selbst am Ende eines Seminars [über ihn] kam ich nicht an der Punkt, an dem ich ihn [als einen Theologen] verstehen könnte".
[145] Publicado inicialmente en *Vossische Zeitung* 32 (1926) y posteriormente reproducido en *GW*, XII, 187-193.
[146] *ST*, I, 4: "kerygmatic theology".
[147] *ST*, I, 4: "is related to fundamentalism and orthodoxy in so far it emphasizes the unchangeable truth of the message (kerygma) over against the changing demands of the situation".

> libertad de su exégesis espiritual de la Carta a los Romanos y su aceptación de la crítica radical histórica han sido una teología kerigmática genuina"[148].

Es evidente que con el paso del tiempo aquellas iniciales impresiones que mutuamente se habían causado Tillich y Barth no se han modificado en lo esencial, antes bien, se han visto corroboradas por el posterior desarrollo de sus respectivas teologías. Pero, tal vez, donde aparece con mayor claridad la síntesis entre lo que Tillich admira en la teología de Barth y aquello que detesta sea en su trabajo originalmente publicado en inglés *What is wrong with the Dialectic Theology?*[149] en el año 1935. Este trabajo responde a la necesidad de Tillich de presentarse en EEUU como un teólogo europeo con una incipiente voz propia que no puede ser asimilada a la teología dialéctica que tanta fama estaba adquiriendo. En él Tillich expone, en un primer momento, el pensamiento de la teología dialéctica centrándose en el señorío radical y absoluto de Dios, en su crítica a la mística y a la filosofía de la religión, y en su enfrentamiento con la teología liberal. Después, critica sus excesos refiriéndose a su supranaturalismo y ausencia de verdadera dialéctica, y su distinta concepción de la filosofía de la religión y de la teología liberal. Tillich sigue mostrando una cierta simpatía por lo que la teología dialéctica representa y por los impulsos que la mueven, pero no puede silenciar el rechazo que le producen todos sus excesos. Esta relación de amor y odio es una constante en toda su obra y ya ha sido adelantada en el capítulo anterior[150].

4. SUGERENCIASCONCLUSIVAS

Hemos visto, a lo largo de las páginas precedentes, que en torno a la cuestión de la paradoja se han ido forjando dos concepciones distintas de lo que es un teólogo y de la naturaleza de la teología. Para Barth y Gogarten la paradoja es unívoca: ¡Cristo y sólo Cristo! Para Tillich tiene un carácter positivo que la dota de una amplitud insospechada. Es claro que ambas posturas divergen en temas fundamentales como la concepción de la revelación, de la cristología, de la pneumatología, así como de la realidad intramundana.

---

[148] *ST*, I, 5: "Barth's criticism of the neo-Protestan-bourgeois synthesis achieved by liberal theology, his rediscovery of the Christian paradox, and, at the same time, the freedom of his spiritual exegesis of the Epistle to the Romans and his acceptance of radical criticism were a genuine kerygmatic theology".
[149] Cfr. la traducción alemana en *GW*, VII, 247-262.
[150] Por parte de Barth, contra Tillich, cfr. K. BARTH, *Introducción a la teología evangélica*, Sígueme, Salamanca, 2006, 137.

Habida cuenta de las evidentes implicaciones señaladas, quisiera llamar la atención sobre la última de ellas. Creo que no es difícil percibir que, en el fondo, lo que está en juego es la consideración última del carácter de la creación en su conjunto, es decir, de todo aquello que se incluye bajo las condiciones de la existencia. Pienso que no hay un desacuerdo insalvable entre Barth y Tillich en lo que afecta a la relación de Dios con respecto al mundo: su absoluta trascendencia, su carácter no objetivable, su radical señorío, su cualitativa diferencia ontológica. Es innegable que hay grandes diferencias a la hora de concretar esta relación, pero, a pesar de ello, la distancia entre ellos no es tan grande como pudiera parecer. Por el contrario, a mi modo de ver, la divergencia mayor y definitiva se presenta en su consideración de lo real, es decir, en la relación del mundo con respecto a Dios[151]. Para el primer Barth la negatividad y la oposición a Dios de *toda* la realidad intramundana no admite excepciones. ¡Sólo Cristo en su paradójica naturaleza sería el ejemplo manifiesto de la negatividad del mundo! Para Tillich es cierto que la realidad creada —como nos ha mostrado el análisis de su síntesis final— se encuentra en un estado de verdadera alienación existencial, pero dicha alienación, dicho alejamiento y separación están presuponiendo una intimísima vinculación ontológica que es la que posibilita la actual e innegable separación —como ha puesto de manifiesto el análisis de su síntesis intermedia. El problema está en dilucidar el carácter de dicha vinculación. Tillich sostiene que la creación está en Dios y fuera de Dios. Barth únicamente lo segundo. Para Tillich la paradoja tiene que ser positiva puesto que el ser esencial se encuentra entremezclado con los elementos existenciales en la densidad ambigua de la creación caída. Para Barth la caída, el pecado, la corrupción de lo creado es de tal magnitud que la única paradoja positiva es Cristo, y ante Cristo toda la creación muestra su estado de perdición y necedad.

El estudio de Orígenes y su relación con Tillich nos ha puesto de manifiesto la vigencia del problema de la caída y el estado corrupto de lo creado en los últimos años de su pensamiento y, también, hasta qué punto Tillich considera esencial al cristianismo dicha doctrina como punto de articulación de su pensamiento teológico. El análisis de la Teología Sistemática nos ha ofrecido una visión más orgánica del papel que la relación entre creación y caída juega en la articulación interna de toda la teología y se concreta en la contraposición entre esencia-existencia. En la Dogmática de Marburg y Dresden hemos podido ver toda la complejidad de esa vinculación en la esencialidad de Dios, donde los avatares del yo y el espíritu han marcado el

[151] Coincide también en señalar esto H. FISCHER, "Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit": *NZSTh* 31 (1989) 195-212.

presupuesto radical de la historia universal. En el presente capítulo hemos podido constatar que cuanto más retrocedemos en la evolución del pensamiento de Tillich más se difuminan los claros conceptos de su último período, pero, al mismo tiempo, más se esclarece la profundidad de sus raíces y la originalidad de su interpretación. En efecto, la controversia con Barth y Gogarten nos ha mostrado que, pese a la importancia que Tillich concede a la caída, ésta no tiene tal peso en su concepción teológica que sea capaz de oscurecer la bondad radical de la creación.

El concepto de *paradoja* se ha mostrado como especialmente importante en esta controversia de los años veinte y nos puede servir para comprender el difícil equilibrio que Tillich intenta mantener: no se puede renunciar a la caída y al consiguiente estado de alienación de todo cuanto existe. Pero, al mismo tiempo, la alienación no es tan grande que impida una vinculación esencial con el Creador. Como hemos visto, para Tillich, se trata del intento de síntesis entre lo positivo y lo negativo, dejando claro que, en su concepción, lo primero siempre debe preceder a lo segundo[152]. Con todo sería ingenuo pensar que la paradoja aflora en el pensamiento tillichiano en la década que acabamos de estudiar. Este concepto ya había revelado su incipiente importancia en la primera síntesis creativa que Tillich realizó en los inicios de los primeros años del siglo XX. A ella nos referimos a continuación, siguiendo nuestro afán de clarificar la concepción tillichiana de la escisión de lo creado y su relación con la creación, la libertad y la caída.

[152] Cfr. *ST*, II, 86, donde Tillich hace referencia a "the general rule that the negative lives from the distorsion of the positive".

C. La síntesis inicial

Una vez analizada la concepción tillichiana de la paradoja en un contexto de controversia y su cristalización posterior en la *Dogmatik-Vorlesung*, debemos adentrarnos, a continuación, en el período del pensamiento de Tillich que corresponde a su primera juventud. En este período, y debido más que nada a su carácter incipiente, no es fácil distinguir entre trabajos académicos de formación y primeras formulaciones creativas.

No obstante, en estos primeros años anteriores a la Primera Guerra Mundial hay que destacar la importancia de un escrito de 1913 que aquí hemos llamado la "síntesis inicial". Del mismo modo que la *Systematic Theology* de la década de los cicuenta y sesenta marca el final de un pensamiento sistemático que, encontró en Marburg y Dresden una formulación intermedia, a mi modo de ver, no se puede negar que el pensamiento de Tillich ha sido, desde su más remotos inicios, esencialmente sistemático, sobre todo, habida cuenta de que con sólo veintisiete años el propio Tillich redactó una obra como la que a continuación estudiaremos.

También este estudio de la síntesis inicial se compone, como las partes anteriores, de dos capítulos. Queda dicho que en el primero —es decir, en el capítulo VI— analizaremos la *Sistematische Theologie 1913*. En el segundo, —en el capítulo VII— deberemos completar nuestra investigación con el estudio de sus escritos académicos sobre Schelling. Lo que aquí encontraremos nos llevará a prolongar la investigación —como hemos hecho con Orígenes— hasta los textos del propio Schelling, a fin de profundizar en las implicaciones últimas de los postulados y de los presupuestos de Tillich que, como estamos viendo, determinan la estructura última de todo su pensamiento.

Capítulo VI
Identidad y diferencia: la paradoja en germen

1. INTRODUCCIÓN

Ya hemos adelantado que el inicio de la Primera Gran Guerra marcó para Tillich el final de una época y el comienzo de otra. También su vida personal y no menos su desarrollo intelectual se vieron profundamente afectados por el trágico conflicto bélico[1]. En efecto, alrededor de 1913 Paul Tillich estaba elaborando su primera síntesis teológica de carácter sistemático. Su incorporación a filas a finales del año 1914 tuvo que truncar el necesario proceso de maduración que una obra así requería. El cercano contacto con los horrores de la guerra provocó una profunda crisis en los postulados idealistas del joven Tillich[2]. No es extraño, pues, que esta temprana obra, tan influida por el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, nunca llegase a ver la luz.

---

[1] Cfr. W. & M. PAUCK, *Paul Tillich. His Life & Thought*, vol. I, Collins, London, 1997, 40-56.

[2] Cfr. P. TILLICH, *Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1962, 38-39: "Der Weltkrieg bedeutete für mein Erlebnis die Katastrophe des idealistischen Denkens überhaupt". H. Zahrnt recrea con mucho más detalle este momento recurriendo a una emisión de Hans Fischer-Barnicol en la *NDR* del 25 de abril de 1964. Hasta qué punto este testimonio sea absolutamente fidedigno es una cuestión no del todo decidida. Cfr. H. ZAHRNT, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Hechos y Dichos, Zaragoza, s/f [or. alemán 1966], 341: "Tillich cree poder señalar incluso la fecha exacta de esta vivencia. Recuerda una noche ante Verdún, en la que en medio de un fuego nutrido anduvo por entre los moribundos, hasta que finalmente, agotado, se quedó dormido entre los muertos. «Cuando desperté, me dije: '¡Es el fin de la vertiente idealista de mi pensamiento!' En ese momento comprendí que el idealismo estaba roto»". Marc Michel afirma, con razón, que lo de menos es la exactitud histórica de la frase, lo importante es el fondo de lo que revela. Cfr. M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Cerf, Paris, 1982, 130.

Creo especialmente significativa la existencia de esta síntesis inicial —no muy conocida y menos aún estudiada— puesto que, aunque Tillich no la menciona en el inicio de su obra cumbre —cosa que sí hace con la que hemos llamado síntesis intermedia— no puede soslayarse la actitud de fondo que revela: la innata necesidad de pensar la teología de forma sistemática[3].

Decía que este proyecto no llegó a publicarse nunca porque nunca se concluyó definitivamente. No quiere esto decir que nos encontremos con un caso parecido al que estudiamos en el capítulo IV: una obra inacabada en el final de su segunda y toda su tercera parte. En el caso presente el carácter inacabado no afecta a alguna de sus partes, ya que la tenemos completa, sino al grado de elaboración y maduración de la totalidad. A mi modo de ver se trata de una obra inconclusa porque es una obra inmadura[4]. Se trata de una obra muy dependiente del idealismo alemán en el método, los conceptos y las formulaciones, y excesivamente centrada en el principio de identidad que, después del retorno de la Primera Guerra Mundial, entraría en profunda crisis.

¿Por qué estudiarla, pues, si tan patente es su caducidad? Pues, porque según la interpreto, me parece que en su parte dogmática nos vamos a encontrar con los temas centrales de esta tesis: creación, libertad y caída —y en consecuencia: polaridad esencia-existencia— si bien, en un estadio germinal que, aunque apunta hacia los ulteriores desarrollos que ya hemos estudiado, es todavía muy parcial y fragmentario, pero no por ello menos interesante.

2. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TEXTO

2.1. Consideraciones de crítica textual

[3] Cfr. G. HUMMEL, "Das früheste System Paul Tillichs: Die »Systematische Theologie von 1913«": *NZSTh* 35 (1993) 115-131, esp. 130: "Hier erweist sich die Gültigkeit des Urteils von Carl Heinz Ratschow, daß Tillich von Grund auf stets ein Systematiker war und dies während seines ganzen Lebens und Schaffens geblieben ist, unbeschadet der Wendungen oder gar Brüche in seinem theologischen Denken".

[4] Cfr. en sentido contrario U. C. SCHARF, *The Paradoxical Breakthrough of Revelation. Interpreting the Divine-Human Interplay in Paul Tillich's Work 1913-1964*, De Gruyter, Berlin/New York, 1999, 336: "This earliest *Systematic Theology* of 1913 is a work that shows both youthful exuberance and remarkable maturity of thought". Concuerdo sin reservas en lo primero, pero no en lo segundo. Ahora bien, si se entiende la madurez del pensamiento en relación a su juventud no tengo dificultad en aceptarlo. Pero sólo en ese caso, porque lo cierto es que, en términos generales y, sobre todo, teniendo en cuenta el posterior desarrollo de su pensamiento, no parece acertado considerar esta obra sino como un trabajo carente de la madurez intelectual que Tillich demostrará poco después.

Tenemos que comenzar reconociendo que hasta hace poco menos de tres décadas era francamente imposible acceder al texto de la *Systematische Theologie 1913*. Aun más, hasta hace sólo diez años era muy difícil acceder al *texto crítico* de la misma. De hecho, sólo a partir de 1998 hemos podido contar con una magnífica edición crítica de un texto muy problemático en el trabajo de su fijación[5]. Es cierto que en los años ochenta se realizaron distintos y meritorios esfuerzos que, sin conocerse unos a otros, se presentaron todos ellos como las «primeras» publicaciones de la obra[6]. Sin quitarle el mérito a ninguna de las cuatro me parece de justicia destacar la publicación de Marc Michel. En ella no se ofrece únicamente el texto alemán —Clayton, por el contrario, opta por no traducirlo al inglés— sino que el autor ensaya una traducción francesa del mismo. Pero no se detiene ahí, sino que propone una reinterpretación completa del pensamiento de Tillich al situar el punto de partida fundamental de toda su teología creativa en el año 1913 con el proyecto de esta *STh 1913*, en lugar de situarlo, como J. C. Petit o P. Gabus, en el año 1919 con la publicación de "Über die Idee einer Theologie der Kultur"[7]. M. Michel considera que ya no se puede pensar que 1919 sea el año de la primera manifestación explícita y directamente teológica de Tillich[8]. A su modo de ver, ya en el llamado período de formación (1910-1919) Tillich realiza su primera contribución creativa no reducible a un simple estudio de autores. En este estudio Tillich establecería muchos de los principios teológicos que después serán desarrollados en obras posteriores. De esta forma, para M. Michel, la guerra no supondría un cambio radical en el itinerario teológico de Tillich, ni puede ser interpretada como un momento de ruptura total con su pasado idealista. De hecho, Michel cree haber demostrado "que la *Teología*

[5] Cfr. P. TILLICH, "Systematische Theologie von 1913" en: *ENGW*, IX, 273-434. A partir de ahora la citaremos como *STh 1913*, seguida del § en cuestión y de las páginas pertinentes.

[6] Cfr. G. HUMMEL, "art. cit", 115-119, esp. 116, notas 1 y 2: "John P. Clayton, The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology, Berlin/New York 1980 (Theologische Bibliothek Töpelmann 37). Manfred Baumotte (Hg.), Tillich-Auswahl. Mit einer Einführung von Carl Heinz Ratschow. 3 Bde.; B.1: Das Neue Sein, Gütersloh 1980. Anton Bernet-Strahm, Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens und seiner christologischen Auseinandersetzung mit philosophischen Einsichten des deutschen Idealismus, Bern/Frankfurt a. M. 1982 (Europäische Hochschulschriften 23, Bd. 202); Marc Michel, La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich, Paris 1982".

[7] Cfr. *MW*, II, 69-85.

[8] Cfr. M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Cerf, Paris, 1982, 190 : "on ne devrait plus pouvoir en particulier accepter la date de 1919, date de la conférence sur *l'idée d'une théologie de la culture*, comme première manifestation de l'intention directement théologique de Tillich".

sistemática de 1951 retoma totalmente las orientaciones fundamentales del proyecto de 1913"[9].

Por su parte, J. Richard ha criticado en varias ocasiones la tesis de Michel[10]. A su juicio, respecto de la génesis y el punto de partida del pensamiento de Tillich —sin negar una cierta continuidad particular en determinadas fórmulas y estructuras conceptuales— Jean Richard afirma que son tantas y tan profundas las diferencias generales y de fondo que hay entre la *STh 1913* y la conferencia de 1919, que no se puede decir que la teología de la cultura de 1919 sea la realización de un plan proyectado seis años antes[11]. En su segundo trabajo Richard sostiene que tampoco en la *ST* de los años cincuenta se mantienen las orientaciones fundamentales del proyecto de 1913. A su juicio, en el pensamiento de Tillich se da una evolución en la cual la inicial filosofía de la identidad va siendo superada por una filosofía de carácter más existencialista.

J.-P. Béland ha intentado superar la oposición de las posturas de M. Michel y de J. Richard proponiendo una vía media que reconoce la continuidad y la evolución en el pensamiento tillichiano[12]. A decir verdad, su tesis fundamental está, con razón, más cerca de J. Richard que de M. Michel. J-P. Béland considera, pues, que todo el pensamiento de Tillich, incluso el de sus inicios, está enmarcado en una perspectiva existencialista que atiende a la esencia de la realidad y a su deformación existencial. Sin embargo, dentro de esta perspectiva fundamental, se daría una evolución que tematizaría y clarificaría intuiciones germinales y, en los primeros momentos, hasta confusas. De esta manera, el autor indica, p. e., que en las tesis de Tillich sobre Schelling se da una oposición entre la unión mística y la separación de la conciencia de culpa que pueden ser entendios como indicios de esa perspectiva fundamental existencialista que, en esos momentos, todavía no está desarrollada. Por otra parte, señala también que en los primeros momentos del desarrollo del pensamiento de Tillich la finitud es siempre signo de alineación y perdición. Por el contrario, a su juicio, en el período americano se aclarará que una cosa es la finitud esencial y otra

[9] Ibid., 261.

[10] Cfr. J. RICHARD, "Nouvelles perspectives sur le premier Tillich": *Laval théologique et philosophique* 40/2 (1984) 147-160; Id., "L'évolution de Paul Tillich: du projet de 1913 au système achevé": *Laval théologique et philosophique* 40/3 (1984) 339-361.

[11] Sin embargo, a modo de paréntesis, es preciso señalar una ligera inexactitud en el primer trabajo de J. Richard: el término *Theonomie* ya está presente en la obra de Tillich desde el año 1908 y no es una aportación original de la conferencia de 1919. Cfr. al respecto, P. TILLICH, "Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion? (1908)" en: *ENGW*, IX, 20-153, esp. 70: "Die Theonomie ist Synthese von Heteronomie und Autonomie".

[12] Cfr. J.-P. BÉLAND, *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'oeuvre de Paul Tillich*, Bellarmin, Québec, 1995.

muy distinta la alienación existencial. Así pues, en resumen, se puede decir que, para J.-P. Béland, el pensamiento de Tillich evoluciona interiormente siempre dentro de la misma línea existencialista fundamental.

A mi modo de ver, ninguna de las tres posturas es totalmente satisfactoria. Todas tienen puntos positivos, pero, según creo, ninguna acierta plenamente con la clave del problema. Todo parece indicar que ésta se encuentra en la particular configuración que Tillich realiza entre los postulados filosóficos que más le atraen y los contenidos teológicos de la fe cristiana. Por eso, me parece que hay que partir del siguiente hecho: la *STh 1913* es el primer intento de Tillich de pensar sistemáticamente la teología. Es su síntesis inicial, pero es ya una síntesis de filosofía y teología. En ella Tillich intenta fundamentar la teología cristiana sobre la base del principio de identidad del Idealismo alemán. Creo estar en lo cierto al decir —distanciándome de M. Michel— que el fundamento filosófico de esta síntesis inicial, junto con su metodología vertical y deductiva, será superado y abandonado por Tillich en sus escritos posteriores a la Primera Gran Guerra. No sólo en el período norteamericano, sino también en sus obras de la década de los años veinte. Pero también me parece necesario reconocer una clara continuidad en su síntesis intermedia y en su síntesis final —así como en otros escritos menores— en lo que a los temas dogmáticos expuestos en la *STh 1913* se refiere. Hay ruptura filosófica, pero también hay continuidad teológica. La continuidad dogmática, a mi juicio, no encierra ningún misterio, si se tiene en cuenta que Tillich intenta fundamentar y desarrollar la *dogmática cristiana* y que, tanto sus primeras exposiciones como las últimas tendrán muy en cuenta la tradición recibida —lo cual no significa, claro está, una repetición mimética. Así pues, aunque con los años Tillich profundice y matice lo dogmático, su desarrollo teológico se produce en una progresiva continuidad. Por el contrario, respecto de su anclaje y desarrollo filosófico la ruptura y el cambio son mucho más grandes y, como ha señalado J. Richard, mucho más evidentes. El punto clave, a mi modo de ver, se encuentra en el principio de identidad como punto de partida y motor de desarrollo de la síntesis inicial. Este punto será absolutamente distinto en la síntesis intermedia y en la síntesis final. Sin someter el asunto a un análisis detallado —por otra parte, no del todo relevante para nuestro propósito— iré dando las razones que justifican mi posición en lo que sigue. Creo que se verá con toda claridad la coherencia de la interpretación que aquí propongo.

Sea como fuere respecto de la evolución interna del pensamiento de Tillich, lo cierto es que ninguna de las cuatro ediciones mencionadas de la *Systematische Theologie 1913*, logró desentrañar el misterio que encerraba una obra cuyo original no era autógrafo de Tillich y que parecía reducirse a una compleja estructura de 72

tesis con unos breves comentarios a cada una de ellas[13]. Es mérito de Gert Hummel el haber hecho una edición crítica de este texto que no sólo ha superado a las anteriores en rigor, sino que también las ha superado en amplitud. En efecto, la aportación de Hummel es decisiva respecto de la investigación de la posible elaboración y fijación del texto. En este sentido Hummel ha planteado una interesante hipótesis sobre la que diré lo esencial. Desde las primeras publicaciones resultó evidente que el manuscrito que se encontraba en el Archivo-Tillich de Harvard —y la copia del mismo que estaba en el Archivo-Tillich de Marburg— era de su amigo Richard Wegener. En el manuscrito de Wegener aparecía la palabra *Abschrift*, lo cual indicaba que se trataba a su vez de una transcripción. Wegener era, pues, el copista de una obra de Tillich que sólo a través de él había llegado hasta nosotros. Pero la pregunta es: ¿de qué original de Tillich había hecho Richard Wegener su copia? ¿Se encontrará todavía dicho original en las carpetas aún no estudiadas del archivo alemán de Tillich? La sugerente y verosímil hipótesis de Hummel es que dicho original no se encontrará nunca, porque no ha existido jamás[14]. No es imprescindible exponer los prolijos detalles de las razones que Hummel aduce para fundamentar su visión que, por otra parte —y teniendo en cuenta lo publicado hasta ahora— parece la más convincente, pero sí lo es explicar cómo, a su juicio, se ha producido la composición de la obra[15]. Se conoce un esbozo autógrafo de Tillich que está en el *Deutschen Paul-Tillich-Archiv* en Marburg que contiene palabra por palabra toda la estructura interna de la copia de Wegener, pero no el cuerpo de las tesis. Por otra parte, se han descubierto varios cuadernos de trabajo en el *Paul-Tillich-Archiv* de Harvard que contienen justamente no sólo el cuerpo de las tesis, sino un comentario teológico bastante desarrollado a cada uno de los parágrafos de la estructura general. El texto de Wegener aúna, pues, la estructura del boceto autógrafo de Tillich con los fragmentos iniciales de los cuadernos convertidos ahora en tesis. Por todo ello, G. Hummel puede concluir que

[13] Cfr. J. P. CLAYTON, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, De Gruyter, Berlin/New York, 1980, 253-268; M. MICHEL, *O. c.*, 311-338. Una simple comparación del número de páginas que ocupa esta obra en sus primeras ediciones es ya una buena muestra de que su publicación fue muy parcial, ya que se centró únicamente en un simple y reducido esquema.

[14] Cfr. G. HUMMEL, "art. cit.", 116: "Wichtiger ist die Frage, von welchem Textoriginal Richard Wegener seine »Abschrift« gefertigt hat. Dieser Text ist als solcher bis heute nicht auffindbar, und ich habe Ursache zu behaupten, daß es ein solches Original von Tillichs Hand —trotz der zitirten Überschrift— nie gegeben hat".

[15] Para las cuatro razones que señala, cfr. Ibid., 116-119. También puede verse *STh 1913*, 273-275, ya que la introducción de esta edición es del propio Hummel.

las 72 tesis de la Teología Sistemática de 1913 es "materialmente una obra de Tillich, pero formalmente un trabajo de Wegener"[16].

Como se trata de una edición crítica, en el texto que manejamos Hummel ha optado por reproducir el contenido original de los cuadernos de trabajo de Tillich y por añadir un apéndice en el que se muestra, también, el *Skizze* autógrafo de Tillich. Es decir, Hummel nos ofrece por separado los dos documentos autógrafos de Tillich de cuya fusión parcial habría surgido el texto copiado por R. Wegener. Es posible que Hummel tenga razón y que un original manuscrito por Tillich que se corresponda exactamente con la copia de Wegener no exista. Pero tampoco se puede cerrar absolutamente esa posibilidad. Sea como fuere, lo cierto es que en lo que sigue utilizamos la edición crítica de Hummel en la cual, las insignificantes modificaciones del texto de Wegener —por ser casi siempre meramente formales— se encuentran indicadas en nota.

2.2. Consideraciones de estructura y contenido

La *STh 1913* se compone de tres partes claramente diferenciadas. Una apologética inicial, una dogmática central y una ética final[17]. El desarrollo interno de cada parte está muy concentrado en tesis apretadas y comentarios muy resumidos. La amplitud general de la obra es considerablemente mayor que el intento de los años veinte, ya que aquel se centraba únicamente en la dogmática y aquí se incluye toda una teología fundamental (apologética), un desarrollo dogmático trinitario y, finalmente, una ética teológica también bastante amplia. El proyecto es tremendamente ambicioso por las ansias de totalidad que tiene, si bien es mucho menor que la *Dogmatik-Vorlesung* en número de páginas. En efecto, se podría decir que, según la *STh 1913*, todo procede del absoluto y todo retorna al absoluto. La dinámica de este proceder y de este retorno son descritas con un rigor geométrico que recuerda el *Sistema del Idealismo trascendental* de Schelling o la *Ética* de Spinoza. El lector asiste a una especie de génesis ontológica de la totalidad que se despliega deductivamente a partir de un absoluto que incluye dentro de sí lo relativo y lo reconcilia consigo en una síntesis superior. Todo parece estar contenido en una

[16] Cfr. G. HUMMEL, "art. cit.", 118: "Aus alledem ist zunächst zu folgern, daß der schon lange bekannte Text der »72 Thesen« der »Systematischen Theologie von 1913« zwar materialiter ein Werk Tillichs, formaliter aber ein Werk Wegeners ist".

[17] Cfr. *STh 1913*, §1-§29, 278-328; §1-§19, 328-376; §1-§23, 377-425. Como se ve, en los cuadernos de trabajo de Tillich la numeración de los parágrafos comienza de cero en cada una de las tres partes. Algo que no ocurre en el *Skizze* general, donde su numeración es corrida a lo largo de todas ellas. Para un claro esquema sinóptico de la estructura formal de la obra, cfr. M. MICHEL, *O. c.*, 149-151.

circularidad omnienglobante que avanza en continuos bucles trifásicos que suponen, a su vez, un nuevo comienzo.

Aunque nuestro centro de interés se encuentre en la parte central de la obra es necesario comenzar resumiendo las afirmaciones principales de su teología fundamental. Aquí nos encontraremos un curioso intento filosófico y teológico de sintetizar los postulados básicos del idealismo alemán con los principios fundamentales del protestantismo luterano[18]. A mi modo de ver, todo pivota sobre un concepto de verdad entendido según el modo espinoziano de comprender el principio de identidad[19]. Un principio que, teniendo en sí la raíz de toda oposición, mostrará su carácter paradójico en todas y cada una de sus concreciones. La intuición y la reflexión serán, respectivamente, los momentos absoluto y relativo de la fundamentación del principio teológico, a saber: la paradoja. Veamos esta primera parte con un poco más de detalle.

2.3. Breves apuntes sobre la teología fundamental: el camino hacia la paradoja

En la búsqueda de un sólido fundamento para todo el sistema, Tillich desarrollará una teoría de la verdad que intenta superar las limitaciones tanto del empirismo inglés como de la crítica kantiana. A su juicio, tal superación se da en el idealismo alemán, ya que éste es el único que fundamenta la pretensión de verdad en la verdad misma[20]. El método crítico presupone la verdad por cuanto necesita derivar de ella la adecuación entre el objeto de su crítica y el método que emplea. Asimismo, la afirmación empirista que establece la experiencia como fuente de todo conocimiento es una afirmación no empírica cuya verdad simplemente se presupone. Tillich propone partir justamente del presupuesto: de la idea y del concepto de verdad. Para Tillich, "todo pensamiento, incluso el que duda, tiene como meta

[18] Que la intención de Tillich en sus años de formación fue establecer un puente de unión entre el idealismo alemán y la teología luterana lo muestra muy bien W. SCHÜßLER, *Paul Tillich*, Beck, München, 1997, 26-44, donde se presenta muy pedagógicamente el principio de identidad y la crítica del supranaturalismo, junto con el principio de la justificación y la superación del teísmo. En el próximo capítulo corroboraremos de nuevo esta misma idea en el estudio de sus escritos aún más tempranos.

[19] Cfr. M. MICHEL, *O. c.*, 174: "La thèse 1 «le principe de la vérité es la vérité elle-même» est la reprise exacte de *l'Éthique* de Spinoza. Ainsi en est-il de la thèse 3 affirmant «l'absolute identité de la pensée et de la vérité comme principe de la pensée». Comme le fait remarquer E. Bréhier à propos de Spinoza, «c'est la thèse plotinienne de l'identité de la pensée, du sujet pensant e de l'objet pensé» qui arrive jusqu'à Tillich".

[20] Cfr. *STh 1913*, §1, 278: "*Prinzip der Wahrheit ist die Wahrheit selbst*" (el subrayado pertenece al propio texto). Cfr., también, G. HUMMEL, "art. cit.",120ss.

conocer la verdad y presupone que el pensamiento puede conocer la verdad"[21]. Ahora bien, para él la verdad como inicio de todo el sistema debe ser la verdad absoluta, y en la verdad absoluta se cumple a la perfección el principio de identidad. El principio de identidad es el axioma fundamental de aquella teoría del conocimiento —y, por extensión, de aquella ontología— que comprehende la totalidad de lo que existe en una unidad viva que supera las diferencias entre sujeto y objeto, concepto e intuición, absoluto y relativo[22]. Así pues, en la verdad absoluta se encuentran asumidas, contenidas y suprimidas todas las oposiciones entre lo ideal y lo real, lo abstracto y lo concreto, lo formal y lo material[23]. Como es evidente, esto supone la total y completa ausencia de diferencia entre verdad y conocimiento de la verdad, ya que no cabe la distinción entre una verdad objetiva residente en el ser y un conocimiento subjetivo de esa verdad. No hay, pues, diferencia originaria entre metafísica y teoría del conocimiento, ya que la verdad absoluta contiene a ambas y supone su absoluta identidad[24].

Sin embargo, la identidad absoluta de la verdad contiene en sí un principio de oposición radical que es, justamente, el principio del pensamiento. "El pensamiento encuentra en sí la oposición y la unidad de pensamiento y verdad. En tanto que el pensamiento *piensa* la verdad, la pone frente a sí; pero en cuanto piensa *la verdad*, es uno con ella"[25]. Hasta tal punto es manifiesto el carácter idealista de tal planteamiento que el propio Tillich remite a la *Doctrina de la Ciencia* de 1794 del propio Fichte[26].

No hay que olvidar que Tillich está tratando de apuntalar todo un sistema teológico que parece tener su muro maestro en su concepción de la verdad. Lo que hace en toda esta gran primera parte de teología fundamental (o apologética) es establecer el aparato conceptual que desplegará en las siguientes partes llenándolo de

---

[21] *STh 1913*, §1, 278-279, esp. 278: "Alles Denken, auch das zweifelnde, hat das Ziel, Wahrheit zu erkennen, und die Voraussetzung, daß das Denken Wahrheit erkennen könne".

[22] Cfr. P. TILLICH, "Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischen Charakter und das Prinzip der Identität —dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher (1915)" en: *ENGW*, IX, 435-592, esp. 442: "Ich verstehe darunter [se refiere al principio de identidad] das in der kritisch-idealistischen Philosophie von Kant bis zu Schellings zweiter Periode erfaßte erkenntnistheoretische Grundprinzip der lebendigen Einheit von Subjekt und Objekt, Begriff und Anschauung, Absolutem und Relativem".

[23] Cfr. *STh 1913*, §2, 279-281.

[24] Cfr. *STh 1913*, §2, 279-280: "Darum hat auch der Unterschied von Erkenntnistheorie und Metaphysik keine prinzipielle Bedeutung; es gibt keine wahre Theorie des Erkennens, die nicht zugleich Theorie des Seins wäre".

[25] *STh 1913*, §3, 281: "Das Denken findet in sich den Gegensatz und die Einheit von Denken und Wahrheit. Insofern das Denken die Wahrheit *denkt*, steht es der Wahrheit gegenüber, insofern es die *Wahrheit* denkt, ist es eins mit der Wahrheit".

[26] Cfr. *STh 1913*, §3, 282: "Diese Erkenntnis ist Idealismus im höchsten Sinne (vergl. vor allem Fichtes Wissenschaftslehre von 1974, der erste Abschnitt)".

contenido. El siguiente paso consiste, pues, en insuflar movimiento en la abstracción de los conceptos y poner el sistema en marcha. Para ello, nada mejor que afirmar que el proceso dialéctico que rige el principio del pensamiento constituye un sistema vivo y, como tal, en continuo desarrollo hacia formas más complejas de estructuración[27]. El carácter idealista de todo este desarrollo se verá una vez más en el protagonismo que Tillich concede al concepto *(Begriff)* como unidad viva de pluralidad en la unidad[28]. Sin embargo, para Tillich el concepto tiene una particularidad absolutamente única: es lo inaprehensible *(das Unbegreifliche)*[29]. El concepto es esencialmente inaprehensible porque para aprehenderse a sí mismo se necesita a sí mismo y en este infinito círculo de aprehensión jamás se llega a término. Esta es la razón de que Tillich considere innecesario establecer el ámbito de lo inaprehensible en el exterior del proceso vital del pensamiento. Antes al contrario, es justamente en su propio centro donde se encuentra tal inaprehensibilidad[30]. No es díficil ver que este reconocimiento de una profundidad infinita y esencial en el núcleo mismo del sistema nos deja ante las puertas del concepto absoluto, es decir, del mismo concepto de Dios.

El progresivo despliegue de todos estos presupuestos filosóficos conducen ahora a Tillich a una deducción de la estructuración básica de la realidad a través de los conceptos de naturaleza y espíritu[31]. Es interesante destacar que la deducción de estos dos conceptos está lejos de ser algo aislado en esta obra, ya que, más bien, caracteriza todo su desarrollo desde el punto de vista metodológico. Ahora bien, ¿cómo deduce Tillich la dualidad de naturaleza y espíritu? Pues de la doble relación que advierte entre pensamiento y verdad: "o bien el pensamiento se pone como determinado por la verdad, o bien el pensamiento se pone como determinante de la verdad"[32]. En el primer caso, el pensamiento deviene naturaleza, cuya relación con la

---

[27] Cfr. *STh 1913*, §4, 282-283.

[28] Cfr. *STh 1913*, §5, 283-284, esp. 284: "Die lebendige Form dieses Prozesses aber ist der Begriff; er ist die Setzung einer bestimmten Mannigfaltigkeit und ihre Aufhebung in die Einheit".

[29] Cfr. *STh 1913*, §6, 285-286.

[30] Cfr. *STh 1913*, §6, 286: "Das Unbegreifliche ist der Begriff selbst: Um sich selbst zu begreifen, braucht der Begriff sich selbst; er setzt im Begreifen voraus, was er begreifen will; […] Es ist also falsch, außerhalb des Denkens eine Sphäre der Unbegreiflichkeit zu konstruiren. Mitten im Denken selbst, im Wesen des Denkens ist das wahrhaft Unbegreifliche".

[31] El trasfondo real de esta deducción pone de manifiesto que Tillich está desplegando la estructura básica de todo un sistema de las ciencias que, no obstante, no formulará hasta diez años después, si bien con bastantes diferencias. Cfr. P. TILLICH, "Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923)" en: *MW/HW*, 1, 113-263; *GW*, I, 109-293; J. RICHARD, "Nouvelles perspectives…", 149: "Les deux rapports fondamentaux de la pensée à la vérité donnent lieu précisément à la première grande division des sciences: les sciences de la nature et les sciencies de l'esprit".

[32] *STh 1913*, §7, 286: "Entweder das Denken setzt sich als bestimmt von der Wahrheit, oder das Denken setzt sich als die Wahrheit bestimmend". A mi juicio no es difícil escuchar en estas

verdad es inmediata, pero inconsciente y se manifiesta en la objetividad de lo real. En el segundo, el pensamiento se convierte en espíritu, y su relación con la verdad es de una unidad consciente y, por lo tanto, mediada por la subjetividad. Para Tillich el hombre es el equilibrio de naturaleza y espíritu; es decir: el hombre es libertad[33]. El hombre se encuentra, por un lado, en el final del proceso evolutivo de lo natural, y por el otro, en el comienzo del desarrollo de lo espiritual. Justamente este tránsito de la naturaleza inconsciente al espíritu consciente es lo que Tillich considera específico del ser humano, y, por tanto, considera que la libertad es, justamente, ese recíproco equilibrio de ambas dimensiones[34].

Esta primera concreción antropológica le servirá de apoyo para el subsiguiente desarrollo de una filosofía del espíritu que Tillich esbozará, a su vez, en una filosofía de la cultura, de la ética y de la religión. Cada uno de estos tres ámbitos resulta deducido de la triple forma en que la libertad se relaciona con la naturaleza[35]. Pero lo que aquí nos interesa señalar principalmente es que, según avanza la reflexión y se van concretando los abstractos principios iniciales, también se va dirigiendo toda la especulación filosófica hacia su vertiente teológica. En efecto, la concreción que Tillich desarrollará de esta inicial filosofía del espíritu es, precisamente, la filosofía de la religión. Es aquí donde, por vez primera en esta teología sistemática, se estudiará —si bien desde una elevada abstracción— el concepto de Dios[36].

Para Tillich el problema fundamental de la filosofía de la religión consiste en mostrar que, desde el punto de vista del espíritu, la verdad absoluta es Dios. Ahora bien, esto supondrá la subsiguiente explicación acerca del propio concepto de Dios. La particularidad de tal concepto reside en un problema constante en la obra de Tillich que ya hemos estudiado y que todavía estudiaremos, y que ya se encuentra en sus escritos anteriores a 1913. Podría formularse brevemente como sigue: ¿cómo explicar en un lenguaje teológico científico que la verdad absoluta es un Dios

---

afirmaciones del joven Tillich los también iniciales desarrollos de la filosofía de la naturaleza del joven Schelling.

[33] Cfr. *STh 1913*, §8, 287-288.

[34] Cfr. *STh 1913*, §8, 288.

[35] Cfr. *STh 1913*, §9, 288-290, esp. 289: "Die Grundformen der Freiheit ergeben sich aus den verschiedenen Stellungen der Freiheit zur Natur. Insofern die Freiheit sich unmittelbar als naturbestimmend setzt, ist sie Kultur, insofern sie sich selbst als Freiheit bestimmt, ist sie Sittlichkeit, insofern sie sich und die Natur aufhebt zur absoluten Wahrheit, die jenseits des Bestimmenden und Bestimmten liegt, ist die Religion". De forma similar lo resume, también, en la tesis diez, cfr. *STh 1913*, §10, 291: "In der Kultur betätig die Freiheit ihr Verhältnis zur Natur, in der Sittlichkeit ihr Verhältnis zu sich selbst, in der Religion ihr Verhältnis zu der absoluten Wahrheit".

[36] Cfr. *STh 1913*, §10, 290-294.

personal?[37]. Como ya hemos visto que ha hecho en la *Dogmatik-Vorlesung*, también aquí Tillich propone partir de la afirmación de que Dios es el absoluto[38]. Ahora bien, un absoluto que debe ser comprendido en relación a la determinación personal. En este punto de su desarrollo intelectual se observa en Tillich una falta de auténtica integración constructiva de ambos aspectos, ya que, en la tesis que analizamos ambas dimensiones parecen más yuxtapuestas que integradas.

Sin embargo, sí se puede percibir un matiz muy particular y de la máxima importancia para nuestro propósito. En la filosofía de la religión, desde el punto de vista del espíritu, la verdad absoluta es puesta como Dios[39]. Es el espíritu el que pone al absoluto como Dios al reconocerse en una relación paradójica con Él. La religión es esta relación paradójica y contiene, por un lado, la conciencia de la libertad frente a Dios y, por el otro, la conciencia de unión con Él. Esta doble dimensión de unión y separación serán una constante en el pensamiento de Tillich y, en esta obra, tendrá también su concreción en el tratado de la creación cuando Tillich se refiera a Dios como Creador y Señor de cuanto existe[40].

De igual modo, según Tillich, el carácter dialéctico del concepto de Dios de la filosofía de la religión es consecuencia del carácter dialéctico del concepto de libertad. Me parece profundamente cuestionable el orden de la deducción, ya que, a mi juicio, no es la doble relación de la libertad con la verdad la que tiene consecuencias para la idea de Dios, sino la dialéctica singularísima de lo divino la que precede y, de algún modo, explica la paradoja de la libertad. Para Tillich la relación de la libertad con la verdad absoluta es, en efecto, paradójica, es decir, es al mismo tiempo positiva y negativa. Por un lado, la libertad en su autoafirmación se pone en una situación de alteridad frente a la verdad absoluta que, desde ese momento, se convierte para ella en algo "otro". Sin embargo, puesto que la verdad absoluta también es la libertad absoluta, cada acto de autoafirmación de la libertad es también una afirmación de la libertad misma y, por tanto, también de la verdad misma. Así pues, la libertad también se encuentra en una situación de absoluta identidad con la verdad. Este movimiento dialéctico de afirmación de la libertad y supresión de la misma en la absoluta identidad es el trasfondo que, en esta inicial filosofía de la

[37] Cfr. *STh 1913*, §10, 292: "Die Aufgabe der dialektischen Religionsphilosophie ist es demgegenüber, vom Begriff des persönlichen Gottes auszugehen und ihn zu wissenschaftlicher Klarheit zu bringen".
[38] Cfr. *STh 1913*, §10, 293: "Es ist also für Gottesbegriff und Religionsbegriff gleich fundamental, mit dem Satz zu beginnen: Gott ist das Absolute".
[39] Cfr. *STh 1913*, §10, 291. Cfr. M. MICHEL, *O. c.*, 153-154.
[40] Cfr. la precisa formulación de M. MICHEL, *O. c.*, 155: "*La religion* en question n'est bien sûr pas la religion au sens habituel du mot, mais *l'expression même du statut ontologique de l'esprit humain*, liberté et dépendence à la fois par rapport à l'absolu".

religión, tiene para Tillich la dialéctica del concepto de Dios. Sin embargo, puesto que la exposición de Tillich es deductiva y parte de la idea de verdad, la tensión dialéctica inherente a la idea de Dios sólo aparece después y como consecuencia de la tensión paradójica de la libertad —sobre todo porque Dios es el absoluto en la medida en la que el espíritu lo pone como Dios—, y es en ella dónde, a su juicio, parecen estar radicadas las complejidades de Dios como absoluta personalidad[41].

Desarrollando aun más los principios de su filosofía de la religión Tillich realiza unas sugerentes consideraciones sobre la relación concreta entre religión, moral y cultura, así como acerca del carácter histórico y singular de cada religión y su relación con lo santo. También se referirá a la mística y a lo que él llama la religión absoluta[42]. A continuación, de una forma mucho más breve, Tillich anotará que las concreciones señaladas también tienen un reverso negativo que se muestra en su carácter fragmentario y relativo. Aparecen aquí, por primera vez, palabras como

[41] Cfr. *STh 1913*, §10, 291. Esta tensión entre identidad y diferencia se remonta a los inicios de la reflexión escrita de Tillich. La veremos surgir de su hontanar schellinguiano al estudiar en el próximo capítulo *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, es decir, la segunda tesis de Tillich sobre Schelling. Cfr. a este respecto, *GW*, I, 13-108. En relación con esto debo decir que lo que Tillich indica en la tesis número 11 de esta *STh 1913* acerca de las pruebas de la existencia de Dios —al hilo del problema sobre si el concepto de religión es previo al concepto de Dios y, por lo tanto éste sería deducido de aquél, o más bien todo sucede justamente del modo opuesto— sólo puede ser interpretado, a mi modo de ver, una vez que ha quedado sentado la precedencia radical de una verdad absoluta que se funda a sí misma, y que, por tanto, tiene también un carácter ontológico. Que esta verdad absoluta sea también la absoluta libertad, Tillich sólo lo ha reconocido después de aplicar al seno de la verdad el movimiento dialéctico del pensamiento, aunando así absoluta identidad y absoluta diferencia. Así pues, que Tillich sostenga que "el concepto de absoluto debe ser el fundamento del concepto de religión y el concepto de religión el fundamento del concepto de Dios", viene a confirmar nuestra sospecha de que el concepto de Dios parece ser deducido o derivado de su concepción de la verdad absoluta en relación con la dialéctica de la absoluta identidad. Cfr. *STh 1913*, §11, 294-296, esp. 296. Por otra parte, quisiera dejar claro que de ninguna manera pretendo sostener que la vinculación entre el absoluto y Dios no haya de ser mantenida en la teología sistemática. Lo que no me parece acertado de este inicial planteamiento de Tillich es, en primer lugar, el método idealista deductivo, y, en segundo lugar, la utilización *a priori* de conceptos como verdad, libertad, identidad o diferencia, cuya significación primera en nuestro ámbito de realidad no es la absoluta, sino justamente, la deficitaria y relativa. Es significativo que el punto de partida de toda la dogmática elaborada en Marburg y Dresden en los años veinte sea la condición de criatura (finita, condicionada, ambigua) y, aquí, por el contrario, sea la verdad absoluta (infinita, incondicionada, íntegra). La contraposición metodológica y de principios formales no puede ser más patente. Algo que, a mi modo de ver, también es extensivo a la *ST*, a pesar de la tesis de M. Michel.

[42] Nos es absolutamente imposible indicar todos y cada uno de los desarrollos de esta interesante obra de Tillich. Debemos limitarnos, pues, a indicar en nota lo que no es el objeto central de nuestro estudio. Cfr. *STh 1913*, §12-15, 296-306. Cfr. también, fr. G. HUMMEL, "art. cit.", 122-123. Como muestra de que los intereses religiosos de Tillich se van explicitando cada vez más según avanza su teología fundamental y se va dando, pues, una síntesis de filosofía idealista y teología, cfr. *STh 1913*, §13, 301 y 302: "Aus der Verbindung des religiösen Prinzips mit den Kulturelementen entsteht der Begriff des Heiligen. […] Die Bejahung des Heiligen in einer bestimmten Form ist der Glaube"; *STh 1913*, §15, 305: "Der absolute Systematiker ist der absolute Mystiker".

disolución, sufrimiento, muerte, pecaminosidad, etc[43]. Con este correctivo que, a simple vista parece amenazar la coherencia interna de todo el sistema deductivo, toda esta parte apologética resulta aun más afianzada toda vez que se alcanza la síntesis final con la que concluye su teología fundamental: el estudio de la paradoja. No es díficil ver la progresión hacia la *Aufhebung* que asume, niega, supera y recapitula en su parte final todo el proceso anterior. Indiquemos con la mayor brevedad, pues, el contendio esencial de lo que Tillich entiende por paradoja filosófica y cómo la relaciona explícitamente con los contenidos de la teología[44].

Para Tillich la paradoja es el momento inestable en el que el movimiento dialéctico que estructura todo el sistema —que va de lo absoluto a lo relativo y de lo relativo a lo absoluto— reúne en sí de forma simultánea lo absoluto con una realidad relativa, concreta y determinada en perfecta, pero tensa identidad[45]. El lugar de la paradoja es la religión concreta, ya que, como se recordará, la religión no era sino el retorno de la libertad a la verdad, partiendo de lo relativo en relación a lo absoluto[46]. Tillich no tiene dudas acerca de que la paradoja, aun siendo claramente un principio especulativo, encuentra su auténtica razón de ser en la perspectiva teológica. "La perspectiva de la teología es la unidad de fe y conocimiento, de lo concreto y abstracto en la síntesis de la paradoja"[47]. La paradoja por antonomasia —anticipando en el tiempo lo que acabamos de estudiar en el capítulo anterior— no es otra sino la encarnación, es decir, la identidad de lo absoluto con un relativo determinado, en la cual se dan cita la historia y la fe[48]. Esto se explica, entre otras cosas, porque según el

[43] Cfr. *STh 1913*, §16-20, 307-314.
[44] Cfr. *STh 1913*, §22-§29, 314-328.
[45] Cfr. *STh 1913*, §22, 315. El trasfondo especulativo de esta concepción de la paradoja hay que verlo en el intento de Tillich de superar tanto la filosofía de la identidad de Fichte que privilegia el polo subjetivo o gnoseológico, como la filosofia spinozista que favorece el polo objetivo u ontológico. Tillich intenta mantener la vigencia del principio de identidad sin caer en ninguno de los dos extremos. Esta es la razón de que insista en el carácter dialéctico de la paradoja: al mismo tiempo se da en ella una estrecha vinculación entre lo absoluto y lo relativo, pero también se mantiene la diferencia y, con ella, la tensión. Cfr. M. MICHEL, *O. c.*, 155: "C'est porquoi, la position de Tillich apparaît comme l'effort de surmonter ces deux impasses. En affirmant la liberté de l'esprit face à l'absolu, il cherche à se garder de réduir le sujet à n'être que le lieu d'apparition de l'absolu ou sa simple modification particulière. Et en affirmant l'assujettissement de l'esprit à l'absolu, il cherche à éviter la totale absolutisation de l'esprit. Refusant tout monisme, il s'efforce de situer le rapport religieux dans une position dialectique. C'est dire l'importance de l'expressión «en même temps»".
[46] Cfr. *STh 1913*, §22, 315: "Die Sphäre des Paradox ist die Religion; denn die Religion ist die Ruckkehr der Freiheit zur Wahrheit, des Relativen zum Absoluten ohne Aufhebung der Freiheit und Relativität".
[47] Cfr. *STh 1913*, §22, 317: "Der Standpunkt der Theologie ist die Einheit von Glauben und Wissen, Konkretem und Abstraktem in der Synthesis des Paradox".
[48] Cfr. *STh 1913*, §22, 315: "Tatsächlich handelt es sich dabei um die Menschwerdung Gottes, um die Identität des Absoluten mit einem bestimmten Relativen". Cfr., también, *STh 1913*, §25, 320-323;

principio de identidad la paradoja no es sólo un acontecimiento del pensamiento, sino que también es ontológico. Así pues, a la configuración religiosa de la *paradoja* en clave cristiana es a lo que Tillich llama "*das theologische Prinzip*"[49].

A mi modo de ver, se podría decir que el principio teológico tiene una doble estructuración: a) una *dialéctica tendencial*, y b) una *dialéctica sistemática*. La primera dice relación al movimiento dinámico que genera y estructura el sistema y que, según lo interpreto, parece tener una impronta más filosófica. La segunda se refiere a la tensión interna de su contenido teológico.

Según la *dialéctica tendencial*, por una parte, el principio teológico se estructura en tres momentos orientados intencionalmente hacia el tercero. En efecto, el principio teológico contiene en sí la afirmación abstracta de la verdad que se funda a sí misma y le da la más amplia generalidad. Al mismo tiempo la contraposición con la realidad singular y concreta hace que irrumpa la paradoja como unión de ambos. Pero, puesto que la paradoja es un momento inestable aunque decisivo —ahora se verá el porqué de lo primero—, el principio teológico no se detiene en ella, sino que está orientado a la superación de la contraposición paradójica. Es de capital importancia afirmar que dicha superación está aconteciendo, es procesual, está incoada, pero no alcanzará su meta definitiva sino en la plenitud escatológica[50].

La *dialéctica sistemática* del principio teológico, por otra parte, nos muestra que éste se compone, también, de un principio material y de un principio formal. Por un lado, Tillich afirma que el principio material es la justificación —cuya extensión hacia la protología y la escatología es la predestinación[51]. Por el otro, nos muestra que el principio formal es el juicio histórico y fiducial que sostiene que en Jesús de Nazaret lo absoluto se hace presente en lo relativo y lo relativo retorna a lo absoluto[52]. Siendo el momento abstracto la justificación y el momento concreto la cristología, el principio teológico no alcanza el momento absoluto hasta la consumación de la escatología[53].

STh 1913, §9, 348-352. Cfr. M. MICHEL, *O. c.*, 161: "Jésus est le lieu originel dans lequel et grâce auquel s'effectue le processus du retour à l'absolu".

[49] Cfr. *STh 1913*, §23, 117-318.

[50] Cfr. *STh 1913*, §23, 317; *STh 1913*, §29, 327.

[51] Cfr. *STh 1913*, §24, 318-320: "*Das Urteil Gottes, durch das ein bestimmter Einzelstandpunkt zugleich absolut verneint und absolut bejaht wird, ist die Rechtfertigung; insofern dies Urteil absolut und ohne Voraussetzung in dem Berurteilen geschieht, ist es Prädestination*".

[52] Cfr *STh 1913*, §25, 320-323: "*Das Urteil, daß in Jesus von Nazareth das Absolute sich herabgelassen hat zum Relativen und das Relative zurückgekehrt ist zum Absoluten, ist der Inhalt des konkreten Momentes des theologischen Prinzips. In diesem Urteil ist naturgemäß ein geschichtliches und ein Glaubensurteil verbunden*".

[53] A mi modo de ver es más coherente establecer la relación, por un lado, entre lo abstracto y lo formal y, por el otro, entre lo concreto y lo material. Si Tillich siguiese esta lógica diría que la justificación es

Con esto llega a su fin esta gran primera parte de la *STh 1913*, es decir, lo que Tillich había llamado en su boceto manuscrito *La fundamentación del principio teológico en el principio científico general* o también *teología fundamental*[54]. Veremos a continuación los rasgos generales de la segunda parte de esta obra, para pasar a adentrarnos ya en los temas más relevantes para nuestra investigación.

3. EL CENTRO DE LA *SYSTEMATISCHE THEOLOGIE 1913*

3.1. Presentación general de la estructura de la dogmática

Una vez que Tillich ha establecido la perspectiva filosófico teológica básica que sustenta todo su planteamiento y ha llegado a la formulación del principio teológico según lo dicho acerca de la paradoja, no le queda más que desarrollar esta intuición en lo que él llamará *un sistema de conocimiento religioso*, es decir, en una dogmática[55]. Como no podría ser de otra forma la estructura interna de esta gran segunda parte será, también, tripartita, ya que reproduce teológicamente el esquema filosófico y teológico de la primera parte. Así pues, Tillich comenzará su dogmática exponiendo los clásicos temas teológicos que se refieren a la procedencia de Dios de todo cuanto existe[56]. En esta primera parte también incluye —aunque no con demasiada amplitud— la cuestión del pecado y el problema de la historia[57]. Como se trata de una dogmática, el propio Tillich se encargará de señalar con claridad la estructura trinitaria que quiere que tenga su proyecto y, por esta razón, indica explícitamente que toda esta primera parte tiene como principal protagonista a *Gott der Vater*[58].

Sentado este precendente no será difícil adivinar que la segunda y tercera parte estarán dedicadas al Hijo y al Espíritu. En efecto, puesto que la primera parte establece que todo procede de Dios, pero que también en el mundo existe el mal, el

---

el principio formal y la encarnación el principio material. Podría explicarse con más detalle la coherencia de esta sugerencia, pero lo cierto que es que Tillich invierte los términos tal y como lo acabamos de reflejar. Cfr. *STh 1913*, 427, donde se ve con claridad este esquema fundamental en la tercera y última parte de la apologética.

[54] Cfr. *STh 1913*, 426: "Die Begründung des theologischen Prinzipz in dem wissenschaftlichen Prinzip überhaupt (Fundamentaltheologie)".

[55] *STh 1913*, 427: "Die Entfaltung des theologischen Prinzips zu einem System religiöser Erkenntnis (Dogmatik)".

[56] Cfr. *STh 1913*, §1-§4, 328-337. Tal vez se vea más claro en el *Skizze* del apéndice I, cfr. *STh 1913*, 427.

[57] Cfr. *STh 1913*, §5-§6, 337-342 y *STh 1913*, §7-§8, 342-348 respectivamente. Cfr., también, *STh 1913*, 427.

[58] Cfr. *STh 1913*, 427.

pecado y la contradicción máxima, la segunda parte nos muestra la entrada de Dios en el mundo de la contradicción. Se desarrolla, pues, una cristología que se centra en la revelación de Dios en Cristo, en la reconciliación por medio de su cruz y, finalmente, en la regeneración merced a su resurrección[59].

En la tercera parte el protagonista es el Espíritu y en ella se reflexiona acerca del retorno del mundo a Dios hasta la unidad perfecta[60]. Los momentos más destacados de la pneumatología se plantean en el estudio más particular del retorno de la humanidad y de la naturaleza a Dios. A lo primero se referirá la soteriología y a lo segundo la escatología[61]. Es obvio que esta clasificación de la dogmática es un tanto simple, y no puede por sí misma albergar toda la problemática teológica que se propone. Se ve con claridad que está reproduciendo la dialéctica tendencial y la dialéctica sistemática que hemos descrito en la primera parte. Este esquema previo encorseta bastante el desarrollo teológico y lo obliga a una exposición sumamente sintética. De hecho, una lectura atenta de cada una de las tesis así lo demuestra. En ellas prima la reflexión general, abstracta, sintética de los temas que trata, de forma que casi nunca se llega más allá de un sugerente planteamiento de los mismos. Sin embargo, a mi modo de ver, hay que valorar esta obra como un positivo paso en el proceso de cristalización de un pensamiento que, en estos primeros años, todavía se encuentra en fase germinal. Como en las síntesis posteriores analizadas en los capítulos previos, lo que a nosotros nos interesa es, fundamentalmente, todo cuanto dice relación con su tratado de la creación.

3.2. La creación en la *Systematische Theologie 1913*

Lo que Tillich diga en la parte dogmática de esta obra acerca de la creación se encontrará incluido, principalmente, en todo aquello que se refiere a Dios, en cuanto padre de todo cuanto existe. Sin embargo, si en la *Dogmatik-Vorlesung* primaba la condición de criatura en la perspectiva desde la que se abordaba la cuestión de Dios —ya que desde allí era comprendido todo cuanto se podía decir acerca de la divinidad— en la *Systematische Theologie 1913* sucede justo al contrario. En total coherencia con lo que hemos visto que es el pilar fundamental de su apologética, Tillich comienza su dogmática desde la realidad misma de Dios considerado en su interna complejidad.

---

[59] Cfr. *STh 1913*, §9-§13, 348-364;*STh 1913*, 427-428. Para un buen resumen de la cristología de esta obra, cfr. G. HUMMEL, "art. cit.", 124-125.
[60] Cfr. *STh 1913*, 428.
[61] Cfr. *STh 1913*, §14-§16, 364-371 y *STh 1913*, §17-§19, 371-376 respectivamente.

3.2.1. La Trinidad y la creación

Dios es el Dios vivo[62]. Ahora bien, el concepto de Dios del que parte la dogmática es el de la filosofía de la religión: el concepto paradójico tensado por el polo absoluto e incondicionado y por el polo condicionado de la personalidad. A juicio de Tillich es la teología trinitaria la que ofrece un modo adecuado de pensar a Dios que tenga en cuenta de forma armónica, pero no reductiva la compleja realidad de lo divino. La pluralidad infinita de la vida divina no convierte a Dios en una realidad que multiplique sin fin la existencia de distintas divinidades concurrentes entre sí, ya que Dios es uno. Pero, por otra parte, esta unidad no ha de entenderse de forma abstracta y monolítica, sino como la asunción dinámica de toda la pluralidad en sí[63]. Dios es uno, pero tiene en sí la raíz o el germen de toda ulterior diferencia, ya que, en cuanto absoluto, no puede no pertenecer a su propia esencia la condición de posibilidad de lo "distinto" de Dios. En caso contrario, ¿a quién pertenecería? Es decir, ¿de dónde provendría lo distinto de Dios?

En este sentido es claro que su reflexión acerca de Dios resulta de la máxima importancia en relación con nuestra investigación, toda vez que, siguiendo la línea de Böhme, Oetinger, Baader y Schelling, Tillich dirá que "Dios debe portar en sí mismo la diferencia de sí"[64]. No es difícil ver que en la paradoja del concepto de Dios, lejos de encontrarse lo que lo distancie de toda la dogmática, se ponen de manifiesto todos los problemas acerca de la relación entre Dios y lo creado, y por tanto, su vinculación con la doctrina de la creación. Tillich valorará muy positivamente esta intuición de los místicos, teósofos y del propio Idealismo alemán que pone de relieve la importancia del pensamiento trinitario, sin que, por ello, sea necesario seguir sus propuestas concretas, como aquella que habla de una "naturaleza" en Dios. Lo que sí

---

[62] Cfr. *STh 1913*, §1, 328-333. No deja de tener su importancia la nota en la que el editor nos dice que Wegener se pregunta en el margen de su copia: "Ist der *Begriff* Gott? Oder ist *Gott* der Begriff?" (*STh 1913*, §1, 328, nota 139). Cfr. también, G. HUMMEL, "Tillich's 1913 «Systematische Theologie» and his 1925 *Dogmatik*: a Comparison" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 362-381.

[63] Cfr. *STh 1913*, §1, 331.

[64] *STh 1913*, §1, 331: "In sich selbst muß Gott den Unterschied von sich tragen".

parece claro es que el concepto aristotélico y escolástico de Dios como *actus purus* o *ens realissimum* se muestra insuficiente e incapaz frente a las potencialidades del pensamiento trinitario[65]. Tillich lo dice con claridad:

> "en Dios se encuentra un momento de unidad y un momento de diferencia o de multiplicidad; la unidad, no obstante, es lo englobante, la profundidad de la divinidad (= lo absoluto), de la cual nace la multiplicidad. Esto es la vida de Dios: poner la plenitud infinita, el *pleroma* de todos los seres en sí y superarlo *(aufzuheben)* nuevamente en la unidad de su esencia"[66].

Que Dios sea el Dios vivo implica este proceso de interna vitalidad en el que la tensión entre lo uno y lo múltiple —que se manifiesta en la relación entre unidad y diferencia— se encuentra en un proceso de continuo desarrollo y eterna superación. El carácter estático de la configuración aristotélica de Dios lo incapacita para reflejar ésta su propia dinámica interna. Pero lo importante no es esto, sino lo que Tillich ha anticipado acerca de la multiplicidad infinita de los seres. Se entiende que se trata de todo lo creado *(alles Seienden)*, y Tillich dice respecto de estos que su plenitud infinita, su *pleroma* se encuentra en el interior de Dios, puesto que de ahí proceden. En este espacio nutricio la pluralidad de todos los seres no se encuentra en diástasis con la realidad de Dios ni pone en peligro su absoluta unicidad, ya que esta multiplicidad infinita es producida, pero también asumida por la propia esencia de Dios. Habiendo estudiado ya la *Dogmatik-Vorlesung* tampoco nos extrañará escuchar decir a Tillich que la multiplicidad nace de la profundidad *(Tiefe)* de lo divino. Me parece que en fragmentos como el presente se puede ver que los desarrollos dogmáticos de mediados y finales de los años veinte se encuentran explicitados —si bien en germen— en esta síntesis inicial.

Ahora bien, su reflexión continúa. En efecto, para hacer patente esta interior pluralidad en Dios, Tillich recurre a Orígenes y a Agustín. Del primero trae a colación la generación eterna del Hijo que ya hemos estudiado en el inicio de este trabajo, y

---

[65] Cfr. *STh 1913*, §1, 331: "So haben es die Mystiker und Theosophen erschaut, die spekulativen Philosophen auf Begriffe gebracht. Seit Jakob Boehme und Oetinger, Baader und Schelling —vielleicht nicht verständlich— von einer „Natur" in Gott gesprochen haben, darf die christliche Theologie sich nicht mehr mit dem alten Begriff des Aristoteles begnügen, daß Gott *actus purus* ist, oder mit der scholastischen Formel vom *ens realissimum*". Para una defensa de la metafísica clásica —a mi modo de ver exagerada— y, por tanto, para una crítica de Tillich —desde mi punto de vista, injusta— en su confrontación con la misma, cfr. W. SCHÜßLER, "On Paul Tillich's "Umwendung" of Metaphysics in the *Dogmatik* of 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 119-130, esp. 121-122; 127-128.

[66] *STh 1913*, §1, 331: "In Gott ist ein Moment der Einheit und ein Moment des Unterschiedes oder der Vielheit; die Einheit aber ist das Umfassende, die Tiefe der Gottheit (= das Absolute), aus der die Vielheit geboren wird. Das ist das Leben Gottes, die unendliche Fülle, das *pleroma* alles Seienden in sich zu setzen und wieder aufzuheben in die Einheit seines Wesens".

del segundo su conocida concepción del amor eterno de Dios que diferencia entre *amans* y *amatus*[67]. El tercer momento de la pluralidad divina es, justamente, el punto de reunión de la diferencia binaria, ya que, en el fondo, no es sino el principio del retorno de la diferencia a la unidad[68]. De que esta reflexión sobre la divinidad, no obstante, no la clausura en sí misma sino que la pone, más bien, en abierta relación con todo lo creado, da buena cuenta la vinculación esencial que Tillich establece —pensemos que estamos en el año 1913, varias décadas antes de que Rahner postulase la primera formulación de su famoso axioma[69]— entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Tillich señala que todo cuanto ha dicho sobre el concepto de Dios no puede significar una presentación ya concluída acerca de la Trinidad, sino que sólo se ha referido a "la Trinidad inmanente, a la Trinidad intradivina, a la que es el presupuesto necesario de la Trinidad económica, la Trinidad de la revelación"[70]. Esto es así, porque Dios no podría revelarse como trino si no se pudieran distinguir en él estos tres "momentos" que hemos indicado. Ahora bien, para Tillich la Trinidad sólo se consuma en la economía de su revelación[71]. Esta es la razón de que, acto seguido, Tillich estudie con más detalle el origen de la creación en la cual se dará la revelación del Dios trino.

3.2.2. La creación y Dios: entre la unión y la separación

Si en la *Systematic Theology* hemos visto una concepción de la creación en estrecha relación con la eterna actividad creadora de Dios, pero en una ambigua

---

[67] Cfr. *STh 1913*, §1, 332.

[68] Cfr *STh 1913*, §1, 332: "Das dritte ist die Einheit der beiden anderen, das Prinzip der Rückkehr des Unterschiedes zur Einheit, also ein durch beide Bedingtes: Der Geist geht aus von Vater und Sohn, heißt es in der dogmatischen Sprache".

[69] Cfr. K. RAHNER, "El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación" en: *MySal*, II, 269-335. Dicho axioma ha tenido mucho influjo *a través* de Rahner, porque lo cierto es que el propio Rahner dice que lo ha tomado de Lavalette y, por lo tanto, nunca pretendió que fuese una idea original suya. Agradezco al prof. Gabino Uríbarri la presente precisión.

[70] *STh 1913*, §1, 332: "es ist die immanente, innergöttliche Trinität, die freilich notwendige Voraussetzung der ökonomischen, der Offenbarungstrinität". Cfr. G. HUMMEL, "art. cit.", 124.

[71] Cfr. *STh 1913*, §1, 332-333: "Denn ohne daß in Gott real drei Momente zu unterscheiden wären, könnte er sich nie als dreifaltiger offenbaren. […] Ökonomische ohne immanente Trinität ist Widerspruch in sich. Aber erst in der Ökonomie der göttlichen Offenbarung vollendet sich die Trinität". Es claro que esta última afirmación es muy cuestionable, habida cuenta, entre otras cosas, de que el propio Tillich había afirmado poco antes acerca de la dinámica plenitud intratrinitaria que "das ist seine Selbstgenügsamkeit, daß er in sich alles Leben hat und keine Welt außer sich braucht" (*STh 1913*, §1, 332). Si Dios no precisa necesariamente del mundo —y, por lo tanto, tampoco de su historia— no se ve cómo se pueda afirmar que la consumación misma de la trinidad dependa de la realización efectiva de la historia de la salvación, es decir, de su revelación económica. Sobre el término *Moment* aplicado a la pluralidad intradivina volveremos hacia el final del presente capítulo.

relación con la libertad humana —recordemos el tránsito de lo esencial a lo existencial debido a la libertad finita— y, por otra parte, en la *Dogmatik-Vorlesung* nos hemos centrado en una creación cuya raíz última y especial complejidad se encontraba en la esencialidad de Dios, hemos visto por fin, en el enfrentamiento con K. Barth y F. Gogarten que Tillich abogaba desde sus inicios por un equilibrio entre la vinculación de lo creado con Dios y su necesaria separación de Él —algo que, por otra parte, Tillich sostuvo durante toda su vida. Pues bien, una de las formulaciones más tempranas en las que esto mismo se hace precisamente patente, con relativa simplicidad, se encuentra en la segunda tesis de la dogmática incluída en la *STh 1913*[72]. Como se ve, para Tillich Dios es omnipotente, y esta omnipotencia en acto manifiesta a Dios como Creador *(Schöpfer)* y como Señor *(Herr)*. Dios es Creador en tanto en cuanto pone a lo creado como distinto de sí. Y es Señor de lo creado por cuanto lo distinto de sí permanece unido a Él bajo su potestad. La relación entre Dios y lo creado es, pues, doble: por un lado, Dios crea todo cuanto existe y confiere alteridad al objeto de su creación. Lo creado es, de esta manera, diferente de Dios aunque proceda absolutamente de Él. Por otro lado, el poder de Dios no se desentiende de su creación, sino que más bien la gobierna sin violentarla movido por su amor infinito e incondicional. Dios es al mismo tiempo el Creador de lo diferente (separación) y el Señor de lo diferente (vinculación). La creación está constituida, pues, como lo otro de Dios que, sin embargo, vive y progresa gracias a Él.

Me parece importante destacar que en esta primera concepción de la creación y en su relación con Dios no aparece por ningún lado la libertad finita del hombre como causa de la trascendencia entre la creación y el Creador —cosa que sí destacaba en la *ST*— ni siquiera como factor coadyuvante en dicho proceso[73]. Y esto a pesar de que los dos principios que sostenían dicha tesis son los que aquí aparecen claramente enunciados: la unión sustancial de lo creado con Dios y su separación sustancial de Él[74]. No debemos precipitar nuestras conclusiones, porque si bien es cierto que el papel de la libertad finita en la creación no aparece en esta tesis de ninguna manera, también lo es que aparecerá poco después en la tesis sobre el pecado, y allí ha de tener una importancia que, aun sin llegar al grado de elaboración de sus últimas reflexiones, será, no obstante, decisiva. Habrá que pensar, pues, que si bien es cierto

[72] Cfr. *STh 1913*, §2, 333: "*Der Inbegriff alles einzelnen als einzelnes ist die Welt. Insofern Gott das einzelne im Unterschiede von sich setzt, ist er der allmächtige Schöpfer, insofern das einzelne schlechthin gebunden bleibt an Gott, ist er der allmächtige Herr*".

[73] Cfr. *ST*, II, 8: "The divine transcendence is identical with the freedom of the created to turn away from the essential unity with the creative ground of its being".

[74] Cfr. *ST*, II, 8: "Such freedom presupposes two qualities of the created: first, that it is substantially independent of the divine ground; second, that it remains in substantial unity with it".

que respecto de la fundamentación filosófica idealista de esta *STh 1913* sí se da una ruptura en el pensamiento tillichiano posterior a la Primera Guerra Mundial, por lo que respecta a la dogmática de la creación hay una clara continuidad que, no obstante, irá mostrando progresivamente toda su complejidad y sus posteriores consecuencias que, por otra parte, ya hemos visto. Se podría decir, pues, que la tesis defendida por Tillich contra Barth y Gogarten acerca de la *positives Paradox* —la diástasis presupone la vinculación originaria—, cuya exposición dogmática profundiza en Marburg y Dresden y alcanza su culmen en Norteamérica, se encuentra ya aquí en estado embrionario.

En efecto, para Tillich el hecho de considerar el mundo como la encarnación de todo lo singular, de lo concreto, de lo particular, de todo lo individual procediendo de Dios, no es sino la concreción del principio teológico que sitúa a lo Absoluto como principio único e incondicionado de todo cuanto existe, excluyendo, de esta forma, cualquier otro principio extra-divino[75]. No es díficil percibir la paradójica relación que establece la concepción de la creación entre lo Absoluto y lo relativo. En términos explícitamente teológicos cabe referirse a ella con la formulación de la creación de la nada[76]. En este punto Tillich no es especialmente novedoso respecto de sus obras posteriores, excepto, tal vez, en un aspecto que quisiera destacar: Tillich se explaya mucho más de lo que lo hará en obras posteriores acerca de la creación del mundo a través del Hijo y en el Hijo, como explicación de la unidad y la multiplicidad de lo divino y lo creado en Dios. El Hijo es el momento de la alteridad diferenciada en Dios y, por tanto, en él se encuentra la condición de posibilidad de lo distinto de Dios[77]. No es sencillo demostrar lo que diré a continuación, ya que Tillich no indica las fuentes concretas de sus reflexiones, pero tengo para mí que en dicha consideración Tillich está siguiendo, a la vez que los himnos paulinos, el ***Peri\ a)rxw=n*** de Orígenes. No sólo hay que tener en cuenta que lo cita expresamente en el cuaderno en el que anotó la breve bibliografía general utilizada para la composición de esta obra, sino que en la siguiente afirmación que Tillich realiza parece precaverse, justamente, del peligro de la posición origeniana que analizamos en nuestro capítulo primero: ¿cómo distinguir la ontología del Hijo —que es eternamente Dios— de la ontología de la creación —que procede de Dios, pero no es

[75] Cfr. *STh 1913*, §2, 333.
[76] Cfr. *STh 1913*, §2, 334.
[77] Cfr. *STh 1913*, §2, 334: "In die Tiefe des Schöpfungsgedankes führt allein die biblisch-kirchliche Aussage, daß die Welt durch den Sohn resp. in dem Sohn geschaffen ist. In dem Sohn als Moment des Unterschiedes, der Vielheit und Einzelheit in Gott ist die Welt gesetzt; er trägt die Welt, durch ihn und für ihn gibt Gott der Welt den Bestand".

divina?[78] Tillich dirá que hay que evitar considerar de forma abstracta o idealista al mundo y al Hijo de Dios, ya que "el mundo es lo singular *como* singular, el Hijo de Dios es la diferencia en la unidad de la vida divina"[79]. De esta forma no habría lugar a equívocos: ni el Hijo podría ser considerado una criatura con todo lo creado, ni la creación tendría que ser considerada como parte esencial y constitutiva de la realidad de Dios. Se mantiene, pues, la relación dialéctica entre lo creado y Dios: unión y separación.

Sea como fuere, lo cierto es que, según Tillich, Dios en cuanto Creador y Señor de todo cuanto existe —en su separación y unión— tiene una especial relación con el hombre, culmen de la creación. En su análisis nos iremos acercando poco a poco al problema de la libertad y a las formas que puedan ir presentando todas las cuestiones relacionadas.

3.2.3. La creación, el hombre y Dios: la libertad y el amor

En la parte dedicada a la teología fundamental, Tillich ya había adelantado que el hombre, en cuanto equilibrio primordial de naturaleza y espíritu, no podía ser comprendido al margen de la libertad[80]. Es más, para Tillich, hombre y libertad son conceptos idénticos, porque la libertad no es algo que el hombre posea, sino su más íntima y constitutiva esencia[81]. Ahora bien, en la reflexión dogmática Tillich profundiza aquella intuición y la fecunda con la idea del amor de Dios.

En efecto, nuestro autor afirma que en todo lo creado parece más manifiesto el poder de Dios que su amor. Sin embargo, en esto el hombre es la excepción, puesto que su apertura al mundo del espíritu lo hace elevarse sobre toda singularidad objetiva y acceder al ámbito de la libertad y el amor que el resto de la creación no puede alcanzar[82]. Esto no significa que deje de ser criatura y deje de compartir con todo lo creado su anclaje decisivo en las formas singulares que constituyen el mundo. Antes bien, el hombre es, justo por ello, un ser paradójico: abierto al absoluto de Dios, pero constituido como parte del mundo[83].

---

[78] Cfr. la indicación del libro de Orígenes en *STh 1913*, 433.
[79] Cfr. *STh 1913*, §2, 334: "Nur muß man sich davor hüten, in abstrakt idealistischer Weise Welt und Sohn Gottes gleichzusetzen. Denn Welt ist das einzelne *als* einzelnes, Sohn Gottes der Unterschied in der Einheit des göttlichen Lebens".
[80] Cfr. *STh 1913*, §8, 287-288.
[81] Cfr. *STh 1913*, §3, 335-336.
[82] Cfr. *STh 1913*, §3, 335.
[83] Cfr. *STh 1913*, §3, 335: "*Insofern der Mensch Einzelwesen ist, steht er in den Formen der Einzelheit, ist unfrei; insofern der Mensch absolutes Einzelwesen ist, erhebt er sich über die Formen*

En relación con la distinción establecida entre el carácter necesario y eterno del Hijo y, por otra parte, el carácter singular y creado del mundo, Tillich dirá que "el amor con el que Dios ama al Hijo en la eternidad es un momento necesario de su esencia, por así decirlo es un amor inmediato, substancial, que no puede no ser ni puede malograr su meta"[84]. Sin embargo, el amor con el que Dios ama al hombre es un amor libre que desborda la esencia divina y puede errar su blanco[85]. Esto se debe, a juicio de Tillich, a que en el amor de Dios al hombre la omnipotencia de Dios cede el paso a su benevolencia y, hasta cierto punto, queda desenganchada de ella[86]. Tillich no lo explicita más, pero ¿querrá dicir aquí el teólogo alemán que el amor libre e incondicional de Dios al hombre hace a Dios vulnerable, toda vez que en dicha donación su omnipotencia se retrotrae?[87]

Por dos veces insiste Tillich en que Dios ha hecho al hombre libre para que libremente retorne a Él[88]. A su juicio es justamente aquí donde la filosofía de la religión resulta asumida y potenciada por la perspectiva dogmática: el hombre se hace hombre haciéndose imagen de Dios[89]. Dicho de otra forma: "el concepto normativo de hombre es ser una esencia que puede amar a Dios"[90].

Una última consideración se impone antes de pasar hacia delante. Se trata de una constatación a mi juicio muy importante para poner de manifiesto la ruptura

---

der Einzelheit, ist frei". Cfr., también, *STh 1913*, §3, 335: "Die theologische Anthropologie ist die Übertragung des Paradox auf den Menschen".

[84] *STh 1913*, §3, 335: "Die Liebe, mit der Gott in Ewigkeit den Sohn liebt, ist ein notwendiges Moment seines Wesens, gewissermaßen substantielle, unmittelbare Liebe; sie kann nicht nicht sein und sie kann ihr Ziel nicht verfehlen".

[85] Cfr. *STh 1913*, §3, 335: "Die Liebe, mit der Gott den Menschen liebt, ist frei, geht hinaus über das unmittelbare Wesen Gottes und kann ihr Ziel verfehlen".

[86] Cfr. *STh 1913*, §3, 335: "Um des Menschen willen läßt Gott seine Allmacht zurückstehen gegen seine Liebe. […] Die Liebe in Gott eins mit der göttlichen Allmacht; die Liebe zum Menschen macht sich los von der Allmacht, es ist die überschwengliche, über sich selbst hinausgehende Liebe".

[87] La cuestión del sufrimiento de Dios será más perceptible en *STh 1913*, §6, 342. Allí Tillich dirá que se puede decir que Dios mismo toma parte en los sufrimientos del mundo, pero no en el sentido de que su propia divinidad se revele impotente o amenazada por la existencia del mal, sino más bien porque, de la misma forma que el tiempo y todo lo temporal está contenido en Dios, así también los sufrimientos de la historia afectan al propio Dios, por cuanto es Él mismo quien los contiene. Ahora bien, en la eternidad tales sufrimientos son superados por la felicidad bienaventurada de Dios. El hecho paradójico de que Dios tome en sí el sufrimiento y al mismo tiempo lo supere es, para Tillich la clave de la teodicea. Cfr. el esclarecedor ensayo general de A. KREINER, *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona, 2007 [or. alemán 2005].

[88] Cfr. *STh 1913*, §3, 335: "er gibt dem Menschen *die Freiheit, damit er in Freiheit zu ihm zurückkehre*"; cfr. *STh 1913*, §3, 335-336: "In der Bestimmung, *daß der Mensch Freiheit ist, um in Freiheit zu Gott zurückzukeren*, liegen sämtliche Grundbegriffe der Philosophie des Geistes, eingeschlossen die Religionsphilosophie" (Los subrayados son nuestros).

[89] Cfr. *STh 1913*, §3, 336: "Hier hat die Theologie zu sagen: Der Mensch wird dadurch Mensch, daß er Ebenbild Gottes wird".

[90] *STh 1913*, §3, 336: "Das ist der normative Begriff des Menschen, ein Wesen zu sein, das Gott lieben kann".

fundamental que Tillich realizará en sus obras posteriores a la Primera Guerra Mundial respecto de este primer ensayo. Según el método que Tillich está siguiendo en las presentes reflexiones le parece decisivo partir de la idea de Dios y deducir de ella todo cuanto se refiera al hombre y a su mundo. Partir del hombre sería hasta tal punto irreligioso y suicida que haría caer a la teología en aquella proyección tan fuertemente denunciada por Feuerbach[91]. Me parece meridianamente claro que este principio metodológico se sitúa en los antípodas del método de correlación[92]. Y por ello, creo que es acertado concluir que la continuidad dogmática del pensamiento de Tillich sólo puede ser entendida desde esta ruptura filosófica y metodológica que estamos poniendo de relieve. Por lo tanto, no se tratará, tampoco, de una unidad monolítica en lo dogmático, sino más bien, de una vinculación germinal que se irá desplegando sucesivamente y sufriendo, cómo no, significativas modificaciones aun cuando no se altere en lo fundamental.

3.2.4. La creación, el pecado y Dios

La deducción *teo*-lógica de Tillich prosigue su avance tratando de armonizar la libertad del hombre donada por Dios con la omnipotencia divina que parece quedar en la penumbra. A esto responde su reflexión sobre la providencia divina[93]. Pero para entender a fondo ésta, es necesario estudiar lo que Tillich entiende por pecado y la relación de éste con Dios. Aquí se verá nuevamente una interesante concreción de la paradoja y el núcleo esencial de nuestra investigación.

---

[91] Cfr. *STh 1913*, §3, 336: "Für die theologische Methode ergibt sich aus diesem Paragraphen die sehr wichtige Folgerung, daß es notwendig ist, an jedem Punkt mit dem Gottesgedanken zu beginnen; es ist geradezu untheologisch und leztlich auch unreligiös, mit einem Begriff vom Menschen zu beginnen und dann die Übertragung dieses Begriffs auf Gott zu rechtfertigen resp. entschuldigen zu wollen; eine solche Theologie ist prinzipiell wehrlos gegen den Grundsatz der Feuerbachschen Kritik, daß der Mensch Gott nach seinem Bilde erschaffen habe".

[92] Una primerísima formulación germinal de dicho método puede verse en el boceto de "*Die Gestalt der religiösen Erkenntnis (Dogmatik) 1928*" que se puede consultar en *ENGW*, XIV, 395-431, esp. 395: "§1. Aufgabe des Prologs ist es, den Ort zu zeigen, an dem religiöse Erkenntnis entspringt. Er führt in einer ontologischen Betrachtung des menschlichen Seins bis zu dem Punkt, wo die Frage entsteht nach dem Jenseits des Seins und die Antwort auf diese Frage vernommen werden kann". La consideración ontológica del ser humano como una realidad que impulsa al conocimiento más allá de sí y la dialéctica entre la pregunta y la respuesta son claros indicios de lo que años más tarde desarrollará en la *ST*. Lo que, sin embargo, resulta suficientemente claro es la ruptura con los principios metodológicos de la *STh 1913*. Cfr. también, *ENGW*, XIV, pp. XXXIV-XXXV de la *Historische Einleitung*. No deja de ser profundamente significativo que M. Michel no estudie el texto de la nota anterior, *STh 1913*, §3, 336, cuando compara la metodología y la estructura de la *ST* y la metodología y la estructura de la *STh 1913*. Cfr. M. MICHEL, *O. c.*, 249-251.

[93] Cfr. *STh 1913*, §4, 336-337.

En efecto, para Tillich el pecado es "la autoafirmación de lo singular como singular y el rechazo de la comunión con el amor divino"[94]. En esta afirmación Tillich distingue dos momentos bien distintos que es necesario analizar. El primero de ellos es la autoafirmación de lo singular *(Einzelwesen)* en cuanto singular. Según su comprensión, esta autoafirmación de lo singular no es mala en sí, ni se identifica sin más con el pecado. Antes bien, Tillich asegura que es la cara positiva de la misma voluntad de la que se predica el pecado[95]. En consecuencia, la cara negativa es la dinámica de sustracción o de supresión de la unidad de la vida divina[96]. Y todo sucede al mismo tiempo en la misma voluntad de autoafirmación que lo singular parece tener en sí.

A mi modo de ver es de la máxima importancia que Tillich matice explícitamente que el pecado no se identifica ni puede reducirse al hecho mismo de la existencia de lo singular que se afirma a sí misma. En efecto, con meridiana claridad dice Tillich que la dinámica ínsita en las criaturas finitas que las dirige y orienta hacia su perfecta determinación —incluido el ser humano— es puesta, precisamente, por Dios, a fin de que a Dios mismo retornen[97]. Ahora bien, lo que supone el pecado es justamente la oposición, el impedimento, la separación o frustación de tal retorno[98]. Me parece que no es díficil observar en esta doble afirmación —que, a juicio de Tillich, es claramente inescindible— la dinámica general que venimos observando en toda nuestra investigación acerca de la relación entre creación y caída, esencia y existencia. Es obvio que en este estado embrionario del pensamiento de Tillich no nos encontramos con un desarrollo explícito y evidente de las fórmulas de sus períodos posteriores, pero también se ve que sería una torpeza no caer en la cuenta de que sus elaboraciones tardías tienen aquí una de sus primeras cristalizaciones sistemáticas.

En efecto, en esta obra Tillich todavía no vincula la creación y la caída como hemos visto que lo hará en el futuro, pero sí se nos ha mostrado su intuición dogmática fundamental al respecto: lo singular en cuanto tal y toda su dinámica criatural es puesta por Dios como fruto de su amor omnipotente. Y esto, por sí mismo y en sí mismo no es de ninguna manera pecado: antes al contrario, es creación de Dios. Ahora bien, sí es pecado en tanto en cuanto la dinámica criatural de

[94] Cfr. *STh 1913*, §5, 337: "*Sünde ist die Selbstbehauptung des Einzelwesens als Einzelwesen und die Ablehnung der Gemeinschaft der göttlichen Liebe*".
[95] Cfr. *STh 1913*, §5, 338: "Die positive Seite enthält die Selbstbehauptung des einzelnen als einzelnes".
[96] Cfr. *STh 1913*, §5, 338: "die negative Seite das Sich-Entziehen der Einheit des göttlichen Lebens".
[97] Cfr. *STh 1913*, §5, 338: "Nicht, daß ein Einzelwesen ist, ist Sünde; das einzelne bis zur völligen Bestimmtheit, bis zum absoluten Einzelwesen, dem menschlichen Individuum, ist von Gott gesetzt, aber mit der Bestimmung, zu Gott zurückzukehren".
[98] Cfr. *STh 1913*, §5, 338: "und daß es sich dieser Bestimmung widersetzt, ist die Sünde".

autoafirmación cortocircuita la relación de lo creado con Dios y, en consecuencia, impide su retorno a Él. Y lo decisivo es, a mi modo de ver, que Tillich señala que estas dos dimensiones son la cara y la cruz de una y la misma realidad singular. Es claro que las consecuencias fundamentales de este planteamiento todavía no se encuentran aquí presentes, pero también lo es que estamos ante su condición de posibilidad.

En la línea de lo que estamos diciendo se encuentra todo cuanto Tillich dice acerca del origen y la naturaleza del pecado. Para Tillich el pecado, desde un punto de vista teológico, es aquello que siempre debe ser presupuesto[99]. Esto significa que las indagaciones acerca de su origen siempre resultan infructuosas, debido, precisamente a su particular naturaleza. No es la incapacidad del pensamiento la culpable de la ignorancia atávica acerca del origen del mal. Es la propia esencia del mismo la que imposibilita su aprehensión[100]. El pecado, para Tillich, es esencialmente contradicción *(Widerspruch)* y, en cuanto tal, es indeducible. Todo intento de reducirlo a un sistema que lo integre, lo convierte en algo adecuado a la esencia y, por tanto, lo suprime de raíz. Es por ello, por lo que Tillich dice que siempre debe ser presupuesto, sin que se pueda ir más allá en el esclarecimiento de su origen.

A este respecto, es absolutamente esencial reseñar la consideración que Tillich tiene acerca de la doctrina de la caída trascendental. En este punto, no quiere exponer una teoría propia, sino más bien, intentar comprender el sentido de tal concepción en la exposición de Orígenes, Kant y Schelling —autores que cita explícitamente. Lo primero que dice Tillich de esta doctrina es que parece construida a fin de evitar las contradicciones intelectuales de una concepción que sitúe la caída en el pecado en el interior de las condiciones de la existencia[101]. Nada diremos ahora acerca de que, a nuestro modo de ver, simplemente las retrotrae a la antesala de la historia, porque lo cierto es que, como era de esperar, a Tillich no parece disgustarle tal concepción. Digo esto porque, a renglón seguido, Tillich afirma que dicha concepción viene a coincidir con la afirmación teológica propuesta por él, según la cual el pecado debe ser presupuesto. En efecto, para nuestro autor no hay diferencia entre afirmar que el pecado siempre se debe presuponer o que nos encontramos en una situación

[99] Cfr. *STh 1913*, §5, 338: "auf dem theologischen Standpunkt, der ja durch den Reflexionsstandpunkt bedingt ist, ist die Sünde das immer schon Vorausgesetzte".
[100] Cfr. *STh 1913*, §5, 338: "Die Frage nach dem Ursprung der Sünde hat den Geist von jeher beschäftigt, ohne daß ein gültiges Resultat erreicht wäre; dies ist in der Sache selbst begründet". Hablamos aquí del mal como sinónimo de pecado, haciendo constar que Tillich sólo utiliza *Sünde*.
[101] Cfr. *STh 1913*, §5, 338: "Um den gedanklichen Widersprüchen zu entgehen, die die Behauptung des Sündenfalls in der Zeit hervorruft, hat die tiefere Spekulation seit Origenes (insbesondere auch Kant und Schelling) den Gedanken des transzendenten Sündenfalls ausgebildet".

determinada por un pecado trascendental que, en definitiva, es el presupuesto del estado general de pecaminosidad[102]. Ahora bien, ¿cabe aceptar sin reservas esta identificación que hace Tillich? ¿No habrá que pensar, más bien, que una cosa es la presuposición del pecado y otra una doctrina particular que explica el cómo de tal presuposición? En definitiva, ¿no tendremos en esta adecuación uno de los gérmenes más antiguos de un problema que venimos rastreando en toda su obra y que no acabamos de ver definitivamente resuelto?

Sea como fuere, lo cierto es que Tillich considera que más profundo que su origen o su naturaleza es el problema de la relación que haya de darse entre el pecado y Dios. A este respecto, y en clara continuidad con todo lo anterior Tillich propondrá una doble alternativa. O bien el pecado limita la omnipotencia de Dios como fuerza contradictoria que es, o bien hay que incluirlo en el interior de Dios[103]. Lo primero no parece afirmable, toda vez que el carácter absoluto de lo divino —expresado ya en el análisis del concepto efectuado en la teología fundamental— impide la limitación de tal absolutez por cualquier tipo de restricción. Así pues, sólo nos queda la segunda alternativa. Este es el momento en el que Tillich recupera y actualiza la paradoja para intentar salir airoso de tan duro trance. Para nuestro autor, "la solución real la trae la penetración en la paradoja de que Dios ha asumido en la unidad de su esencia a la esencia que, no obstante, se opone a su unidad, de tal forma que Dios niega el pecado y lo afirma al mismo tiempo"[104]. Es claro, pues, que Tillich ha optado por la segunda propuesta de la alternativa, si bien, advirtiendo de que la inclusión del pecado en Dios se realiza siempre bajo la eterna superación del mismo por Dios[105].

Me parece sumamente curiosa esta solución, ya que si por algo se va a caracterizar el futuro pensamiento de Tillich a este respecto es por una vinculación entre pecado y alienación de Dios que aquí está absolutamente ausente. En efecto, creo que esta inicial solución de Tillich sólo puede explicarse teniendo en cuenta la fuerza del principio de identidad que domina la primera parte de la obra y se concreta en la segunda. La férrea estructura de un sistema deductivo que se sostiene en una concepción de una verdad que se funda a sí misma en la absoluta identidad, y que tiene una fuerza centrípeta tan grande que es capaz de aglutinar una y otra vez —en la

[102] Cfr. *STh 1913*, §5, 338: "Es entspricht das der Einsicht, daß für den theologischen Standpunkt die Sünde schon vorausgesetzt ist, kann infolgedessen aber nur dann eine Lösung der Probleme sein, wenn es sich nicht auf die Individuen bezieht, sondern auf den Standpunkt der Sündhaftigkeit als solchen".
[103] Cfr. *STh 1913*, §5, 338-339: "Es scheint die Alternative zu bestehen, entweder die göttliche Allmacht zu beschränken, oder die Sünde in Gott selbst hineinzulegen".
[104] *STh 1913*, §5, 339: "Die wirkliche Lösung bringt die Einsicht in das Paradox, daß Gott das der Einheit sich widersetzende Wesen dennoch aufgenommen hat in die Einheit seines Wesens, daß Gott die Sünde zugleich verneint und bejaht".
[105] Cfr. *STh 1913*, §5, 339.

amplitud infinita de la abstracción— toda aparición de diferencia y concreción, es la razón última de que incluso una realidad como el pecado —que Tillich mismo define como *contradicción esencial*— acabe, sin embargo, siendo asumida, o casi deglutida, en la interioridad del concepto absoluto o del Absoluto hecho concepto.

A mi modo de ver, la afirmación paradójica de Tillich que sitúa el pecado en la interioridad de Dios podría ser potenciada si entendiésemos la interioridad de Dios en el sentido más amplio que quepa imaginar, es decir, haciendo referencia a la consideración de la creación continua: todo se encuentra impulsado, sostenido y orientado —e incluso podríamos decir que "incluido"— en la continua y nunca finalizada obra creadora de Dios. De ser esto cierto cabría interpretar esta situación en relación con el estado general de la humanidad en el actual devenir de la historia, ya que si Dios lo es todo, es lógico pensar que nada se encuentra dejado de su mano, y por tanto, podría pensarse que todo cuanto existe encuentra en ella su consistencia y sostén. Puesto que el pecado existe habría que pensar que también el pecado histórico estaría incluido en el interior de Dios, si concedemos que Dios no es ajeno a la obra de su creación que encuentra en Él la razón última de su ser y, por tanto, de su fundamento. Ahora bien, a mi juicio no es lo mismo afirmar que Dios no se desentiende del pecado o del pecador, que decir que el pecado o el pecador se encuentran en el interior de la vida divina. Porque si bien es cierto que una adecuada hermenéutica de la omnipresencia absoluta de Dios puede facilitar una comprensión acertada de que todo se encuentre en Dios, la necesaria y absoluta trascendencia de Dios nos librará de la tentación de pensar que dicha inclusión esté plena y absolutamente realizada.

En efecto, si Tillich tuviese en cuenta esta perspectiva histórica o creatural en relación al pecado, ¿no haría muy bien en explicitarla mostrando que la superación definitiva del pecado no puede postularse como un principio deducido de un sistema teológico, sino más bien como esperanza escatológica? ¿No supondría esto un cierto cuestionamiento de la totalidad englobante en que consiste su sistema idealista y deductivo? Por otra parte, ¿no es patente que es el pensamiento del propio Tillich el más característico del siglo XX a la hora de poner de manifiesto el carácter caído, separado, alienado de esa realidad existencialmente escindida de Dios por el pecado? ¿Cómo entender, pues, esa temprana afirmación (y negación) paradójica que parece establecer un equilibrio perfecto en una situación que está lejos de haber alcanzado tal estado de síntesis? Me parece que hay que interpretarla como un ejemplo más de un pensamento no del todo maduro y todavía en excesiva dependencia de los postulados idealistas. Creo, también, —aunque parezca un poco aventurado— que, entre otras, las que aquí formulamos podrían ser las principales objeciones que el propio Tillich,

ya adulto, se pondría a sí mismo al releer sus tesis de juventud. Tal vez, esto pueda ayudar a explicar el hecho de que Tillich no sólo no haya publicado esta obra que, no obstante, está plenamente acabada desde el punto de vista formal, sino el hecho de que ni siquiera la nombrase al referirse a los inicios de su pensamiento sistemático[106].

3.2.5. El estado corrupto de la creación como presupuesto radical

La reflexión acerca del pecado en esta parte de la dogmática no se detiene en lo dicho, sino que se prolonga en ulteriores consideraciones. En este sentido, hay que decir que es en relación al pecado desde donde hay que entender la santidad de Dios *(Heiligkeit Gottes)*[107]. En efecto, para Tillich la santidad de Dios es, digamos, la transformación que sufre el omnipotente amor divino al encontrarse frente a la realidad concreta del pecador[108]. Si el hombre es pecador, Dios por el contrario es la máxima santidad. Y esta santidad transforma, también, el rostro del amor de Dios hacia el hombre. Desde aquí hay que entender lo que Tillich dice acerca de la ira de Dios. Ahora bien, ¿a qué responde la ira de Dios? Al estado de pecaminosidad universal que parece el presupuesto fundamental de lo creado desde el punto de vista teológico[109]. La ira de Dios es el momento negativo de su amor santo. A su juicio, no se trata ni de una antropomorfización de Dios, ni de una característica emocional, o abstracta y aislada que Dios posee. Estamos, más bien, ante la transformación paradójica del amor infinito e incondicional del Creador ante la realidad del pecado del hombre. Podríamos decir que la revelación de la ira de Dios es la revelación de su amor *sub contrario*, es decir, en correlación al pecado de la creación. Como dice el propio Tillich: "ser culpable es estar bajo la ira de Dios"[110]. Es claro que detrás de esta concepción también se encuentra la paradoja. Por un lado, el pecado es objeto de la ira de Dios, ya que la manifestación negativa de su amor sólo busca su aniquilación. Pero por el otro, el pecado también es instrumento del amor de Dios, ya que, según la concepción tradicional ha de hacerse patente la miseria del mundo para

[106] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, XXI: "Weshalb Tillich sein erstes System nie erwähnte, geschweige denn veröffentliche, bleibt ein Rätsel". Tal vez, las razones que estamos dando puedan contribuir mínimamente a su progresivo desvelamiento, aun cuando sea difícil esperar —por no decir imposible— un esclarecimiento total de la cuestión.
[107] Cfr. *STh 1913*, §5, 339.
[108] Cfr. *STh 1913*, §5, 339: "Im Verhältnis zur Sünde wird die allmächtige Liebe Gottes zur heiligen Liebe; durch das Merkmal der Heiligkeit bekommt die allmächtige Liebe ein negatives Moment; und das ist der Sinn des Heiligkeitsbegriffs, auf Gott angewandt".
[109] Cfr. *STh 1913*, §6, 340: "*Die Einsicht, daß für den theologischen Standpunkt die Sünde schon immer Voraussetzung ist, führt zu der Anerkenung eines allgemeinen Zustandes der Sündhaftigkeit, aus dem die Einzelsünde folgt*".
[110] *STh 1913*, §6, 341: "Schuldig sein heißt, unter Gottes Zorn stehen".

que pueda revelarse la misericordia divina[111]. La paradoja se muestra claramente en el hecho de que el amor de Dios se manifieste como ira contra la adversidad radical —que, no obstante, se encuentra en su interior— y también, en el hecho de que el amor de Dios no busque otra cosa más que la unión y la reconciliación con aquello que, dentro de sí, se le opone libre y radicalmente[112].

Esta formulación paradójica de la relación de Dios con el pecado es la única solución que Tillich ve al problema de su dimensión universal. ¿Qué quiere decir esto? Tillich lo explica de la siguiente manera: analizando el problema del pecado hereditario o pecado original *(Erbsündenlehre)*[113]. Me parece especialmente significativo que Tillich insista reiteradamente en que la teología sólo adquiere certeza acerca del estado corrupto de todo lo creado porque tal estado constituye su presupuesto fundamental[114]. En efecto, este presupuesto radical no es profundizado aquí como sí lo será en las obras posteriores que ya hemos estudiado —siendo desarrollado hasta llegar a la transición originaria de la libertad finita de la esencia a la existencia—, pero sí es establecido con toda firmeza y, a mi modo de ver, sin ser sometido a un análisis crítico que haga indudable su supuesto carácter imprescindible. Tillich se limita a formularlo y a extraer de él tres consecuencias.

En primer lugar, el estado general de pecaminosidad implica que nada de cuanto existe bajo las condiciones de la existencia, incluída la naturaleza —el texto de Tillich dirá: todo cuanto está incluído en las categorías de la reflexión— se encuentra fuera de este estado objetivo de pecado[115]. Esta primera afirmación muestra con claridad el alcance universal y globalizante que tiene el presupuesto tillichiano. Todavía no se diferencia aquí —ni se diferenciará más allá de lo que ya hemos visto— entre la inocencia del carácter limitado y finito de todo cuanto existe y la culpabilidad aneja al pecado.

En segundo lugar, Tillich señala que este estado de pecaminosidad parece encontrarse latente, o bien parece ser la condición de posibilidad de los pecados individuales, ya que, el propio estado de pecaminosidad general se realiza a través de

---

[111] Cfr. *STh 1913*, §6, 341: "Ehe jedoch Erbarmen sein kann, muß das Elend offenbar geworden sein; ehe die heilige Liebe ihr positives Moment durchsetzen kann, muß ihr negatives wirksam geworden sein: In dem Zustand der Sündhaftigkeit und durch ihn offenbart Gott seinen Zorn". Cfr. también, *STh 1913*, §6, 341: "die Sünde zugleich Gegenstand und Werkzeug des göttlichen Zornes".

[112] Cfr. *STh 1913*, §6, 342.

[113] Cfr. *STh 1913*, §6, 340-342.

[114] Cfr. *STh 1913*, §6, 340: "Gewißheit hat für die Theologie nur der Standpunkt der Sündhaftigkeit, denn er bildet ihre Voraussetzung". Cfr. también, *STh 1913*, §6, 340: "*Die Einsicht, daß für den theologischen Standpunkt die Sünde schon immer Voraussetzung ist, für zu der Anerkennung eines allgemeinen Zustandes der Sündhaftigkeit, aus dem die Einzelsünde folgt*".

[115] Cfr. *STh 1913*, §6, 340: "Einmal, daß alles, was eingeschlossen ist in die Reflexions-Kategorien, objetiv beschlossen ist unter die Sündhatfigkeit als Zustand, auch die Naturwesen (Röm 8)".

cada acto de autoafirmación antidivina. Estos actos de afirmación antidivina pueden realizarse en el ámbito objetivo y fatídico de la naturaleza, o bien en el ámbito consciente y voluntario de la humanidad[116]. Aquí se puede ver una concreción particular del esquema general de la teología fundamental. Naturaleza y espíritu aparecen ahora como los dos ámbitos omnienglobantes en los cuales se actualiza el estado general de pecaminosidad. No deja de llamar la atención esta temprana vinculación entre pecado y naturaleza, ya que si no es díficil vincular pecado y libertad, sí lo es el atribuir una autoafirmación antidivina al hado *(Verhängnis)* de lo natural. En esto puede encontrarse el germen de lo que Tillich dirá en la *Systematic Theology* acerca del "destino" de todo el universo.

Porque lo cierto es que, en tercer lugar, Tillich pretende ampliar la noción de culpa *(Schuld)* de forma que, al mismo tiempo, supere y contenga la noción de pecado subjetivo *(subjektive Sünde)*. Tillich dirá que el concepto de culpa es más comprehensivo que el de pecado personal, ya que la plenitud de la culpa no se agota en una de sus dimensiones —a saber, la subjetiva o personal—, puesto que también incluye la fatalidad, la mala suerte, la ruina, la perdición o el destino desgraciado de todo lo natural[117]. Es justamente en este momento donde Tillich detiene su reflexión para encontrar solaz en su concepción de la paradoja: el estado de corrupción general es el presupuesto fundamental de la teología que sólo cabe abordar desde la afirmación paradójica según la cual la ira de Dios —en cuanto rostro negativo de su amor— combate y rechaza radicalmente de sí cuanto se le opone y, al mismo tiempo, incluye en sí y mantiene en el ser, precisamente, a la esencia de lo que se le opone radicalmente en una tensión orientada hacia una reconciliación definitiva que, no obstante, —y pese a la falta de claridad de Tillich— todavía no se da.

No es extraño, pues, que lo que Tillich extrae de la doctrina tradicional del pecado original se encuentre aparentemente tan lejos de las controversias académicas acerca de su forma de transmisión, o acerca de su inicio. En este punto —y en este escrito— Tillich se limita a esbozar de forma muy sucinta las diferentes comprensiones de Pelagio y Agustín y dedica todos sus esfuerzos a mostrar,

[116] Cfr. *STh 1913*, §6, 340-341: "zweitens, daß dieser Zustand realisiert wird durch jeden Akt der gottwidrigen Selbstbehauptung, sei es als Verhängnis in der Sphäre der Objektivität (Natur), sei es als subjektive, mit Bewußtsein und Willen bejahte Sünde (Menschheit)".

[117] Cfr. *STh 1913*, §6, 341: "Drittens folgt daraus, daß der Begriff der Schuld umfassender ist als der der subjektiven Sünde. Schuldvoll ist der Standpunkt der Sündhaftigkeit, der in der subjektiven Sünde nur in einer Form zur Darstellung kommt".

justamente, el trasfondo especulativo y sistemático de dicha concepción[118]. Por eso afirma que "el problema de la doctrina del pecado hereditario se encuentra en la doble relación de necesidad y libertad del individuo en relación al pecado y, en correspondencia con esto, en el doble juicio de inocencia y culpa"[119]. Libertad, necesidad, destino, inocencia, culpa y pecado son términos que en este momento del desarrollo del pensamiento de Tillich todavía no muestran una perfecta trabazón interna, pero es evidente que, como estamos viendo, sí se encuentran en un fructífero estado de gestación. Una última cosa nos llama poderosamente la atención: Tillich no especula aquí en términos teológicos ni antropológicos acerca de un supuesto tránsito de un estado de plenitud esencial a otro cualquiera de universal precariedad. Digo que no lo hace aquí y que no lo hace en términos teológicos ni antropológicos, porque lo que sí es cierto es que, como veremos en breve, sí lo hará —si bien de refilón y no de forma totalmente explícita— en un análisis de la eternidad de Dios y del destino final de todo lo creado.

3.3. Creación y escatología

Todo cuanto hemos visto hasta ahora se encontraba bajo el auspicio de *Gott der Vater*, ya que mostraba a toda la creación en su proceder originario de Dios. En la parte final de la dogmática, en cambio, más justamente en los parágrafos en los que Tillich estudia el retorno de todo lo creado a Dios bajo la orientación del Espíritu Santo, nos encontramos con unas sugerentes reflexiones que no podemos dejar de mencionar por la relevancia que tienen en nuestra investigación.

En la tesis dedicada a la superación escatológica del estado actual de pecaminosidad, Tillich afirma que dicho proceso acontece en la vuelta de la naturaleza a Dios[120]. Esta vuelta acontece en y a través de la muerte. La muerte es el

---

[118] Cfr. *STh 1913*, §6, 340: "Während Pelagius diesen Begriff bekämpfte und den Menschen vollkommene Freiheit zum Guten zusprach, führte ihn Augustin radikal durch und erklärte jeden Menschen von Natur für unbedingt schuldig vor Gott und unfähig zum Guten".

[119] *STh 1913*, §6, 340: "Das Problem der Erbsündenlehre liegt in dem Doppelverhältnis von Notwendigkeit und Freiheit des einzelnen im Verhältnis zur Sünde und dementsprechend in dem Doppelurteil der Unschuld und Schuld".

[120] En esta vuelta de la naturaleza a Dios hay que incluir también al hombre. En efecto, aunque Tillich estudie la plenificación personal en una tesis distinta —a saber: *STh 1913*, §18, 373-375— me parece que en esta primera concepción de la *STh 1913* ya se encuentra incluida otra de sus ideas fundamentales que también estarán presentes en la posterior *ST*: la vinculación esencial e inextricable entre la naturaleza y el hombre. Esta idea tampoco le ha pasado desapercibida a M. MICHEL, *O. c.*, 165: "Il n'y a nulle place pour une séparation entre l'homme et la nature; ils sont à tous égards parties du monde de la particularité, créés par Dieu, soumis à Dieu, même si, de par son statut propre, l'homme tient dans le cosmos une place privilégiée".

tránsito insoslayable que todo lo creado debe experimentar para alcanzar la meta del proceso de la vida[121]. En términos conceptuales hay que reconocer que el retorno a Dios de todo cuanto existe adquiere un rostro totalmente irrepresentable, debido al hecho de que, en cuanto concepto, limita precisamente con la frontera intraspasable de lo último. El carácter relativo del espacio-tiempo y la finitud constitutiva de todas sus posibilidades hacen plausible la intuición de un fin aplicable no sólo a los entes particulares, sino al conjunto del proceso vital del universo. No obstante, también el término "fin" es un concepto temporal que, por eso, no logra alcanzar conceptualmente el trasfondo de lo finito y, de esta manera, su significación no puede ser del todo precisa. ¿Qué significa, pues, y qué consecuencias tiene para lo creado que todo retorne a Dios tras la muerte o el fin de todo cuanto existe? A esto es a lo que Tillich intenta responder cuando dice:

> "lo que significa el concepto de retorno de la naturaleza a Dios se aclara a partir de la explicación sobre el Dios vivo y la pluralidad eterna en Él. Lo singular retorna a lo que él es esencialmente, a lo que es en la eternidad de Dios y nunca ha dejado de ser: un momento en el eterno proceso de la vida divina"[122].

Si el inicio de lo temporal hunde sus raíces en la eternidad de Dios, lo mismo sucede con su fin. Para explicar, pues, la idea del retorno de todo cuanto existe a la eternidad de la que procede Tillich vuelve sobre su idea de Dios como eternamente vivo y, por tanto, como eternamente dinámico en su ser y en su obrar. Y es justamente aquí donde recupera la idea de que la eterna pluralidad de lo distinto de Dios ha habitado por siempre el interior de Dios. En efecto, el fin de lo temporal es entrada en la eternidad, la muerte es retorno al seno nutricio de Dios, la escatología cierra el círculo iniciado en la protología.

Sin embargo, lo más sorprendente de este fragmento, tal vez se encuentre en su segunda afirmación. Lo singular, lo particular, el ser concreto *(das Einzelne)* retorna a lo que él mismo es *esencialmente (wesentlich)*; regresa a lo que él es y ha sido en Dios por toda la eternidad; vuelve a lo que nunca ha dejado de ser. Si hay algún pasaje en la *Systematische Theologie 1913* que muestre con la máxima claridad la continuidad dogmática de fondo en toda la obra de Tillich, tal vez no sea exagerado decir que es precisamente éste. Y esto por dos motivos. En primer lugar, porque en él

---

[121] Cfr. *STh 1913*, §17, 372: "Die Form, in der die Natur zurückkehr zu Gott, ist das Sterben der Einzelwesen".

[122] *STh 1913*, §17, 372: "Was der Begriff Rückkehr der Natur zu Gott bedeutet, erhellt aus den Ausführungen über den lebendigen Gott und die ewige Mannigfaltigkeit in ihm. Das einzelne kehrt zu dem zurück, was es wesentlich ist, in Ewigkeit in Gott ist und nie aufgehört hat zu sein, ein Moment in dem ewigen Prozeß des göttlichen Lebens".

se condensa su concepción de la historia. Esa concepción que estructura todo su pensamiento y que permanece inalterada a lo largo de todo su desarrollo intelectual. De hecho es esta misma idea global la que aparece claramente expresada en las páginas finales del tercer volumen de su obra cumbre —si bien en un grado de elaboración mucho más complejo— cuando se pregunta cómo representar más acertadamente el movimiento del tiempo:

> "Yo sugeriría una curva que viene desde arriba, se mueve hacia abajo así como también hacia delante, alcanza su punto más profundo que es el *nunc existentiale*, el «ahora existencial», y regresa de manera análoga hacia aquello de donde vino, yendo hacia adelante así como subiendo hacia arriba. Esta curva puede ser dibujada a cada momento del tiempo experimentado, y se puede ver también como el diagrama para la temporalidad como un todo. Implica la creación de lo temporal, el inicio del tiempo, y el retorno de lo temporal a lo eterno, el final del tiempo"[123].

Tillich está describiendo la figura de una campana invertida que parte de la eternidad de Dios en una protología marcada por el tránsito de lo esencial a lo existencial, alcanza su punto de inflexión en la cristología del Nuevo Ser y retorna hacia la eternidad perdida en la escatología de la esencialización. El esquema de la *STh 1913* es el mismo aun cuando varíe notablemente el nivel de complejidad y el grado de desarrollo de la estructuración interna. Que lo creado regrese a lo que esencialmente es y nunca ha dejado de ser supone que su propia esencia ha partido de la interioridad de Dios en la que estaba situada por toda la eternidad. No deja de resultar sorprendente el hecho de que, aunque Tillich hable de la escatología como retorno, sin embargo, no hablase de la creación o del pecado como salida de la eternidad de Dios. La ha presupuesto —ya que no puede haber retorno cuando no ha habido salida—, pero, a mi modo de ver, su fuerte sentido de la identidad omnienglobante de Dios y la ubicación de todo —incluido el pecado— en la interioridad de Dios han impedido un posterior desarrollo[124].

En segundo lugar, me parece importante destacar que en este fragmento también se encuentra presente uno de los polos de la espina dorsal de la teología de

---

[123] *ST*, III, 420: "I would suggest a curve which comes from above, moves down as well as ahead, reaches the deepest point which is the *nunc existentiale*, the «existential now», and returns in an analogous way to that from which it came, going ahead as well as going up. This curve can be drawn in every moment of experienced time, and it can also be seen as the diagram for temporality as a whole. It implies the creation of the temporal, the beginning of time, and the return of the temporal to the eternal, the end of time".

[124] El hecho de que, después de la Primera Guerra Mundial, abandone el principio de identidad como motivo estructurante de su teología sistemática le posibilitará explayarse, con mucho más detalle, sobre la escisión de lo creado respecto de Dios en sus claves de alienación, ruptura o tránsito de la esencia a la existencia.

Tillich: lo esencial. A este respecto me gustaría señalar que, por lo que hemos visto, en esta obra de Tillich no aparece —por lo menos de forma clara— el polo de lo existencial formulado como tal. Sin embargo, es claro que *a contrario* sí deja entrever su rostro en este pequeño texto. En efecto, cuando Tillich afirma que la consumación de lo existente es la vuelta de la naturaleza a Dios y que tal proceso supone el final del estado de corrupción generalizada, está dando a entender implícitamente que dicho estado de corrupción no se adecúa a la esencia de lo que efectivamente es, ya que, de lo contrario, tal retorno no tendría sentido. Si Tillich afirma que, en el encuentro escatológico con Dios, lo singular vuelve a ser lo que era *esencialmente* parece presuponerse que, por lo menos por un tiempo, había dejado de serlo. ¿No se presupone, pues, un estado distinto del esencial, que tiene su aplicación en el ámbito de la historia, que, por fuerza, tiene que ser diferente de aquel que lo creado recuperará en la bienaventuranza escatológica? Creo que la respuesta es claramente afirmativa aunque haya que reconocer que, si de otros pensamientos encontrábamos aquí un germen más perceptible, en este caso —y por culpa del presupuesto idealista del principio de identidad— tal vez estemos tan solo ante la semilla.

En relación directa con esto, también resulta claro que la tensión dialéctica que Tillich mantiene a lo largo de toda su obra acerca del carácter ambiguo de lo creado en el estado de alienación existencial, también se encuentra implícitamente aquí. ¿Dónde? Pues justamente en el hecho de que Tillich afirme que lo que la criatura es eternamente en Dios nunca ha dejado de serlo en el devenir de la historia. ¿Cómo es esto posible? Pues precisamente debido a la paradoja que mantiene en inestable equilibrio la esencia creada en su originaria bondad y la esencia autoafirmada en su libre maldad. Contra Barth y Gogarten Tillich insistirá en que no puede haber una paradoja crítica que no presuponga un fundamento positivo. El hecho de que lo creado jamás haya dejado de estar en el interior de Dios es el fundamento que Tillich propone en esta obra como garantía permanente de la bondad creatural que alcanzará su plenitud más allá de la muerte. Toda su reflexión dogmática acerca de la ira de Dios, de su justicia y de la justificación del pecador ponen esto una y otra vez de manifiesto[125].

Ahora bien, a mi juicio, junto a todo lo anterior también debo decir que Tillich no afirma suficientemente la distancia o separación que hay y debe haber entre lo creado y Dios. Esto se ve con claridad en la tercera y última afirmación de este significativo fragmento. Tillich concibe lo creado como un momento en el proceso eterno de la vida de Dios. La atracción de un quasi-monismo idealista que sintetice en

[125] Cfr. *STh 1913*, §6- §8, 340-348.

sí la totalidad de lo real es demasiado fuerte en estos inicios del pensamiento de Tillich como para poder tomar distancia respecto de él. ¿No hemos sido, no somos y no seremos más que un "momento" en el proceso eterno de la vida divina? ¿A eso se reduce nuestra existencia y, con la nuestra, la de todo cuanto existe? Ya hemos alertado anteriormente del peligro de esta concepción idealista que tiende a una reconciliación total y absoluta, justamente porque ha partido vertical y deductivamente de un único principio que, paradójicamente, contenía dentro de sí la raíz última de la diferencia. Esta concepción de la identidad aplicada directamente a la concepción de Dios corre el peligro de disolver la alteridad insoslayable de la criatura en un "momento" del desarrollo mismo del ser de Dios. Para ser totalmente justos hay que decir que en esta obra de Tillich ya parece intuirse un cierto distanciamento de un planteamiento tan poco matizado, por ejemplo, cuando el propio autor destaca la seriedad e importancia del pecado como autoafirmación de lo singular frente y contra Dios. Ahora bien, tampoco sería honrado no reconocer que la insistencia que Tillich pone en el estado paradójico del pecador —y de todo lo creado, habida cuenta del estado corrupto de todo cuanto existe— tienden a mostrar que incluso esa diferencia está de tal modo contenida, incluida, insertada en la interioridad de Dios —y recordemos que aquí Tillich no matiza más— que la fuerza centrípeta del principio de identidad parece prevalecer —e, incluso, casi la reduce a nada— sobre la tímida alteridad creada deducida geométricamente del concepto absoluto en la dialéctica de pensamiento y verdad.

¿No cabría otra interpretación del término "momento" que, en lugar de disolverlo en la dinámica de la vida divina, lo dotase, por el contrario, de mayor entidad ontológica? ¿No podríamos intentar una tal interpretación habida cuenta de que el propio Tillich se refiere a la configuración interna de Dios con dicho término al nombrar al Hijo y al Espíritu?[126] Sólo podríamos intentarlo si, por otra parte, no tuviésemos la sospecha —que desde luego no puede ser probada sin sobrepasar los límites del presente estudio— de que lejos de dotar de mayor consistencia ontológica

[126] *STh 1913*, §1, 332-333: "Denn ohne daß in Gott real drei Momente zu unterscheiden wären, könnte er sich nie als dreifaltiger offenbaren". El propio Hummel no ayuda a la clarificación cuando también llama "momentos" a los atributos de Dios en la descripción que Tillich hace de Dios en relación con lo creado. Así habla del momento del poder-Ser de Dios, del momento de su amor y del momento de su justicia. A mi juicio es claro que, en el pensamiento de Tillich, el esquema trinitario sólo puede ser aplicado a la vida intradivina en su respectiva diferencia, y no a la descripción de los rasgos de lo divino como un todo en relación con la creación. El hecho de que Hummel no tenga esto en cuenta es lo que provoca que se le queden fuera de su esquema otros atributos, como la providencia o la gracia, que también tendrían que ser incluídos como supuestos "momentos" de Dios. Lo que aquí está en juego es la consistencia de estos "momentos" aplicados a las "personas" de la Trinidad. Cfr. G. HUMMEL, "art. cit.", 124.

a la creación, la aplicación de término "momento" a la vida intratrinitaria tiende a dinamizar y, hasta cierto punto, a difuminar los contornos distintivos de la ontología intradivina. Desde luego no es éste el momento para discutir tan complejo problema, pero es necesario mencionarlo a fin de justificar que renunciemos a una interpretación potenciadora de la creación como "momento" de la vida divina, ya que la propia vida divina no parece tener más consistencia interna allende los tres "momentos" que el propio Tillich describe. Con todo, debo confesar que me parecería del todo injusto juzgar la teología trinitaria de Tillich atendiendo únicamente a este temprano, inmaduro y provisional intento de referirse a ella, ya que, aunque sus reflexiones maduras tampoco hayan satisfecho a todo el mundo, lo cierto es que tienen una mayor complejidad y alcanzan un nivel de madurez muchísimo más elevado[127].

4. CONSIDERACIONESCONCLUSIVAS

Sólo nos resta analizar una última cuestión para concluir este capítulo. La plantearemos en relación con un texto que, a mi juicio y a pesar de ser un poco extenso, resume muy bien las principales intuiciones de Tillich expresadas en esta obra respecto de nuestra preocupación. Podríamos formularla así: si, por un lado, todo procede de la eternidad de Dios y todo se encuentra eternamente situado en Dios y, por otro, si en la muerte acontece el tránsito de lo creado a Dios y la bienaventuranza infinita es la incorporación a la eternidad de Dios, ¿no hay que entender la escatología como absolutamente idéntica a la protología, puesto que aquélla no sería más que la recuperación de la plenitud perdida por ésta? Si respondemos afirmativamente no nos queda más remedio que conceder que, entonces, la escatología no se trataría sino de un retorno al paraíso originario, de una nueva conquista de la inocencia primordial, de un regreso al punto de inicio.

Ahora bien, ¿es ésta la concepción de Tillich? Creo de la máxima importancia responder negativamente, porque el pensamiento de Tillich, a pesar de su método deductivo, no es circular, sino histórico —aunque en esta obra esta característica esté en muy segundo plano y no se perciba su presencia con la fuerza que después demostrará. Hay que decir que, si bien el principio de identidad prima sobre la apertura ignota de la historia y tiende a cerrar en una síntesis perfecta del pensamiento

[127] Cfr. *ST*, III, 283-294.

aquello que, por otra parte, sólo cabe esperar contra toda esperanza, también es cierto que Tillich, a veces, parece distanciarse de tal férreo esquema[128].

Sin embargo, en la respuesta negativa a esta última cuestión planteada veremos cómo Tillich parece distanciarse, por lo menos un poco, de la concepción circular idealista para dejar abierta la ventana hacia el futuro de Dios. No obstante, al final de la misma veremos cómo es incapaz de distanciarse del todo y vuelve a reafirmar en clave dogmática el principio de identidad. En el extenso fragmento que citamos a continuación puede verse una síntesis perfecta del proceso del mundo entendido como historia de la salvación en la que encuentran su sentido el pecado, la muerte y la salvación:

> "En la vida eterna lo singular está en unidad más inmediata con Dios. Sin embargo, donde se realiza como libertad y espíritu, lo singular se opone a la unidad inmediata y, como castigo por esto, es introducido en el mundo de la singularidad, de la disolución y de la muerte. Gracias a la acción de Dios, que lo siguió en el mundo de la pecaminosidad, lo singular ha retornado a la unidad con Dios. Esta unidad, no obstante, es diferente de la primera, es consciente, es libre; tiene en sí la autoafirmación de lo singular, pero al mismo tiempo también la tiene debajo de sí; esta unidad es comunidad. Este es el sentido del proceso del mundo, del pecado y de la muerte y de la salvación: que desde la unidad se llegue a ser comunidad, desde la vida de Dios se llegue a ser Reino de Dios. Este es el sentido del pecado: ser el tránsito de la unidad a la comunidad. Por supuesto recusamos aquí toda categoría del pensamiento temporal, ya que nada hay en Dios que no esté eternamente en Él, y lo que disecciona el pensamiento temporal en un principio y un final no se ha de seccionar en la eternidad. Con todo, también la diferencia es puesta en la eternidad y con la diferencia el pecado y la salvación. Esta es la verdad eterna de la teología"[129].

A modo de conclusión señalo a continuación —limitándome a indicarlas con máxima brevedad— las cuestiones que me parece especialmente pertinente retener de este momento del pensamiento de Tillich. En primer lugar, Tillich afirma que en la

---

[128] En efecto, el propio Tillich cae en la cuenta de la perspectiva futura de la esperanza y la pone tímidamente de manifiesto en las líneas finales de la parte dogmática, justo antes de comenzar la ética. Cfr. *STh 1913*, §19, 376. Algo que, a mi modo de ver, no es fácilmente conciliable con toda la deducción casi matemática que la precede. Si el principio es derivable, también parece lógico que lo sea su final.

[129] *STh 1913*, §19, 376: "Im ewigen Leben Gottes ist das einzelne in unmittelbarer Einheit mit Gott; wo es aber vollendet is als Freiheit und Geist, da hat es sich der unmittelbaren Einheit widersetzt und ist zur Strafe dafür eingegangen in die Welt der Einzelheit, der Auflösung und des Todes. Durch die Tat Gottes, der folgte in die Welt der Sündhaftigkeit, ist es zurückgekehrt in die Einheit mit Gott. Aber diese Einheit ist eine andre als die erste, sie ist bewußt, frei; sie hat die Selbstbehauptung des einzelnen in sich, aber zugleich unter sich; sie ist Gemeinschaft. Das ist der Sinn des Weltprozesses, der Sünde und des Sterbens und der Erlösung, daß aus der Einheit Gemeinschaft werde, aus dem Leben Gottes Reich Gottes. Das ist der Sinn der Sünde, daß sie der Durchgang ist von der Einheit zur Gemeinschaft. Freilich versagen hier alle Kategorien des zeitlichen Denkens, denn nichts ist in Gott, was nicht ewig in ihm wäre; und was zeitliches Denken in Anfang und Ende zerlegt, das ist in Ewigkeit nicht zu trennen; und dennoch ist der Unterschied auch in Ewigkeit gesetzt und mit dem Unterschied die Sünde und die Erlösung. Das ist die ewige Wahrheit der Theologie".

vida eterna lo singular está en una unidad más inmediata con Dios. ¿No resuena aquí aquella directa autorreferencialidad *(Selbstbezüglichkeit)* que vimos diferenciada de la refleja autoconciencia *(Selbstbewußtsein)* en la *Dogmatik-Vorlesung*? A continuación, en segundo lugar, señala que la realización de lo creado en espíritu y libertad conlleva una ruptura de la comunión inmediata con Dios. ¿No tendremos aquí el trasfondo de la sublevación de la libertad finita en la antesala de la historia? En tercer lugar, la introducción del hombre en el mundo de la singularidad, la disolución y la muerte se produce como castigo por ese anterior enfrentamiento. ¿No parece resonar aquí la doctrina origeniana de la caída transhistórica y su concepción de la historia como vía de purgación y sanación de aquel prístino descalabro? En cuarto lugar, la acción reparadora de Dios que, a través de Cristo, muestra al hombre el camino de retorno a la plenitud. ¿No tenemos aquí los primeros pasos de la posterior cristología del Nuevo Ser?[130] En quinto lugar y como respuesta a la pregunta inicialmente planteada: no, la escatología no es una repetición mimética de la protología, sino que tiene como *plus* de plenitud la libertad y la consciencia. ¿No se anticipa en esta reflexión toda su concepción acerca de la inocencia soñadora carente de conocimiento de sí e, incluso, nuevamente, la distinción entre la autorreferencialidad inmediata y la propia autoconciencia mediada?

No obstante, a continuación Tillich dice algo sorprendente: en este paso de la unidad apenas diferenciada a la alteridad constituida —o dicho de otro modo, de la unidad a la comunidad— se encuentra el sentido del proceso del mundo, del pecado, de la muerte y la salvación. ¿Es que ahora sí cabe entender el sufrimiento, el pecado, el mal padecido y el mal ejercido en función, al servicio, a favor de una síntesis mayor que, en el fondo, lo acaba integrando y justificando? Así lo dice el propio Tillich aunque lo incluya, también, en el sentido del proceso del mundo y la salvación, es decir, de lo positivo: "este es el sentido del pecado: ser el tránsito de la unidad a la comunidad".

Ahora bien, el hecho de que la unidad escatológica, como comunidad, sea bien diferente de la unidad inmediata de la protología, carente de consciencia y libertad, ¿no parece poner en entredicho la identidad perfecta de Dios al reconocer una diferencia substancial entre el principio y el fin? Tillich se resiste a cuestionar a fondo este principio filosófico de identidad que vertebra todo este sistema inicial y reitera que, a pesar de lo que pudieran hacer creer conceptos temporales como inicio o fin, la eternidad de Dios —y por lo tanto su inmutable identidad— no admite ni incrementos

[130] En esto, como en muchas otras cosas, sí me parecen acertadas las reflexiones de M. Michel. Cfr. M. MICHEL, *O. c.*, 276-282.

ni alteraciones substanciales. Nada habrá en Dios que no haya estado eternamente en él. Ni nada hubo en él que no esté ya presente y haya de estarlo siempre por toda la eternidad. A mi modo de ver, esta concepción es difícilmente conciliable con una visión de la historia en la que efectivamente acontece lo nuevo, lo inédito, lo imprevisto, una visión en la cual la densidad del tiempo y del espacio alberga el decisivo peso específico que tiene la libertad humana y sus decisiones. Me parece muy difícil de conciliar precisamente con el posterior pensamiento del propio Tillich, tan sensible a las condiciones de la existencia y a los avatares de la historia. Un pensamiento en el que, no obstante, el esquema fundamental de la historia de la salvación, que parte de Dios, sufre la caída, experimenta la salvación en Cristo y retorna a Dios sigue siendo el mismo. Pese a ello me parece que lo que Tillich llama aquí "la verdad eterna de la teología" no es sino la transformación dogmática de su trasfondo idealista.

CAPÍTULO VII

LA ATRACCIÓN DEL MONISMO IDEALISTA

1. CONSIDERACIONESINTRODUCTORIAS

El trasfondo idealista del pensamiento de Tillich en la *STh 1913* no es casualidad. Su formación inicial estuvo fuertemente empapada de idealismo alemán hasta el punto de haber visto en él el aliado filosófico que la dogmática cristiana estaba necesitando. Lo hemos comprobado en su síntesis inicial y ahora lo corroboraremos en los escritos anteriores a esa primera cristalización sistemática de su pensamiento.

Hasta este momento siempre hemos procedido según el principio hermenéutico que hemos propuesto en la introducción general como clave de lectura de la obra de Tillich, es decir, siguiendo una interpretación diacrónica retrospectiva. Hemos aplicado este principio tanto en los grandes bloques de escritos, como en la organización interna de cada uno de ellos. Por las razones indicadas en aquel lugar, siempre hemos ido de los más recientes a los más antiguos.

Sin embargo, ahora, en este último grupo de escritos tillichianos, en el grupo de escritos de su juventud teológica que se corresponden con el tiempo de su formación y madurez académica, tenemos que realizar un pequeño ajuste de nuestro método. Seguimos leyendo el bloque en su conjunto de modo retrospectivo, pero su organización interna ha de proceder según el orden cronológico más habitual. Esta ligera modificación tiene una sencilla explicación. El período teológico en el que nos encontramos es un tiempo de pequeños trabajos, de estudios de otros autores, de análisis de obras importantes, de asimilación de la tradición y de breves exposiciones críticas de carácter eminentemente académico. Sería un grave error pensar que, si nos retrotraemos hasta su primer escrito —sea éste cual fuera— vamos a encontrar ahí el

pensamiento más genuino de Tillich con respecto a nuestro tema. Antes bien al contrario, cuanto más nos acercamos a los escritos académicos de su juventud más percibimos sus dependencias, las influencias externas y las tempranas fascinaciones con ideas y autores de los que después se distancia.

Ahora bien, en este período nos encontramos con unos cuantos trabajos de Tillich que, aun siendo escritos académicos en el sentido indicado, alcanzan un nivel de reflexión bastante elevado y constituyen un intento muy cualificado de fecundar a la teología con la agudeza y profundidad de la filosofía idealista alemana y viceversa. Son los que hemos calificado de "escritos en torno a Schelling". Esto le da a todos ellos un aire de familia que justifica una lectura conjunta. No obstante, esta lectura debe acompañar el ritmo de estudio, de lecturas y de críticas que Tillich va realizando progresivamente hasta llegar al año 1912, en el que publica su segunda tesis sobre Schelling. Obra de la que, como veremos, él mismo se enorgullece no sin motivo. Esta es la razón de que, en este capítulo, nuestra exposición haya de ser cronológica: acompañaremos la configuración de los primeros pensamientos de Tillich basados en sus estudios sobre otros pensadores.

Como decimos, el grupo de "escritos en torno a Schelling" forman el núcleo del presente capítulo. Sin embargo, hemos introducido antes de ellos la exposición y el análisis de un interesante y precoz trabajo del año 1908 que también se ubica dentro del radio de interacción entre la teología y la filosofía idealista germana.

2. EL "*MONISMUSSCHRIFT*"

2.1. Presentación y planteamiento

Según hemos indicado, la manifestación más temprana de la que tenemos constancia en los escritos publicados de Tillich acerca del problema que nos ocupa se encuentra en un interesante trabajo de 1908 titulado *Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monisticher und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion?*[1]. Se trata de un trabajo académico nunca publicado por Tillich. Un trabajo

[1] P. TILLICH, "Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion? (1908)" en: *ENGW*, IX, 20-153. Comprendidas en estas páginas se encuentran dos transcripciones distintas del mismo trabajo. La primera es el texto original *(Urfassung)* que comprende las pp. 24-93; y la segunda es un texto manuscrito *(Schönschrift)* que se encuentra en las pp. 94-153. Para la historia del texto y su fijación crítica, cfr. pp. 20-23. Aquí utilizaremos la primera versión, ya que es ligeramente más amplia y completa que la segunda. En adelante la citaremos como "Monismusschrift". Uno de los pocos trabajos que estudian este escrito es el de A. BERNET-STRAHM, *Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche*

que hay que leer como lo que es, como los primeros pasos de un filósofo y teólogo que está asimilando críticamente los contenidos teológicos y filosóficos de la tradición y del pensamiento coetáneo. Esperar ver en él una obra acabada y madura sería una ingenuidad, pero minusvalorarlo en exceso sería una injusticia.

En efecto, en este trabajo nos encontramos, ciertamente, con múltiples consideraciones en buena medida muy esquemáticas y generales, pero, por otra parte, de gran profundidad metafísica. Se hacen recorridos por la tradición occidental en los que únicamente se dibujan con trazos gruesos el perfil de determinadas corrientes filosóficas o teológicas. Sin embargo, los trazos son mucho más finos y precisos cuando se trata, principalmente, del pensamiento de Fichte, Schelling y Hegel. Y es que, como estamos viendo, el idealismo alemán tiene una decisiva importancia no sólo en la formación del pensamiento tillichiano, sino en la impronta que ha dejando en su estructura última.

La preocupación fundamental de este amplio "*Examenarbeit*"[2] no es sino dilucidar si la relación entre Dios y el mundo puede ser comprendida con mayor precisión conceptual sirviéndose de una concepción monista o si, por el contrario, dicha relación se explica mucho mejor si se acude a una concepción dualista de la realidad[3]. Este es el problema central que se plantea en las primeras páginas del trabajo y al que se llega después de un condensado análisis de las distintas corrientes monistas y dualistas que Tillich cree distinguir en las sucesivas etapas del pensamiento occidental: desde los presocráticos al idealismo alemán, pasando por todo el pensamiento antiguo, medieval, renacentista y moderno.

Desde luego, parece claro que la asunción de uno de estos dos esquemas de pensamiento no dejará incólume a la teología, sino que más bien, la determinará hasta lo más profundo de su estructura. Tillich se esfuerza en mostrar que la reflexión teológica de ninguna manera puede prescindir de un análisis serio y profundo de esta cuestión aparentemente "sólo" filosófica. Es más, enfrentándose explícitamente a la tesis fundamental de la escuela ritschliana —que, como es sabido, aboga por una tajante separación entre la teología y la metafísica— afirmará que la teología siempre ha utilizado conceptos filosóficos en la elaboración de su trabajo y que la verdadera alternativa no consiste en aceptar o prescindir de la metafísica, sino más bien en

---

Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens und seiner christologischen Auseinandersetzung mit philosophischen Einsichten des deutschen Idealismus. Mit Erstpublikationen dreier früher Werke des jungen Paul Tillich, Bern/Frankfurt a. M., 1982, 11-53.

[2] Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", VII (de la introducción).

[3] Cfr. Ibid., 47: "Es fragt sich also, ob die monistische resp. dualistische Auffassung dieses Verhältnis begrifflich verstehen hilft, oder ob sie ein Verständnis verwehren und so schließlich zur Bestreitung der Tatsache führen".

relacionarse con ella consciente y críticamente o bien inconsciente y acríticamente. En el primer caso, la teología estará cumpliendo adecuadamente su función al apropiarse lúcidamente de un esquema de pensamiento o de unos conceptos que previamente ha criticado. En el segundo, estará abdicando de su función al permitir que elementos espurios de sistemas de pensamiento ajenos al núcleo de su mensaje se introduzcan en su exposición sin el menor filtro de análisis crítico. Porque lo cierto es que quiera o no, siempre que la teología utiliza conceptos como "ser", "vida", "logos", "Dios" no está sino usando un instrumental —no sólo teológico, sino también filosófico— que tiene tras de sí una inmemorable historia y que, por eso mismo, no puede ser utilizado sin previo examen[4].

Esta es la razón de que Tillich considere que en la situación religiosa en la que se encuentra —a principios del siglo XX— es necesario el replanteamiento de cuestiones que el idealismo alemán formuló en toda su radicalidad y que, después de la muerte de Hegel y del triunfo del materialismo, parecen haber sido olvidadas[5]. Tillich señala explícitamente que no cree que el pensamiento posterior al idealismo alemán haya superado o solucionado los grandes problemas que han sido planteados por Fichte, Schelling y Hegel. Más bien, considera que los ha evitado refugiándose en el sarcasmo y la burla de los postulados idealistas. Si ésta ha sido la reacción de la filosofía postidealista, la reacción de la teología, con Ritschl a la cabeza abjurando de toda contaminación filosófica, no ha dado mejores resultados[6]. Ya que, en efecto, a

[4] Esta es una de las ideas rectoras que acompañarán a Tillich a lo largo de toda su vida intelectual. En efecto, en toda su obra se encuentran numerosas referencias a este principio metodológico que, como se puede comprobar, ya aparece *in nuce* en la tempranísima crítica que Tillich hace a la tesis de Ritschl y su escuela. Cfr. Ibid., 28-30. Cfr. también, desde la perspectiva general de toda una vida, la interesantísima conferencia que Tillich pronunció en la St. Paul's Univesity de Tokio, el 12 de mayo de 1960 titulada "Philosophical Background of my Theology" y que aparece recogida en *MW/HW*, 1, 411-420. No creo equivocado pensar que ésta es la intuición remota que, años más tarde, cristalizaría en lo que en la *ST* formula como la *fenomenología crítica*. Cfr. *ST*, I, 106. Paul Wiebe indica, en este mismo sentido, que una primera formulación de la fenomenología crítica podría rastrearse en P. TILLICH, "Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923)" en: *MW/HW*, 1, 113-263. Cfr. P. WIEBE, "Translator's Introduction" en: P. TILLICH, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, Associated University Presses, London/Toronto, 1981, 24: "The theory of critical phenomenology and the various typological constructions found in *Systematic Theology* have their explanation and justification in the doctrine of the relation between the history of spirit and the normative system". Cfr. *GW*, I, 109-293. Asimismo cabe interpretar desde aquí la contrarréplica de Tillich a la respuesta de Barth sobre la necesidad de atender a la*Geisteslage* a la hora de saber qué significa la propia tradición teológica.

[5] Con estas reflexiones comieza propiamente el trabajo. Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", 28.

[6] Ya en la *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)* Tillich se distanciará claramente de Ritschl al mostrar que tanto su concepción dogmática, así como la de Schleiermacher (los luchadores de la autonomía dogmática), e incluso la dogmática de la propia ortodoxia, por más que quieran, no pueden ser entendidas si no es teniendo en cuenta la dependencia de la filosofía de la religión de Kant y de Schelling, en el caso de los primeros, y del Aristóteles de la escolástica, en el caso de la segunda. Cfr.

juicio de Tillich, las profundas cuestiones que el idealismo alemán había puesto sobre la mesa no pueden ser esquivadas por más tiempo; hasta el punto de que el futuro de la teología en el siglo XX va a depender, en buena medida, de la respuesta que dé a los desafíos filosóficos del siglo XIX[7].

Entre estas cuestiones destaca, según Tillich, todo aquello que concierne al concepto de lo Absoluto[8]. Martin Kähler consideraba el concepto de Absoluto como un ídolo *(Götzen)*[9], pero tal posición a Tillich se le antoja inaceptable, porque —siguiendo curiosamente al ritschliano Kaftan— referir el concepto de Absoluto a Dios le parece, por el contrario, imprescindible: "Dios es la causa última, el último fundamento, la última meta de toda la realidad, lo cual es manifiesto igualmente como afirmación religiosa o como afirmación metafísica"[10]. Parece claro, pues, que si no sólo es deseable la aplicación de un concepto tan puramente filosófico como el de Absoluto a otro tan aparentemente religioso como el de Dios, sino que es incluso imprescindible, no puede resultar extraño, pues, que Tillich considere de la máxima importancia investigar profundamente la índole de la relación que se pueda establecer entre el Dios Absoluto y el mundo relativo, habida cuenta de que dicha relación

---

Dogmatik-Vorlesung, §3, 13: "Denn was heißt das: Besinnung? Die Antwort darauf is jedenfalls nicht selbst Dogmatik und doch für jeden dogmatischen Satz von Bedeutung. Noch deutlicher ist das bei Vorkämpfern der dogmatischen Autonomie wie Schleiermacher und Ritschl. Ihre Prolegomena sind bestimmt durch die Schellingsche resp. Kantsche Religions-Philosophie. Und bei keinem Orthodoxen ist es anders, nur daß hier der scholastische Artistoteles die Bestimmungen leitet". Quiéralo o no, la tesis de Tillich es que toda afirmación dogmática presupone, formalmente, una determinada filosofía de la religión. Cfr. Ibid., §3, 12: "*Die Sätze über das Wesen der Dogmatik sind material dogmatisch, formal religionsphilosophisch*".

[7] Como he mostrado en el capítulo anterior, ésta es, a mi modo de ver, la verdadera clave para desentrañar la *STh 1913*: continuidad dogmática esencial cristalizada, en este caso, en los moldes conceptuales del idealismo regido por el principio de identidad. No hay ni pura continuidad ni pura confrontación. Hay continuidad dogmática esencial, pero ruptura filosófica total, la cual implica, también, discontinuidades de método y de forma en las cuestiones teológicas que, contra lo que pudiera parecer, no quedan incólumes.

[8] Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", 31.

[9] Cfr. Ibid., 31: "Über die Berechtigung dieser Übertragung [Tillich se refiere a la aplicación del concepto de Absoluto a Dios como Señor y Padre] ist gestritten worden. Kähler nennt das Absolute einen Götzen, ähnlich auch Ritschl". Acerca del influjo del pensamiento de M. Kähler —profesor de Tillich en Halle desde el semestre de invierno de 1905-1906— sobre Tillich puede verse G. WENZ, "Die reformatorische Perspektive: Der Einfluß Martin Kählers auf Tillich" en: Id., *Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven*, LIT, Münster, 2000, 207-228. Las reflexiones personales de Tillich sobre sus primeros años de estudiante pueden consultarse en *GW*, XIII, 19-68. Estas reflexiones están expresadas en cartas, pequeños trabajos, predicaciones, etc. Cfr. p. e., el pequeño fragmento al que hacíamos referencia, extraído de *GW*, XIII, 19: "Vom Wintersemester 1905/06 bis zum Sommersemester 1907 war ich in Halle und hörte Vorlesungen bei den Professoren Bornhäusser, Haupt, Kähler, Kattenbusch, Kautzsch, Loofs, Lütgert sowie bei dem Privatdozenten der Philosophie Medicus".

[10] P. TILLICH, "Monismusschrift", 31: "Gott die letzte Ursache, der letzte Grund, das letzte Ziel der gesamten Wirklichkeit, das ist offenbar ebenso eine religiöse wie eine metaphysische Aussage".

admite múltiples formas de comprensión. Sin embargo, es claro que no todas esas formas de comprensión parecen igualmente adecuadas. Como ya hemos adelantado, las soluciones más comunes parecen ser las monistas o las dualistas.

Ahora bien, ¿qué entiende Tillich por monismo y qué por dualismo? Para Tillich "el monismo es toda aquella consideración metafísica que acepta un único principio autónomo como explicación fundamental y última de la realidad"[11]. Esta caracterización general no prejuzga el hecho de que dicho principio se encuentre en la misma realidad o, por el contrario, sea trascendente a ella. En cualquiera de los dos casos estamos ante una concepción monista de lo real. En buena lógica, no es difícil deducir que, para Tillich, el dualismo postulará, pues, dos grandes principios metafísicos en permanente oposición para dar razón de la complejidad de la realidad[12]. Sea el dualismo, sea el monismo la estructura de pensamiento que mejor pueda dar razón de la pluralidad de lo real en su relación con lo Absoluto, a nadie se le escapa que dicha relación —a saber, la relación que media entre Dios y el mundo— habrá de ser analizada en mayor detalle subdividiendo la relación entre Dios y la naturaleza, en sentido amplio, así como la relación entre Dios y el hombre individual[13].

Veamos, pues, en primer lugar, lo que Tillich piensa en este temprano escrito sobre Dios y la creación.

2.2. La concepción cristiana de la creación: más cerca del monismo que del dualismo

En la doctrina cristiana de la creación hay, según Tillich, dos afirmaciones fundamentales que juegan un papel decisivo en su caracterización. En primer lugar, Tillich se refiere a "la dependencia del mundo de la voluntad divina" y, en segundo lugar, a "la separación de Dios respecto del mundo"[14]. Por un lado, se afirma la estrecha vinculación que se da entre Dios y la creación, ya que todo cuanto existe no puede ser comprendido si no es como fruto de un acto creador de la voluntad de Dios.

---

[11] Cfr. Ibid., 44-45: "Der Monismus ist also diejenige metaphysische Betrachtungsweise, die als letzten Erklärungsgrund der Wirklichkeit nur ein selbständiges Prinzip annimmt".

[12] Cfr. Ibid., 45. En el inicio del trabajo, antes de hacer un recorrido por la historia del pensamiento que llene de contenido concreto estos dos conceptos abstractos, Tillich había dicho con más sencillez: "Der Monismus behauptet ein Welterklärungsprinzip, der Dualismus zwei selbständige". Cfr. Ibid., 36.

[13] Cfr. Ibid., 47: "Die allgemeine Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt zerfällt naturgemäß in die beiden nach dem Verhältnis Gottes zur Natur in weitestem Sinne, und dem Verhältnis Gottes zum persönlichen Leben des Menschen".

[14] Cfr. Ibid., 47: "Wir betrachten zunächst den christlichen Weltschöpfungsgedanken. Er enthält folgende Momente: 1. die Abhängigkeit der Welt von dem göttlichen Willen; 2. die Geschiedenheit Gottes von der Welt".

Pero al mismo tiempo, por otro lado, se establece la no identidad entre Dios y el mundo al señalar que éste se encuentra en un estado de separación que lo sitúa alejado de la realidad de Dios.

Frente a estas afirmaciones básicas nos encontramos, sin embargo, con que, según Tillich, la concepción monista de lo real afirma "la identidad del mundo con la naturaleza divina y, en consecuencia, su eternidad"[15]. No es difícil entender por qué. Fundándose el monismo en la existencia última de un único y fundamental principio que explicaría el origen de toda realidad, no puede menos que afirmar que no hay ninguna realidad distinta de ese principio y que tal principio —en este caso Dios— se identifica de forma necesaria con la totalidad de cuanto existe. Pero al mismo tiempo, al identificar el mundo con la naturaleza divina, también se está reconociendo, si bien indirectamente, la eternidad del mundo, pues el mundo no puede ser sino tan eterno —valga la expresión— como la misma naturaleza de Dios, de la que, en último término, ni siquiera se diferencia.

Por su parte, el dualismo afirma "la independencia del mundo respecto de la naturaleza divina y, en consecuencia, también su eternidad"[16]. La independencia del mundo en relación a Dios parece congruente con la tesis dualista, tal y como es formulada por Tillich. Ahora bien, lo que no parece tan claro es su eternidad, así postulada. ¿Cómo es posible que de tesis contrarias como son la identidad y la no identidad de Dios con el mundo pueda seguirse la misma conclusión, a saber: su eternidad? La explicación puede ser ésta: para Tillich, la concepción dualista de lo real implica la existencia de una realidad extraña a Dios en la cual se encontraría el origen del mundo. Si el mundo es independiente del acto creador de Dios, entonces es independiente de él de un modo absoluto y, por ello, su realidad, en cuanto que ajena a Dios, no puede ser afirmada, sino por toda la eternidad. No es difícil percibir detrás de esta concepción los latidos de aquella antigua doctrina que postulaba una materia eterna a partir de la cual, Dios u otro Demiurgo moldearía todo cuanto existe. La eternidad del mundo sería, en esta caracterización de Tillich, una consecuencia necesaria de la concepción dualista.

Con todo hay que decir que, a mi juicio, en el escrito de Tillich se percibe que todas estas afirmaciones no sólo no encuentran una adecuada fundamentación textual, sino que son muy discutibles justamente por lo que tienen de excesiva generalización no matizada. Cabría, p. e., preguntar: ¿no habría que distinguir, con mucha más

[15] Cfr. Ibid. 47: "Demgegenüber behauptet der Monismus die 1. Identität der Welt mit der göttlichen Natur und 2. damit ihre Ewigkeit".
[16] Cfr. Ibid. 47-48: "und der Dualismus die Unabhängigkeit der Welt von der göttlichen Natur und damit auch ihre Ewigkeit".

precisión, la supuesta eternidad de tal materia preexistente —o de cualquier otro tipo de principio coeterno a Dios— de la efectiva existencia del mundo que nos rodea? ¿No es compatible pensar la no eternidad del mundo y, al mismo tiempo, la eternidad de la materia preexistente? La concepción dualista, contra lo que Tillich afirma sin cuestionar, no implica *necesariamente* la eternidad del mundo. Puede implicarla de hecho, si se identifica sin más "materia preexistente" con "mundo", pero no tiene por que hacerlo en principio, si se diferencia adecuadamente, como creo que hay que hacer, una cosa de la otra.

Esta misma disparidad se da, p. e., dentro del propio pensamiento gnóstico. Para el gnosticismo, la materia cósmica y el cuerpo humano no son sino el resultado de la modelación plástica que el *Demiurgo* —llamado así por los valentinianos; *Archonte* por los setianos, pero también por los valentinianos; y *Yaldabaot* sólo por los setianos— realizó con una materia informe, que se trataba, para algunos de una materia preexistente y, para otros, de una materia formada como consecuencia de la emanación degenerativa de la *Sofía Achamot* o Sabiduría abortiva. En un caso estaríamos ante un mundo eterno (prefigurado en la materia preexistente), en el otro caso no[17]. Esta cuestión también fue debatida intensamente en la tradición por los Padres prenicenos y alcanzó una solución tan especulativa como genial en el pensamiento de Agustín. Ante la concepción helénica expuesta en el *Timeo* de Platón que funcionaba, en los primeros siglos del cristianismo, casi como estructura inconsciente de pensamiento en la cuenca mediterránea, Justino intentará una mediación entre la concepción griega que postula la existencia de una materia preexistente y la concepción genesíaca sacerdotal. Como es sabido, en el primer relato del Gn —segundo cronológicamente— no se habla de ninguna creación de la nada, sino más bien de una obra creadora divina a través de sucesivas separaciones. Así pues, para Justino no habría problema en conciliar ambas visiones[18].

Sin embargo, una postura radicalmente contraria a tal conciliación la sostendrán Taciano y Teófilo de Antioquía ante el peligro de afirmar implícitamente,

---

[17] Sobre esto cfr. A. PIÑERO (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi I*, Trotta, Madrid, 1997; Id., *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi II*, Trotta, Madrid, 1998; J. MONSERRAT TORRENS (ed.), *Los Gnósticos I*, Gredos, Madrid, 1990; Id., *Los Gnósticos II*, Gredos, Madrid, 1991; R. TREVIJANO, "Las cuestiones fundamentales gnósticas" en: U. ROMERO POSE (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 1990, 243-256; R. HAARDT, "Gnosis" en: *Sacramentum Mundi*, v. 3, Herder, Barcelona, 1984, 291-301.

[18] Cfr. al respecto: *Apol* I, 59: "De nuestros maestros también, queremos decir, del Verbo que habló por los profetas, tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó el mundo, transformando una materia informe" (PADRES APOLOGETAS GRIEGOS, *Obras Completas*, [versión, introd. y notas de D. Ruiz Bueno], BAC, Madrid, 1996, 247-248). En esta misma línea conciliadora también se encontrará Atenágoras.

con esa "materia informe", una realidad coeterna a Dios[19]. Agustín intentará una vía media entre ambas posturas exponiendo en los últimos libros de las *Confesiones* una ingeniosa exégesis de Gn 1, 1, concepción que resumirá lapidariamente en *De Civitate Dei* al reconocer la simultaneidad del tiempo y la creación, no sin antes afirmar la existencia de una materia previa, ahora bien, "fuera" del tiempo. La simultaneidad de la creación de la materia informe y de su creación formada puede verse claramente en *Conf*. XIII, 48:

> "De la nada fueron hechas por ti, pero no de ti, porque tú diste forma a su informidad sin ningún intervalo de tiempo. Pues siendo una cosa la materia del cielo y de la tierra, y otra la forma del cielo y de la tierra la materia la creaste de la nada absoluta, y la forma del mundo la hiciste de la materia informe. Pero las dos operaciones fueron simultáneas, de modo que la forma siguiese a la materia sin intervalo temporal alguno"[20].

Lo que es claro, después de todo lo dicho, es que es posible pensar una "materia preexistente" que no implique necesariamente la eternidad del mundo, posibilidad que Tillich, en este temprano escrito, no parece contemplar.

Sea como fuere, lo cierto es que, para Tillich, la concepción cristiana de la creación se abre camino entre ambas comprensiones dejando a un lado, tanto el monismo como el dualismo. Cuidado, no obstante, porque justamente esta irénica afirmación será la que Tillich contradiga explícitamente en su interpretación de la creación de la nada[21]. Para Tillich la concepción cristiana no se encuentra a medio camino entre el monismo y el dualismo, sino más bien, al lado del monismo contra cualquier tipo de dualismo[22]. ¿Significa esto que la concepción cristiana es monista? No, en sentido estricto, pero veamos en qué medida se acerca a él.

---

[19] Cfr. *Ad Graecos* 12 y *Ad Autholicum* II, 4.

[20] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1994, 503. En el *De Civitate Dei* XI, 6 podemos leer: "*procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*". Tomás de Aquino también se planteará la cuestión de la eternidad del mundo en el famoso opúsculo "La eternidad del mundo" en: TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, t. I, BAC, Madrid, 2001, 79-98.

[21] Hay que lamentar que en este trabajo primerizo Tillich no se extienda a penas nada sobre un punto tan decisivo para la comprensión cristiana de la creación como éste.

[22] Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", 48: "Der christliche Weltschöpfungsgedanke steht also prizipiell nicht zwischen Monismus und Dualismus, sondern auf Seiten des Monismus gegen den Dualismus". Esta inclinación hacia el monismo, que, no obstante, ha sido muy matizada en el posterior desarrollo de la teología de Tillich, será fuertemente rechazada por sus críticos del período norteamericano como una contaminación filopanteísta. Cfr. K. HAMILTON, *The System and the Gospel. A critique of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1967, 85-87. Cfr. también, en un sentido similar, pero mucho más matizado, R. D. MORRISON, "Tillich's Telescoping of Ontology and Naturalism" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 83-106. Sin embargo, en el interesantísimo estudio de T. THOMAS, "Paul Tillich, Ontology and Cultural Boundaries" en: G.

Según Tillich, podríamos decir que la concepción cristiana de la creación sería una especie de monismo matizado, ya que ciertamente es contraria a cualquier dualidad originaria de principios, pero también se opone a la crasa identificación de lo creado con Dios. Para Tillich "la realidad independiente de una sustancia fuera de lo divino conduce de nuevo al dualismo"[23] y esta es una afirmación que de ninguna manera puede ser aceptada por el cristianismo que confiesa el carácter absoluto de un único Dios. Tillich señala, también, que "la sustancia del mundo no tiene ninguna realidad metafísica frente a la sustancia divina"[24], sino que bien cabría decir que la substancia del mundo "se comporta como lo absoluto respecto de sus formas de manifestación"[25].

Ahora bien, para Tillich, "la concepción de la creación tampoco es idéntica con el monismo de este nivel; puesto que la realidad divina no es idéntica con la realidad del mundo"[26], lo cual significa que, estando en una abierta oposición al dualismo —oposición que la hace compañera del monismo— la concepción cristiana de la creación no es monista en el sentido panteísta antes indicado, pero sí lo es en el sentido que señalamos a continuación. Como ya adelantamos en el texto que

---

HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 230-249, se echa de menos una adecuada atención a estos textos que aquí estamos estudiando en los que Tillich se muestra tan cerca del monismo. De haberlos estudiado el autor vería corroborada la tesis que, por el contrario, únicamente puede insinuar: "if he [Tillich] had had more information he would have found himself closer certainly to Ramanuja than he would have dreamed, and nearer to Sankara than he would have liked" (Ibid. 248). En efecto, las limitaciones de los estudios de los indólogos coetáneos a Tillich le impidieron conocer otras formas de hinduismo al margen de Sankara. Su rechazo de la mística hindú podría verse muy matizado e incluso totalmente reconsiderado si hubiese entrado en contacto con el pensamiento "no-dualista diferenciado" de Ramanuja, puesto que hay en el pensamiento de Tillich —tal y como estamos viendo— raíces monistas que, por más matizadas que puedan ser, afirman con claridad la intuición de la vinculación substancial entre el Creador y la criatura. No se trata aquí de buscar identidades ni similitudes que habría que probar con mucho más cuidado y detalle, pero sí parece necesario mostrar que, a la vista del *Monismusschrift*, no se puede sostener, por lo menos de forma tan tajante, que "if we use the terms of Hindu thought Ramanuja is non-dualist and Tillich is dualist. Monism is something that Tillich would immediately reject" (Ibid. 248). En la matización de esta afirmación podrían encontrarse los apoyos explícitos en la obra de Tillich para fundamentar la sugerente interpretación de conciliación entre el cristianismo (de Tillich) y el hinduismo (de Ramanuja) que el autor de Wales sostiene en su artículo. Para una ilustrativa visión de los inicios del pensamiento sistemático de la Escuela Vedanta, en cuanto sus miembros (Sankara, Ramanuja, Nimbarka, Madhva, Vallabha) son comentadores de los aforismos de Badarayana, cfr. F. TOLA & C. DRAGONETTI, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*, Kairós, Barcelona, 2008, 189-259. La exposición más detallada de los sistemas de Sankara y Ramanuja se encuentran en Ibid., 305-447.

[23] P. TILLICH, "Monismusschrift", 48: "Die selbständige Realität einer Substanz außer der göttlichen führt wieder zum Dualismus".

[24] Ibid., 48: "Die Weltsubstanz hat keine metaphysische Realität gegenüber der göttlichen Substanz".

[25] Ibid., 48: "Sie verhalten sich wie das Absolute zu seinen Erscheinungsweisen".

[26] Ibid., 48: "Aber der Weltschöpfungsgedanke ist auch nicht identisch mit dem monistischen dieser Stufe; denn die göttliche Realität is nicht identisch mit der Weltrealität".

comentamos con todo detalle en las páginas finales del capítulo anterior, para Tillich toda la realidad se encuentra contenida en el interior de la realidad de Dios y, en este sentido no se trata sino de una parte de la realidad divina[27]. La plenitud de Dios es lo único que existe y es el único principio que puede dar cuenta de todo lo real[28]. De esta manera, la creación entera no puede ser entendida sino es participando de esta plenitud, puesto que forma parte de ella. Para Tillich la creación no sólo procede de Dios, sino que también "es en" Dios y, en el sentido indicado, "es Dios"[29].

De Dios y del mundo no cabe hablar como si nos estuviésemos refiriendo a dos sustancias distintas, sino más bien a dos relaciones o modos que se dan en Dios mismo[30]. ¿Qué quiere decir Tillich con eso de "relaciones" o "modos" que se presentan o se dan "en Dios mismo"? ¿Qué grado de individualidad tendría esa realidad contenida dentro de Dios? ¿Hasta qué punto sería distinta de Dios? ¿Hasta qué punto estaría unida a él? ¿Qué relación tienen estas consideraciones con la concepción trinitaria de Dios en las que se contempla la unidad y la diferencia? En este escrito, estas cuestiones no son respondidas, pues hay que reconocer que Tillich ni profundiza ni matiza la afirmación anterior y, así, no es sencillo averiguar qué es lo que quiere decir exactamente con estas palabras tan generales.

Lo que sí tiene visos de verosimilitud es, a juzgar por las propias expresiones de Tillich, postular el influjo de sus lecturas idealistas que parecen determinar la estructura fundamental de su pensamiento. Pensemos que nos encontramos en el año 1908 y que tan sólo dos años después Tillich escribirá su primera tesis sobre Schelling, y otros dos más tarde su segundo trabajo sobre el filósofo idealista alemán[31]. Sin embargo, dicha influencia hunde sus raíces todavía unos años antes de la redacción del presente trabajo con unas decisivas lecturas de Fichte[32].

---

[27] Cfr. Ibid., 48: "Die Unselbständigkeit aber behauptet ja gerade, daß die gesamte Wirklichkeit dieser Substanz in der göttlicher Wirklichkeit eingeschlossen ist, ein Teil dieser Wirklichkeit ist".

[28] A este respecto, no deja de resultar curioso que varias décadas después de haber escrito este trabajo P. Tillich afirme en su *ST*, I, 232: "Modern philosophy is consciously or unconsciouly dependent on the Christian doctrine of creation, in which religious dualism is radically rejected".

[29] En este sentido, y salvando las distancias de la impronta idealista del pensamiento de Tillich, cabría recordar también la tradición patrística griega que, si no en un contexto metafísico, sí por lo menos en el marco de una clara preocupación soteriológica afirmará, en la pluma de Gregorio Nacianceno, cosas como ésta: "Reconoce de dónde tienes lo que eres… hijo de Dios, coheredero de Cristo, y para hablar con más audacia, incluso has sido hecho Dios" (G. NACIANCENO, *Or*. 14, 23 [PG 35, 887], citado en L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 2001, 154).

[30] Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", 49: "Denn das ist das Ziel unseres ganzen Gedankenganges zu zeigen, daß die Unterscheidung Gottes von der Welt nicht identisch ist mit der Unterscheidung zweier Substanzen —also nicht dualistisch gedacht werden kann— sondern daß sie identisch ist mit der Unterscheidung zweier Relationen oder Weisen sich darzustellen, in Gott selbst".

[31] Cfr. P. TILLICH, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Fleischmann, Breslau, 1910; e Id., *Mystik und Schuldbewusstsein in*

Dejando a un lado la cuestión de las innegables influencias idealistas, lo que sí parece claro es que el hecho de que todo lo creado sea una parte de la realidad divina, no significa que una parte de la realidad creada se identifique con la realidad divina más que otra. En la línea de lo que años más tarde K. Rahner expondrá en un famoso trabajo sobre el espíritu y la materia[33], esta consideración quiere dejar claro que tampoco la realidad, p. e., psíquica o espiritual estaría más cerca de lo divino que, p. e., la parte material de la creación[34]. Sin embargo, hay que reconocer que esta matización no altera en nada su concepción monista fundamental, más bien la reafirma al negar, una vez más, cualquier tipo de dualismo del tipo cuerpo-alma, espíritu-materia.

2.3. Hacia un "monismo teleológico" de la creación

A continuación Tillich va a pasar revista a diversos temas de la tradición cristiana en los que repercute decisivamente una visión monista o dualista de la realidad. Como ya hemos dicho, Tillich se va a inclinar, en principio, por el acento monista y así va a aplicarlo a cuestiones como la creación continua[35], el gobierno

---

Schellings philosophischer Entwicklung, Bertelsmann, Gühtersloh, 1912. Cfr. *ENGW*, IX, 154-272 y *GW*, I, 11-108, respectivamente. La segunda tesis también aparece reproducida en una magnífica edición en *MW/HW*, 1, 21-112.

[32] Cfr. P. TILLICH, "Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium (1906)" en: *ENGW*, IX, 1-19. En este trabajo, Tillich había señalado una importante apreciación en el pensamiento de Fichte con respecto a Dios que va a retomar en idénticos términos en el presente escrito. Compárese *ENGW*, IX, 12: "Fichte unterscheidet in Gott Sein und Dasein", con *ENGW*, IX, 61, donde Tillich repite: "Fichte, den wir den ganzen folgenden Debatte zugrunde legen, unterscheidet zwischen dem Sein und dem Dasein Gottes". Cfr., también, "Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte" en: *ENGW*, X, 55-62. Tampoco carece de importancia a este respecto que F. Medicus haya sido profesor personal de Tillich, toda vez que también es el autor de una obra sobre Fichte titulada *J. G. Fichte: Dreizehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Halle* de 1905. Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", 92. A esta relación se refire, también, C. J. AMBRUSTER, *The Vision of Paul Tillich*, Sheed & Ward, New York, 1967, del cual manejo la traducción castellana *El pensamiento de Paul Tillich*, Sal Terrae, Santander, 1968, 31: "por medio del Dr. Fritz Medicus, entonces en la Universidad de Halle, [Tillich] tuvo acceso al pensamiento del idealismo alemán a través de Fichte". La edición castellana de la filosofía de la religión de Fichte aparece precedida de una introducción de Fritz Medicus. Cfr. J. G. FICHTE, *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, [trad. Alberto Ciria y Daniel Innerarity], Tecnos, Madrid, 1995, 3-17. Cfr., también, C. DANZ, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, 124-134, esp. nota 60.

[33] Cfr. K. RAHNER, "La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana" en: *Escritos de Teología*, VI, 181-209.

[34] Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", 48: "die göttliche Realität ist nicht identisch mit der Weltrealität. Aber auch nicht mit einem Teil derselben, etwa dem Psychischen; dann würden dieselben Schwierigkeiten des Dualismus bei der Materie entstehen und andererseits wäre die göttliche Unterschiedenheit von der Welt nicht gewahrt".

[35] Cfr. Ibid., 49-50.

divino del mundo y la providencia[36], el mal y la teodicea[37], la oración[38], los milagros[39], el conocimiento de Dios[40], el sentimiento de lo divino[41], el disfrute y dominio del mundo[42], la consumación del individuo[43] y de la naturaleza[44]. Hay que decir, no obstante, que Tillich no trata esta multitud de temas con amplitud y detalle, sino que más bien se limita a unas consideraciones muy generales y sumarias.

2.3.1. Estructura general

En todos los temas sigue casi siempre el mismo esquema. Comienza con una consideración general de la tradición o con la consideración de ésta en el horizonte monista de comprensión. A continuación, expone la crítica que desde el dualismo cabría hacer de tal consideración y termina siempre hablando de la transformación que dicha cuestión debería tener en lo que él llama el "monismo teleológico" o "monismo del espíritu"[45]. El monismo teleológico o monismo del espíritu es la consideración total de la realidad que supone un único principio que la explicaría en su totalidad, pero no en el plano de lo meramente físico o material —dimensión en la cual domina la necesidad—, sino en su continuo devenir en la dimensión de lo histórico, en donde reina la libertad. Para Tillich, el mero monismo, el monismo

---

[36] Cfr. Ibid., 50-51. Cuando Tillich se refiere al gobierno del mundo por parte de Dios hace referencia al famoso "*concursus*" para señalar el concepto que la dogmática tradicional había introducido para hablar de la cooperación de Dios en todo cuanto acaece y afirmar, al mismo tiempo, la autonomía de las "*secundae causae*". A este respecto Tillich afirma sin dudar que "der Gedanke ist echt dualistisch". No puedo ocultar una cierta perplejidad ante tal afirmación, toda vez que la definición que Tillich había dado anteriormente de dualismo no se adecua de ninguna manera al presente caso. El teologúmeno del concurso divino en el mundano devenir no parece implicar, de modo absolutamente necesario, el reconocimiento de un principio independiente y externo a Dios que no está sometido a su voluntad o a su poder. Antes bien, al contrario, afirma que nada sucede al margen de la omnipotente voluntad de Dios, aun cuando haya que reconocer que su forma de explicar tal sometimiento dista mucho de ser satisfactoria. A mi juicio, la afirmación de Tillich habría que interpretarla en el sentido de lo que más tarde será una constante en su pensamiento y que, tal vez, tenga en este escrito su más remota formulación. Creo que, en pasajes como éste, "*dualistisch*" debe ser interpretado en el sentido de "*supranaturalistisch*". Así, el sentido del texto se aclara: el concepto de "*concursus*" arrastra consigo el presupuesto de la exterioridad mutua de Dios y el mundo, de tal manera que para que Dios actúe en el mundo tiene que "entrar" en él y actuar concomitantemente a las causas segundas. Dicho concepto —y esto es lo que me parece que Tillich quiere afirmar— concibe la acción de Dios en el mundo de modo "supranaturalista". Algo que el "monismo teleológico" de Tillich tratará de corregir.
[37] Cfr. Ibid., 51-52.
[38] Cfr. Ibid., 52.
[39] Cfr. Ibid., 53.
[40] Cfr. Ibid., 53-55.
[41] Cfr. Ibid., 55-56.
[42] Cfr. Ibid., 56-57.
[43] Cfr. Ibid., 58-59.
[44] Cfr. Ibid., 59.
[45] Cfr. Ibid., 51; 54; 56; 57; 59; 60.

ontológico o físico sirve como punto de partida que descarte, desde el origen mismo, cualquier tipo de consideración dualista. Ahora bien, el monismo ontológico no es apto para dar cuenta de la complejidad de la realidad, ni mucho menos para explicar la relación entre Dios y el mundo, cosa que percibimos a través de la función crítica que desempeña el dualismo contra este monismo insuficiente. La función crítica del dualismo nos señala la reducción de lo real que lleva a cabo el monismo simple, y por eso nos conduce a otro tipo de monismo que supere las limitaciones del anterior. Este nuevo monismo sería el teleológico —que se adentra en el ámbito de los fines— o del espíritu —que tiene en cuenta la dimensión psicológica o de la libertad[46].

Con esto Tillich se sitúa ya en un plano de reflexión que quiere atender a lo que en el cristianismo parece decisivo en la relación entre Dios y la creación: la libertad del hombre. Sin embargo, también este tema se queda meramente apuntado, por cuanto que no le interesa desarrollar en demasía ninguno de los puntos de la fe cristiana que, no obstante, sí resultan afectados por una comprensión monista de la realidad. El elenco de temas teológicos apuntados anteriormente en ese primer nivel que Tillich llama físico u ontológico, va a ser ahora retomado y ampliado desde el punto de vista espiritual o teleológico. También sus consideraciones en este nivel estarán sometidas a la crítica proveniente del dualismo y, de la misma forma que en el caso anterior, nos encaminarán hacia el ámbito definitivo en el cual se realizará la síntesis perfecta entre los dos niveles. La síntesis entre el monismo ontológico y el monismo teleológico acontecerá, como ya se habrá adivinado, en la persona de Cristo.

El tratamiento fundamental de los problemas teológicos que Tillich va a enunciar aquí es claramente escatológico. De ahí que los temas transversales que se pueden leer entre líneas no sean otros sino la filiación divina *(Gotteskindschaft)* y el Reino de Dios *(Reich Gottes)*. La cuestión fundamental que acompaña toda la reflexión consiste en saber si el idealismo monista puede dar cuenta adecuada de los problemas fundamentales de la dogmática cristiana y de la vida moral, tales como: la fundamentación religiosa del valor moral y su relación con la justicia[47]; la

[46] Cfr. las propias palabras de Tillich en Ibid., 59-60: "Der leitende Gedanke war der, daß der physische Monismus den Ausgangspunkt zu bilden hat, insofern er fähig ist, die begriffliche Form für das Verhältnis von Gott und Natur und damit auch von Mensch und Natur nach christlicher Betrachtung zu geben im Stande ist; daß der Dualismus derselben Stufe dagegen die Aufgabe hat, das Stehenbleiben auf ihr zu verhindern, insofern er die Grenzen des ontologisch-physichen Monismus als zu überwindende aufzeigt und damit zum teleologischen Monismus, dem Monismus des Geistes, überführt".

[47] Cfr. Ibid., 62-63. En estas páginas se muestra la temprana y creciente preocupación que la realidad social y política va a ir tomando en las reflexiones de Tillich. Aquí se afirma, por ejemplo, que "wo wirkliches Recht vorhanden ist, ist göttliche Offenbarung", de tal manera que, si ello es cierto, habrá que interpretar en este sentido religioso realidades tan aparentemente mundanas como la

constitución del sujeto moral como revelación de Dios[48]; la consideración estética del mundo como medio de la autocomunicación divina[49]; el problema de la libertad en relación con la necesidad y el azar[50]. Temas, todos éstos, que acentúan lo positivo de la consideración monista y que, por ello, deben ser contrarrestados con la crítica dualista que destaca sus límites y deficiencias. Esta es la razón de que también haya que prestar atención a cuestiones tan importantes y tan propias del hombre —cuestiones que la dogmática cristiana nunca ha descuidado— como, p. e., el pecado —tanto en su radical incomprensibilidad como en su necesaria universalidad[51]—, la tensa relación entre autonomía y heteronomía que sólo parece resolverse en la teonomía[52] y, también, la necesaria fecundación del abstracto concepto de Dios del idealismo por la consideración religiosa y teísta del mismo[53].

Ésta es justamente una de las necesidades más apremiantes que Tillich detecta en la filosofía idealista. El idealismo ha planteado con mucha profundidad y agudeza los temas decisivos de la dogmática cristiana, pero lo cierto es que la dogmática cristiana —a pesar de ciertos atavismos premodernos que conviene superar, recuérdese, p. e., la concepción premoderna del milagro[54]— está transida por la

---

socialdemocracia. Estos pensamientos irán siendo formulados paulatinamente hasta dar lugar al movimiento conocido como "Socialismo religioso" sobre el que tanto escribió Tillich y que tantos problemas e incomprensiones le trajo.

[48] Cfr. Ibid., 63; 65-66. Justamente en el primer texto referido se encuentra una interesante referencia a la revelación que será de sumo interés cuando se produzca la confrontación que ya hemos visto entre Tillich y Barth. Este texto muestra una concepción de la revelación que germinará con el paso del tiempo y que eclosionará con fuerza y coherencia ante la concepción barthiana, diametralmente opuesta. Cfr. Ibid., 63: "Die Offenbarung muß etwas im Menschen finden, was sie bejaht. Die Wahrheit ist nichts der Person Äußerliches, autoritativ ihr Gegenüberstehendes, sondern ist ihr eigenstes Wesen". Como ya hemos mostrado, principalmente en su violenta controversia con E. Brunner, K. Barth se mostrará absolutamente en contra de cualquier concepción que parezca presuponer un algo en el hombre como condición previa para la revelación. Que la revelación encuentre en el hombre lo que ella afirma le parecerá a Barth poco menos que blasfemo. Sobre la distinción que Tillich establecerá entre revelación natural y revelación histórica puede verse Ibid., 77-78. La posición fundamental de A. Torres Queiruga encuentra en estos textos de Tillich una importante prueba de su sintonía. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid, 2008.

[49] Cfr. Ibid., 64-65. Sobre este punto es de obligada referencia el cap. VI de F. W. J. SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental* (1800), (trad., prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virgina López Domínguez), Anthropos, Barcelona, 1988, 410-431; así como también F. W. J. SCHELLING, *Filosofía del arte*, (est. Preliminar, trad. y notas de V. López-Domínguez), Tecnos, Madrid, 1999. La sensibilidad religiosa de Tillich sobre el arte se manifestará, sobre todo, en su original teoría del símbolo. Cfr. M. F. PALMER, *Paul Tillich's Philosophy of Art*, De Gruyter, Berlin-New York, 1984.

[50] Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", 66-67.

[51] Cfr. Ibid., 67-69.

[52] Cfr. Ibid., 70-71: "Die Theonomie ist Synthese von Heteronomie und Autonomie" (70).

[53] Cfr. Ibid., 69-70.

[54] Cfr. Ibid., 53.

riqueza milenaria de un aquilatado contenido religioso que, adecuadamente expuesto, puede dotar a las frías intuiciones idealistas de una torrencial vida espiritual —y no menos especulativa— de la que carecen. Esto es lo que Tillich intentará hacer en lo que considera el nivel religioso de su trabajo *(die religiöse Stufe)*.

2.3.2. El nivel religioso: Dios ¿personalidad absoluta?

Así pues, a continuación, analizará el concepto de Dios bajo la dimensión de su poder omnímodo[55], en cuanto juez[56] y en cuanto padre[57]. Concepto, éste último, que será completado con las consideraciones en torno a la esencia de Dios que, para Tillich, no consiste sino en la verdad y el amor[58]. Sin embargo, el concepto de Dios visto filosófica o teológicamente se va a encontrar con el problema de lo que Tillich llama la "personalidad absoluta"[59]. El problema es el siguiente: ¿cómo compaginar adecuadamente dos conceptos que en apariencia se contraponen? Lo absoluto no admite límites y la personalidad no se entiende sin ellos. ¿Cómo hablar, pues, de una limitación sin límites, es decir, de una "personalidad absoluta"? ¿Cómo aplicar a Dios el carácter personal?[60] A fin de dar una respuesta satisfactoria, Tillich procederá en dos pasos sucesivos.

---

[55] Cfr. Ibid., 71.
[56] Cfr. Ibid., 71-72.
[57] Cfr. Ibid., 72-74.
[58] Cfr. Ibid., 73: "Im Begriff der Liebe ist dies Moment ausgeschieden und er ist daher als der Inhaltsbegriff von Wille anzugeben, während der Inhalt von Selbstbewußtsein Wahrheit ist".
[59] Cfr. Ibib., 73: "Das Problem liegt in dem Begriff der absoluten Persönlichkeit".
[60] También aquí se anuncia otra cuestión que, como ya hemos visto en los capítulos anteriores, acompañará a Tillich a lo largo de toda su vida: la cuestión de Dios como persona. Es especialmente esclarecedor a este respecto un breve trabajo de Tillich en el que entabla una interesante controversia con A. Einstein acerca del carácter personal de Dios que el científico alemán negaba. Cfr. "Das Problem des 'persönlichen Gottes'. Eine Auseinandersetzung mit Albert Einstein" en: *GW*, XII, 300-304. Este texto también aparece reproducido en P. TILLICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 114-118. Cfr. también, P. TILLICH, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1955, 85: "*Against* Pascal I say: The God of Abraham, Isaac, and Jacob and the God of the philosophers is the same God. He is a person and the negation of himself as a person". Cfr., *GW*, V, 184. Sobre esta afirmación tillichiana, cfr. V. NUOVO, "Fables of Identity" en: G. HUMMEL (ed.), *O. c.*, 30-47; H. SCHWARZ, "Open Questions Concerning a Personal God in Paul Tillich's Systematic Theology" en: Ibid., 182-189; T. THOMAS, "art. cit.", en: Ibid., 230-249, en el cual el autor estudia la relación entre la teología de Tillich y el Hinduismo con una especial atención al *Advaita Vedanta* de Sankara y al *Vishishtadvaita* de Ramanuja. Cfr., también, "The God above God (1961)" en: *MW/HW*, 6, 417-421; "The Courage to Be (1952)" en: *MW/HW*, 5, 141-230, esp. 224-230, donde Tillich habla del "*Theism Transcended*" y de su concepto de Dios más allá del Dios del teísmo. Cfr., sobre todo, A.-M. T'SAS, *Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von 'Personalität' und 'Transpersonalität'*, Echter, Würzburg, 2001; también puede verse J. STAMBAUGH, *The Formless Self*, State University of New York Press, New York, 1999, 55-71, donde el autor expone un diálogo entre Hisamatsu y Tillich acerca del ser o de no-ser de Dios en cuanto

En primer lugar, intentará deshacer la aparente incompatibilidad afirmando que no es lo mismo "individualidad" que "persona"[61] y que, en esta diferencia se encuentra la clave del problema. Lo individual es aquello que caracteriza a alguien de manera exclusiva, de tal forma que una determinada individualidad limita con otra

---

personalidad o no personalidad divina. Cfr. también, A. TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Marova, Madrid, 1977, 203-209, esp. 206: "puede concluirse desde la perspectiva ruibaliana: ciertamente es lícito —y hasta cierto punto necesario— llamar *persona* a Dios. La razón es que en la idea «normal» de persona —de donde partimos— hay un momento nocional, pre-conceptual, que es recuperable reflexivamente y, dentro de esa misma reflexión, traducible en una *nueva idea* de persona, de peculiarísimo estatuto cognoscitivo y sólo aplicable a Dios". En esta misma obra el autor también critica con toda razón la debilidad metafísica del planteamiento de J. A. T. Robinson en su crítica al concepto de persona aplicado a Dios. Torres Queiruga señala acertadamente que Robinson únicamente considera el lado negativo de la analogía y yerra al no percibir su fondo nocional (cfr. Ibid., 206, nota 209 e, Ibid., 207, nota 210). Sin embargo, aunque reconoce cordialmente que el pensamiento de Tillich tiene "mucho mayor vigor metafísico" que el de Robinson, hace extensiva su crítica, también, a nuestro autor aludiendo esta vez a la interpretación del clásico libro de C. Ambruster acerca del símbolo y la analogía, junto con alguna afirmación del propio Tillich allí referida. A este respecto, las citas consignadas parecen dar la impresión de que Tillich identifica de tal modo símbolo y analogía que, en definitiva, el símbolo no nos ofrecería un "conocimiento" real de Dios, sino más bien un modo de hablar de Él. Es claro que no atribuyo esta "impresión" a la intención del autor, sino al carácter fragmentario de los textos citados de Tillich. Con todo, me parece oportuno señalar que dicha impresión no es del todo correcta, ya que, aunque Tillich efectivamente comprende la *analogia entis*: "not as a method of knowing God but as a way (actually the only way) of speaking of God" (*ST*, II, 115), por un lado, su intención es evitar una teología natural que convierta a Dios en un ente "descubierto" o "aprehendido" por el conocimiento humano al margen de su propia revelación. Y por otro, no debe olvidarse que, para Tillich, Dios es el "Being it-self" y ésta es una afirmación no simbólica respecto de Él. Lo cual quiere decir, justamente, que el ser-en-sí —es decir, la afirmación ontológica primordial— es la base nocional que posibilita el uso simbólico de la realidad finita para referirse a la realidad de Dios. De donde se sigue que, contra lo que pudiera parecer, Tillich no "verbaliza" la analogía al hacerla similar al símbolo, sino que, antes bien al contrario, "ontologiza" los símbolos para posibilitar una adecuada intelección de la *analogia entis* (cfr. *ST*, I, 238-241). En este sentido, la concepción profunda de Amor Ruibal, que distingue el fondo nocional de la concreción conceptual en el lenguaje sobre Dios, me parece muy cercana a la de Tillich, ya que éste siempre se resistirá a afirmar que Dios sea "persona" en sentido conceptual, pero nunca negará que lo nocional de la personalidad humana se encuentre asumido y transformado en la realidad de Dios. De esta manera, los símbolos tillichianos, puesto que están enraizados en la afirmación ontológica no simbólica sobre Dios *(Being it-self)*, "tocan" el ser realísimo de Dios, toda vez que participan ontológicamente y, por tanto, realmente de su insondable realidad. Esto mismo me parece que señala Torres Queiruga cuando dice: "el gran mérito de Amor Ruibal es haber mostrado, con el descubrimiento de lo *nocional*, que la sombra de nuestra inteligencia alcanza «de algún modo» —como momento atemático siempre a conquistar— pero de «algún modo *realísimo*», al santuario mismo de la Trascendencia" (Ibid., 208). Para Tillich, "la *analogia entis* es lo único que justifica nuestras palabras acerca de Dios, porque se fundamenta en el hecho de que Dios ha de ser concebido como el ser en sí" (*TS*, I, 308) y, por tanto, es el vínculo ontológico que nos asegura un conomiento real de Dios. Una crítica también muy inteligente y ciertamente equilibrada en su conclusión es la de J. M. VELASCO, *El encuentro con Dios*, Caparrós, 1995, 153-164. Cfr. también, sobre el concepto de persona aplicado a Dios, H. KÜNG, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Trotta, Madrid, 2007, 113-115. Asimismo, son sugerentes las reflexiones de V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007, 126-134, aunque nos las podamos compartir en todos sus detalles e implicaciones.

[61] Cfr. P. TILLICH, "Monismusschrift", 73: "Was das erste betrifft, so hilft der Unterschied von Individualität und Person weiter".

determinada individualidad y se constituyen como tales, justamente en el límite, a través de la mutua exclusión. Es claro que tal razonamiento no puede ser aplicado de ninguna manera al Absoluto, puesto que si el Absoluto estuviese limitado por algún tipo de límite a él contrapuesto dejaría *ipso facto* de ser Absoluto. Como complemento a esta crítica de la individualidad no aplicable al Absoluto es donde cobra sentido la diferencia entre *infinitum* e *indefinitum*. De una personalidad Absoluta sí podría afirmarse lo primero, pero jamás lo segundo. Dios, en cuanto personalidad Absoluta, es infinito, pero no indefinido, pues contiene dentro de sí cualquier tipo de oposición que pueda darse entre los entes finitos y la trasciende. Ahora bien, si no es indefinido, si su contenido no carece de forma que limite con nada, ¿cómo afirmar que es personalidad?, ¿cuál es el contenido de dicha persona?

Tillich responde, en segundo lugar, de forma constructiva aplicando ahora dos conceptos que ya había introducido antes: el contenido de la personalidad divina es la verdad y el amor. Son la verdad y el amor los que trazan los eternos y divinos contornos de la personalidad de Dios. Por ello es infinito, pero no indefinido. Su definición infinita es la del amor y la verdad. "Dios es el amor, lo cual significa que, donde hay amor, está él; y Dios es la verdad, lo cual significa que, donde está la verdad, está él"[62].

No obstante, todavía cabe preguntar: ¿qué sucede con la relación entre la limitada persona finita y la absoluta personalidad divina? Tillich afirma que la libertad del hombre actúa como un verdadero límite frente a la personalidad divina; límite que, no obstante, es siempre superado cuando se produce la apropiación por parte de la libertad humana del contenido de la personalidad divina, es decir, cuando el hombre vive en la verdad y el amor. Cuando esto sucede, ciertamente, se mantiene la separación *(Scheidung)* entre Dios y el hombre, pero se vence la escisión *(Trennung)*, cosa que no ocurre cuando el hombre hace de la mentira y el odio su lugar vital. En ese caso el hombre no sólo está separado de Dios, sino también escindido de él.

Un intento de ahondar en estas disquisiciones acerca de la relación entre el hombre y Dios es lo que lleva a Tillich a tratar la relación de filiación *(Kindschaftsverhältnis)* como la búsqueda de equilibrio entre el miedo y la confianza[63], así como a través de la relación entre fe y mística[64].

---

[62] Cfr. Ibid., 73: "Gott ist die Liebe, d.h. überall, wo Liebe ist, ist er, und Gott is die Wahrheit, d.h. überall, wo Wahrheit ist, ist er".
[63] Cfr. Ibid., 74-75.
[64] Cfr. Ibid., 75-76.

2.3.3. Reflexiones escatológicas: el pecado, la culpa, la muerte y el motivo de la creación

Como hemos visto páginas atrás, la relación positiva que subyace a la interpretación tillichiana de la filiación no es completa si no se atiende, también, al pecado, la culpa y la muerte, en tanto que posibilidades reales y efectivas de la libertad humana[65]. Para Tillich la culpa es el concepto religioso que expresa la relación frustrada del hombre con Dios, en la cual, o bien por su oposición a la verdad o por su oposición al amor, el hombre se distancia de Dios y, así, daña seriamente la relación filial[66]. El pecado no es sino la causa de dicha oposición. La reacción divina al pecado del hombre es la ira de Dios *(Zorn Gottes)*. Una ira que no puede ser comprendida al margen de su gracia, y no tiene como objetivo sino la conversión del pecador, es decir, la recuperación de su *telos* originario, frustrado por el pecado. El pecado, la ira y la muerte son justamente el reverso de la gracia, el amor y la vida que Dios quiere para el hombre y cuya aceptación se juega en su libertad.

Tillich concluirá este segundo gran apartado —el dedicado al monismo teleológico— con unas interesantes reflexiones sobre la cosmogonía idealista. En ellas afirma que si la concepción de la creación del monismo ontológico mira al pasado y se pregunta por el principio de la creación, el monismo teleológico, tendrá su mirada puesta en el futuro y se preguntará por la consumación[67]. Para Tillich, comprender la cosmogonía significa hacerse cargo de la necesidad que el Absoluto ha tenido de presentarse en el mundo categorial[68], lo cual significa que hay que preguntarse, ni más ni menos, por el motivo de la creación. El motivo de la creación está orientado hacia el futuro, pues, aunque también haya sido el desencadenante del proceso creador, no será consumado mientras la creación no alcance su fin.

En el seno del idealismo alemán, Tillich distingue principalmente tres modos de considerar la relación entre Dios y el mundo. Uno viene determinado por la autoconciencia *(Selbstbewußtsein)*, otro por la voluntad *(Wille)* y el tercero por la combinación de ambas. A juicio de Tillich, ni el panlogismo de Hegel, que representaría el primer modo, ni el irracionalismo del último Schelling, que

---

[65] Cfr. Ibid., 78-80.

[66] Cfr. Ibid., 78: "Darum ist die Sünde nach Johannes Lüge, d.h. Widerstreben gegen die Gottesoffenbarung als Wahrheit, und Mord, d.h. Widerstreben gegen ihren Inhalt als Liebe. Jeder Akt des Widerstrebens ist somit ein Mangel an Vereinigung mit Gott, ein reales Geschiedensein von Gott. Schuld ist der religiöse Ausdruck für dieses Verhältnis".

[67] Cfr. Ibid., 81.

[68] Cfr. Ibid., 81: "Die Kosmogonie verstehen, heißt ihre Notwendigkeit begreifen, begreifen, warum das Absolute sich mit kategorialer Welt darstellt".

encarnaría el segundo, ni siquiera la oposición entre el Yo y el No-Yo de Fichte que se correspondería con el tercer tipo de relación, podrían explicar adecuadamente la complejidad de dicha relación. Para Tillich, fue Agustín quien siglos antes apuntó una solución más adecuada al haber reconocido en la voluntad como amor el principio deductivo de la Trinidad, lo cual le habría llevado a concebir el motivo de la creación como la manifestación del amor de Dios fuera de sí. Manifestación en la cual no hay ningún tipo de necesidad meramente lógica, ni ningún atisbo de voluntad arbitraria, sino más bien la necesidad libre que surge en la comunicación del amor. Algo que, a juicio de Tillich, el monismo idealista ha apuntado, pero no ha llegado a formular con la precisión y profundidad religiosa que hubiera sido deseable.

Sirve, pues, el monismo idealista, como principal punto de partida, como exclusión total de cualquier tipo de dualismo, pero al mismo tiempo, necesita de la savia religiosa de la tradición cristiana, si quiere alcanzar la meta hacia la que se dirige.

2.4. Conclusión: Cristo como síntesis absoluta

Como ya hemos adelantado, según Tillich, la síntesis absoluta entre el monismo ontológico y el monismo teleológico acontece en la persona de Cristo[69]. Este es el fin definitivo hacia el que se dirigen los titubeantes atisbos del idealismo. Cristo es, para Tillich, la revelación perfecta de Dios, el motivo fundamental que sostiene la opción de fe, pero no tanto por la mera historicidad de su figura, cuanto por lo que en ella se transparenta: la gloria de Dios llena de gracia y verdad[70]. Cristo no es la revelación perfecta porque las palabras proferidas por él constituyan, en cuanto tales, perfectas revelaciones. La revelación acontece en la globalidad de su persona, "en su palabra y en su silencio, en su acción y en su omisión, en su amor y en su ira"[71]. Percibir la esencia de Dios —amor y verdad— siendo y actuando en la persona de Cristo es la experiencia fundamental que explica la conversión al cristianismo.

Con ello se entiende, pues, que para Tillich Cristo sea la encarnación activa de la gracia de Dios. La gracia no es, expresada en negativo, sino el perdón de los

[69] Cfr. Ibid., 82-91.
[70] Cfr. Ibid., 83: "Der Offenbarungsgesichtspunkt ist namentlich von Johannes eingeführt worden: Wir sahen seine Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit".
[71] Cfr. Ibid., 83: "Die Offenbarung ist nicht in den Worten allein gegeben, sondern in der Person, und wird uns erkenntlich in allem, was ihre Äußerung ist, in Wort und Schweigen, in Handeln und Unterlassen, in Liebe und Zorn".

pecados[72] y, curiosamente para un estudiante protestante, "la gracia no es simplemente una superación declarativa, sino real del pecado"[73]. Y esto es así, porque la autoridad de Jesús para perdonar pecados y reinterpretar la ley nace, precisamente de su vinculación a Dios. Cristo no es sólo un intérprete de la ley, es el portador de la nueva ley. La moral de Cristo es una moral teónoma, que supera los angostos límites de la autonomía e integra adecuadamente la impertinente irrupción de la heteronomía. En Cristo se identifican ley y gracia.

Cristo es, pues, el portador de la justificación. Para Tillich, la justificación es la acción de Dios por la cual el pecado del hombre se encuentra crucificado en la cruz de Cristo y en la cual se manifiesta su voluntad como gracia incondicional[74]. Todos aquellos que han experimentado la orientación incondicional hacia Cristo y hacia la revelación de Dios en él forman lo que Tillich denomina la comunidad mesiánica *(messianische Gemeinde)*. La comunidad mesiánica es una primera formulación de lo que en obras posteriores, principalmente en la *ST* calificará como "comunidad espiritual".

Para concluir, quizá podríamos decir que el intento tillichiano de pensar el idealismo como el sustentador de un monismo que debe ser criticado por el dualismo para, finalmente, alcanzar su meta en la síntesis de Cristo no parecen ser sino reflexiones muy preliminares de lo que, después, será una obra teológica marcada, no tanto por el idealismo monista, sino por un existencialismo que, sin romper todos sus vínculos con su matriz germana, será muy distinto en sus planteamientos y en sus consecuencias. No obstante, como hemos visto, dicha ruptura aconteció en torno al año 1914, a raíz de la 1ª Guerra Mundial.

Pero antes de tal ruptura está todavía por venir la formulación más completa y articulada de este incipiente período del problema que nos ocupa. Dicha formulación se encuentra en los que hemos llamado "escritos en torno a Schelling". Veamos cuales son y qué dicen.

3. LOS ESCRITOS SOBRE SCHELLING

3.1. Introducción

[72] Cfr. Ibid., 85: "Die negative Ausdruck für Gnade ist Sündenvergebung, genauer Schuldbeseitigung".
[73] Cfr. Ibid., 85: "Denn die Gnade ist nicht bloß eine deklaratorische, sondern ist eine reale Überwindung der Sünde".
[74] Cfr. Ibid., 90: "Die Tatsache, daß in ihm in wirksamer Weise die Offenbarung Gottes als absolute Kritik der Sünde am Kreuz und als Offenbarung Gottes als absolute Aufrichtung des göttlichen Willens als Gnade erschienen ist, muß auch als Kern der Rechtfertigung verstanden werden".

De las dos tesis que Tillich escribió sobre Schelling, es evidente que fue la segunda la que siempre recordó con mayor agrado y más satisfacción. Esto es obvio no sólo por el hecho de que fue su trabajo de 1912 el que incluyó en el primer volumen de sus obras completas —dejando fuera de ellas su primera tesis de 1910— sino porque en posteriores escritos en los que se referirá a Schelling hará una especial mención a su trabajo de licenciatura en teología[75].

En nuestra investigación, por el contrario, el texto tillichiano que más relevancia tiene es, sin lugar a dudas, su primera tesis. La explicación no puede ser más sencilla: se trata del primer texto de Tillich en el cual se hace mención explícita del problema que venimos rastreando a lo largo de toda su obra: la doctrina de la caída en relación con la escisión de todo lo creado. Ahora bien, tenemos que advertir de que se trata de un texto de Tillich *sobre* Schelling y, por ello, habremos de guardarnos mucho de interpretarlo como si se tratase de un texto *propiamente* tillichiano. Esto no significa que no tengamos que atender, también, a *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, pues en ella se encontrarán, asimismo, interesantes reflexiones para nuestro tema. Sin embargo, en la primera tesis las cuestiones referentes a la creación y la caída son más explícitas que en la segunda.

Nuestro propósito es mostrar que el pensamiento explícito de Schelling con respecto a la creación y la caída, que aquí expone Tillich como presupuesto de su objeto de tesis, se incorporará de modo casi inconsciente a la estructura interna de los principios fundamentales del universo mental de Tillich, hasta tal punto que, con el

---

[75] El texto completo de la primera tesis se encuentra en P. TILLICH, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Fleischmann, Breslau, 1910. Su segunda tesis fue *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Bertelsmann, Gühtersloh, 1912. Las ediciones más asequibles son *ENGW*, IX, 154-272 y *GW*, I, 11-108, respectivamente. Con respecto a la valoración de sus propios trabajos, cfr. P. TILLICH, *GW*, I, 9. También es ilustrativa la introducción al texto de su segunda tesis reproducido en *MW/HW*, 1, 21-112. Cfr. asimismo, "Existential philosophy (1944)" en: *MW/HW*, 1, 353-380; "Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes (1955)" en: *MW/HW*, 1, 391-402; "The Nature and the Significance of Existentialist Thought (1956)" en: *MW/HW*, 1, 403-410; "Philosophical Background of my Theology (1960)" en: *MW/HW*, 1, 411-420. La misma consideración merecen dichos trabajos a la crítica especializada en Schelling. Cfr. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols: *I Le système vivant (1794-1821)*, *II La dernière philosophie (1821-1854)*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970, 33-37 (vol. I): "Elles sont d'égales dimensions, mais la seconde, la dissertation théologique de Halle […] est beacoup plus originale. La première, la dissertation philosophique de Breslau, […] est un prélude, mais où perce dèjá l'intention théologique". Idéntica opinión expresa E. BRITO, *Philosophie et Théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Cerf, Paris, 2000, 15-16. También menciona los trabajos de Tillich, W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965, 3, nota 15.

paso del tiempo, llegará a ser uno de los pilares básicos de su *Systematic Theology*[76]. Como hemos visto, en ella aparece como un presupuesto no explicitado, como un prejuicio sin aparente justificación, como un *a priori* que el mismo Tillich parece dar por sentado, tal es la claridad con que lo ve.

A nuestro parecer, no obstante, sería excesivo afirmar que la doctrina de la caída es asumida en la teología sistemática de Tillich únicamente por el influjo de Schelling. Las menciones explícitas que Tillich hace en diversos lugares de su obra a la doctrina platónica de las ideas y al tránsito del mundo de las puras esencias al mundo de la existencia[77], así como la alusión a Orígenes y su intento de cristianización del mito gnóstico de la caída de las almas[78], junto con otras referencias a la caída de Adán en Agustín[79], nos muestran que la presencia de esta idea en el pensamiento de Tillich rebasa, con mucho, los límites del influjo schellinguiano. Ahora bien, no es menos cierto que las referencias anteriores —las de Platón y Agustín— no son sino referencias más o menos transversales que, sin negarle su debida importancia, no pueden ser comparadas ni en intensidad ni amplitud al tratamiento de exposición y análisis al que Tillich somete el pensamiento de Schelling.

Sin embargo, es necesario considerar como una excepción en toda regla la mención de Orígenes. Como hemos visto en el capítulo primero, hay una coincidencia estructural de fondo entre la concepción de Tillich y el pensamiento del controvertido teólogo alejandrino, y por ello estamos ante algo más que una simple referencia transversal. Como hemos visto, en *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Tillich no sólo expone la doctrina origeniana, sino que, en un intento de hacerla más inteligible al hombre de hoy, la

---

[76] Victor Nuovo también señala de manera similar la importancia de estos escritos para la adecuada comprensión de la posterior obra de Tillich. Cfr. su introducción a su versión inglesa de la primera tesis de Tillich, P. TILLICH, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy. Its Presuppositions and Principles*, (introd., trad. y notas de V. Nuovo), Bucknell University Press, London, 1974, 11-32, esp. 12, 19, 23, 25. Cfr. también, J. A. STONE, "Tillich and Schelling's Later Philosophy" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 3-35. Sobre esto, cfr. también, C. DANZ, *O. c.*, 142-152.

[77] Cfr. "Philosophical Background of my Theology (1960)" en: *MW/HW*, 1, 413: "And the other point about Plato that I want to make, is his use of myths and symbols, on one point, namely, the point where he speaks about the transition of the world from the world of essences to the world of existence, the world of Truth to the world of seeming truth".

[78] Cfr. P. TILLICH, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Simon and Schuster, New York, 1972, 55-64, esp. 60-61. Cfr. la traducción alemana "Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil I: Urchristentum bis Nachreformation" en: *ENGW*, I, 77-84, esp. 80-81.

[79] Cfr. Ibid., 103-133, esp. 126. El texto alemán: *ENGW*, I, 123-150, 143.

actualiza en los términos utilizados en su *ST* e ¡incluso la defiende! Lo establecido páginas atrás con respecto a Orígenes y Tillich va a adquirir una nueva luz una vez que nos detengamos a estudiar con detalle el pensamiento de Schelling acerca de la creación y la caída.

Antes de hacerlo tenemos que realizar una consideración metodológica de decisiva importancia. El conceder la máxima relevancia a estos textos de Tillich sobre Schelling, nos ha obligado a no finalizar nuestro estudio en ellos —pues al fin y al cabo, aun siendo de Tillich, no son sino bibliografía secundaria con respecto a Schelling— y, por ello, como hemos hecho en el caso de Orígenes, nos hemos visto impelidos a ir más allá de ellos para estudiar el pensamiento de Schelling en sus propios escritos. Esto nos ha hecho comprobar, en primer lugar, el carácter tremendamente condensado de la exposiciones tillichianas y, en segundo lugar, en líneas generales, lo acertado de sus análisis[80]. Hemos comprobado, también, que las exposiciones de Tillich sobre Schelling, en los puntos que a nosotros más nos interesan, son excesivamente escuetas y, por ello, hemos creído conveniente ampliarlas según las propias especulaciones de Schelling, a fin de que los difíciles problemas de fondo adquieran mayor claridad. La brevedad de las explicaciones de Tillich, con respecto a nuestro tema, es comprensible y disculpable toda vez que, en sus trabajos el objeto de estudio es tanto la construcción schellinguiana de la historia de la religión como la mística y la conciencia de culpa y, por tanto, las referencias al concepto de Dios, al desarrollo de la creación y a la concepción del hombre no son sino las condiciones de inteligibilidad de su concepción de la historia, en cuanto historia de la religión, y de su concepción de la mística y de la culpa en cuanto unión y separación de Dios, respectivamente.

Sin embargo, lo que en las tesis de Tillich son reflexiones meramente introductorias o secundarias se convierten, en nuestro trabajo, en el tema principal. Esta es la razón de que expongamos con detalle, en los dos próximos capítulos, el complejo pensamiento de Schelling que Tillich estudia en estos sus primeros trabajos. Para este fin también resulta de ayuda inestimable un escrito que ha permanecido inédito hasta hace bien poco y que ha sido rescatado del *Paul Tillich Archives* de la *Andover-Harvard Theological Library* situada en la *Harvard Divinity School* en

[80] Insisto en decir "en líneas generales", pues, como veremos, discrepamos en determinados puntos de la segunda tesis de Tillich sobre Schelling, sobre todo en lo que se refiere a su interpretación del principio de identidad. Cfr., también, G. WENZ, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979, 58-110.

Cambrigde, Massachussets, USA, por Erdmann Sturm[81]. Está datado en 1910 y, por tanto, podemos deducir que se trata de un trabajo realizado al mismo tiempo que su primera tesis, al hilo del intenso estudio de Schelling. El trabajo lleva por título *Gott und das Absolute bei Schelling*[82].

En lo que sigue, presentaré brevemente el contenido principal de cada uno de estos tres escritos y, en los capítulos siguientes, expondré de forma más detallada la exposición de Schelling acerca de la creación y la caída. Por eso, a pesar de su separación metodológica, el presente capítulo y los siguientes forman una unidad por lo que al tema que tratan se refiere. Sin embargo, su separación metodológica está totalmente justificada habida cuenta de que estos escritos no dejan de ser trabajos previos cuyas intuiciones generales cristalizarán en la *STh 1913*. Esa es la razón por la que están incluídos en esta parte sobre la "síntesis inicial".

3.2. Dios y el Absoluto en Schelling

En el último de los escritos a los que me acabo de referir se aprecia con claridad, en el trasfondo de su motivación, un vínculo muy especial con el *Monismusschrift* de 1908. En ambos escritos la intención última de Tillich consiste en mostrar que la teología no sólo no puede prescindir de la tan fecunda como denostada reflexión del idealismo alemán, sino que encontrará en ella un importante aliado para su causa. Cosa, por otra parte, que —como venimos diciendo— acaba desembocando en la *STh 1913*. Ya ha quedado dicho que esto no supone una recepción acrítica de la filosofía idealista, como si en ella se hubiese realizado, sin ningún tipo de ambigüedad, el *maximum* filosófico que la teología estuviese esperando. Es necesaria una crítica profunda y una valoración adecuada, pero esto implica dedicarle una considerable atención que todavía está lejos de haberse realizado. Pero ¿dónde puede albergar la filosofía idealista tal riqueza de contenido? ¿dónde puede encontrarse tal interés? En una palabra: ¿Qué es lo que el idealismo puede ofrecer a la teología cristiana?

Si tuviéramos que sintetizarlo de la manera más condensada posible, tendríamos que decir que, según Tillich, el idealismo alemán ha pensado con más

[81] Cfr. P. TILLICH, *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentliche Texte aus der Deutschen Zeit (1908-1933)*, Erster Teil, (Hrgs. Erdmann Sturm), De Gruyter, Berlin/New York, 1999. Este libro es el X vol. de los *ENGW*. Lo citaremos pues, como *ENGW*, X, seguido de las pp. pertinentes.
[82] Cfr. Ibid., 9-54.

profundidad que nadie la relación entre Dios y el mundo, entre filosofía y teología y, por ello, se ha planteado, en toda su radicalidad, la cuestión acerca del carácter absoluto del cristianismo. A su juicio, estos son los tres principales problemas que se encuentran contenidos en la cuestión que plantea el título de este trabajo: *Dios y el absoluto en Schelling*[83].

Ahora bien, ¿qué significa esto? Para Tillich es esencial que la teología asuma que el Dios que confiesa es el Dios absoluto, y que esta asunción se realice no sólo de una manera formal, sino que alcance su más íntima estructura. Las reticencias teológicas frente a conceptos filosóficos como el de "absoluto" deben ser superadas en aras de una verdadera profundización de la propia teología en aquello que dice ser su "objeto", pues es de justicia reconocer que ha sido la filosofía idealista —y en especial la de Schelling— la que ha visto con más claridad la necesidad de alcanzar una síntesis fructífera entre el concepto de Dios y el concepto de Absoluto. Tillich sostiene que "la filosofía comienza con el Absoluto; quiere ser justa con el mundo existente, por eso debe ascender hacia Dios como el «Señor del ser»"[84]. De modo complementario, "la teología comienza con Dios; quiere descubrir el fundamento de toda existencia, por eso debe descender a las profundidades de la esencia divina, hasta su «soberana residencia»"[85]. Pero en la especulación filosófica, el Absoluto por antonomasia no siempre es identificado de forma satisfactoria con la realidad religiosa hacia la que apunta. Antes bien, al contrario, en muchos casos es comprendido como el supremo concepto que puede alcanzar el pensamiento humano, pero nada más que eso. Un mero concepto. Ni se le reconoce carácter personal ni parece tener nada en común con lo que la tradición cristiana afirma del Dios de Jesucristo, excepción hecha de los clásicos atributos con que se cualifica a ambos. Se trataría, en definitiva, de un Dios racional, conceptual, vacío. Un Dios sin vida ni libertad, un Dios que a un filósofo como Schelling le parece muerto. Según Tillich, la evolución del pensamiento filosófico de Schelling muestra una gran sensibilidad hacia la superación del vacío e inocuo concepto de Dios, no pudiendo entenderse los

[83] La preocupación común con el *Monismusschrift* no puede ser más evidente. Cfr. P. TILLICH, "Gott und das Absolute bei Schelling" en: *ENGW*, X, 44: "Gott und Welt, Theologie und Philosophie, Absolutheit des Christentums, das waren die drei Probleme, die in der Fragestellung Gott und das Absolute enthalten waren".

[84] Ibid., 10: "Die Philosophie beginnt mit dem Absoluten; will sie der existierenden Welt gerecht werden, so muß sie hinaufsteigen zu Gott als dem «Herrn des Seins»".

[85] Ibid., 10: "Die Theologie beginnt mit Gott, will sie den Grund aller Existenz aufdecken, so muß sie hinabsteigen in die Tiefe des göttlichen Wesens, [zu] seinem «Herrschersitz»".

sinuosos meandros de su desarrollo si no es desde esta preocupación filosófico-religiosa fundamental[86].

Por otra parte, Tillich no percibe en la teología del momento la claridad necesaria para intentar una síntesis adecuada entre el concepto de Dios y el de Absoluto. Más bien cree ver sospechas que desaconsejan a quien quiera ser buen teólogo el trato con construcciones filosóficas o sistemas de pensamiento que no mantengan una inequívoca fidelidad a los conceptos bíblicos o a los esquemas de pensamiento de la más pura tradición. Por eso no sería bueno afirmar que Dios es el Absoluto, puesto que esto no hace sino convertir al Dios bíblico, al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob en el Dios de los filósofos[87].

Ahora bien, si filosóficamente el Absoluto no puede ser identificado con Dios o, por el contrario, teológicamente el Dios del cristianismo no es el Absoluto de la filosofía ¿cómo afirmar, entonces, el carácter absoluto del cristianismo? ¿En qué puede, pues, fundamentarse tan pretenciosa proclamación? ¿O es que habrá que renunciar a tal pretensión y contentarse con un cristianismo amputado en su más profundo fundamento? ¿Acaso habrá que escoger entre la afirmación del Absoluto o la afirmación de Dios como si de una disyuntiva irresoluble se tratase?

Así las cosas, el propósito de Tillich va a consistir en mostrar que en la filosofía de Schelling se han intentado conjugar ambos conceptos en una concepción que, no sin fricciones, ha tratado de fundamentar el carácter absoluto del cristianismo en su concepción histórica de la religión, en cuanto manifestación del Absoluto. Dicha concepción será el objeto de estudio de su primera tesis sobre Schelling —coetánea a este escrito—, por eso, las coincidencias entre ambos trabajos no son de extrañar. Pero, como ya he dicho, el presente trabajo presenta algunas reflexiones explícitas sobre cuestiones muy cercanas que en la primera tesis sólo serán insinuadas.

Una de ellas es el intento que, según Tillich, ha llevado a Schelling a buscar una vía intermedia entre el panteísmo y el teísmo a la hora de pensar la relación entre

---

[86] En este mismo sentido habría que interpretar la proclividad ya aludida de Tillich a separarse de la conceptualización aristotélico-tomista de Dios como *actus purus* y, por el contrario, a acercarse a un concepto más dinámico de Dios. Cfr. C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964, 339: "I am not disinclined to accept the process-character of being-itself. On the contrary, the idea of a living God seems to me to contradict the Aristotelian-Thomistic doctrine of God as in pure actuality". (Es Tillich quien habla contestando a las críticas de los estudios precedentes).

[87] Recuérdese lo dicho páginas atrás a raíz del Monismusschrift respecto de Martin Kähler y la escuela de Ritschl.

Dios y el mundo[88]. En efecto, Schelling considera que el panteísmo no hace justicia a la especificidad religioso-filosófica de la realidad de Dios, toda vez que, en su identificación entre Dios y el ser, ambas realidades resultan entremezcladas, confundidas y, por ello, diluidas y despojadas de lo que cada una tiene de específico. El panteísmo puede afirmar el carácter absoluto de su Dios, pero no puede sostener la verdadera divinidad de ese Absoluto no diferenciado de la finitud de los seres.

A su vez, Schelling también considera inadecuado el teísmo en tanto que postula la realidad de un Dios que no es verdaderamente el Absoluto, ya que tiene frente a sí la realidad de un mundo que observa desde fuera y que, por tanto, no es sino su límite. De un Dios limitado puede afirmarse su divinidad —como si de una especie de demiurgo se tratase—, pero no su carácter Absoluto. En una palabra: el panteísmo se decanta por el Absoluto a costa del concepto de Dios y el teísmo afirma a Dios, pero le niega su carácter absoluto. A juicio de Schelling, sólo lo que él nombra como el verdadero monoteísmo —que es trinitario— podrá hacer justicia a ambos conceptos sin renunciar a ninguna de las exigencias que ambos plantean[89]. Para Tillich, la clave schellinguiana será pensar el "monoteísmo como la síntesis de panteísmo y teísmo"[90], ya que el principio del panteísmo es el Absoluto y el del teísmo es el Dios personal[91].

De manera similar, Schelling ha intentado solucionar las tensiones entre la teología y la filosofía en lo que ha llamado la religión filosófica *(philosophische Religion)*[92]. En cuanto síntesis de filosofía y teología, la religión filosófica pretende evitar la consideración formal, meramente lógica o conceptual de la religión, como si ésta fuese simplemente una relación del hombre con Dios meramente ideal, ahistórica, cuyo ámbito de realidad escapase a toda consideración espacio temporal. Schelling intentará superar el concepto lógico de religión para considerar el hecho histórico de la religión y dejar atrás, así, el racionalismo propio de la Ilustración.

Pero también, en cuanto síntesis de teología y filosofía, intentará sobrepasar los estrechos límites de una consideración meramente dogmática o tradicional de la religión, para adentrarse por los caminos de la mitología en el reino de los misterios, los rituales esotéricos, los cultos paganos y toda aquella manifestación religiosa que pueda ser leída como presencia —por más ambigua e imperfecta que sea— del

[88] Cfr. P. TILLICH, "Gott und das Absolute bei Schelling" en: *ENGW*, X, 33-34.
[89] El hecho de que Schelling logre adecuadamente su propósito va a ser cuestionado por Tillich en Ibid., 39-40.
[90] Ibid., 34: "Monotheismus als Synthese von Pantheismus und Theimus".
[91] Cfr. Ibid., 34-35.
[92] Cfr. Ibid., 24: "Schelling hat die von ihm erstrebte Synthese von Philosophie und Theologie in dem Begriff der philosophischen Religion zusammengefaßt".

Absoluto en la historia. Para Schelling, la historia es fundamentalmente historia de la religión, afirmación ésta que repetirá Tillich tanto en *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Principien* (1910) como en *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912)[93].

Permítasenos una última palabra, para terminar la breve presentación de este interesante escrito, sobre la tercera cuestión que hemos apuntado: el carácter absoluto del cristianismo. Según Tillich, para Schelling, "el contenido del cristianismo es la idea del hombre encarnado, que sacrificó lo finito para desenojar a Dios"[94]. La encarnación marca un punto decisivo en el acontecer de la historia, pero la consideración de la historia no puede prescindir de todo aquello que ha precedido tan magno acontecimiento. La historia de la mitología es historia de la religión, pues en ella las potencias convertidas en poderes demiúrgicos se han manifestado a los pueblos de la humanidad, en su pluralidad multiforme, como apariciones del único absoluto, que no es sino el señor de la historia[95]. Pero en Cristo, el paganismo llega a su fin. Los poderes de los dioses de la mitología son derrotados en la cruz de Cristo, pues "en Cristo la potencia ha llegado a ser personalidad histórica"[96]. Cristo es la segunda potencia, en la cual el Dios Padre revela su poder reconciliador en cuanto primera potencia[97]. El poder restaurador de Cristo se extiende hasta los confines de la

---

[93] Cfr. *ENGW*, IX, 197: "Geschichte ist im Grunde Religionsgeschichte"; y *GW*, I, 100: "Die Geschichte ist im Innersten Religionsgeschichte". Cfr., también, *MW/HW*, 1, 97.

[94] P. TILLICH, "Gott und das Absolute bei Schelling" en: *ENGW*, X, 45: "Die Idee des Menschgewordenen, der das Endliche opferte, um Gott zu versühnen, ist der Inhalt des Christentums".

[95] Cfr. Ibid., 45: "Gott offerbart sich als Gott der Geschichte. Aber Gott selbst hat keine Geschichte; denn er ist das Absolute; und das Endliche wie das Unendliche sind nur Offenbarungsweisen des Einen Absoluten". Que el Absoluto tenga historia o no es una de las cuestiones que Tillich señala como signo distintivo de los dos principales momentos de la evolución filosófica de Schelling. Cfr. Ibid., 47: "Die Identitätsphilosophie entscheidet sich für die erste Alternative: Gott ist das Absolute, er hat keine Geschichte. Die positive Philosophie bejaht das zweite: Gott ist der Überseiende, aber das Seiende ist sein Dasein: Er hat eine Geschichte, die Geschichte des Universums, die sich durch den Menschen entscheidet".

[96] Ibid., 46: "In Christus ist die Potenz historische Persönlichkeit geworden".

[97] Es necesario tener en cuenta que, en el complejo planteamiento de Schelling, como después veremos, la primera potencia no se identifica *per se* con el Padre. Se necesita la aparición de la pluralidad intradivina para que, con la creación y la caída, se produzca, también, la generación del Hijo que, desde ese instante —que Schelling no considera eterno— será constituido como Padre. En la primera potencia hay una tensión originaria entre el fondo de la existencia y la voluntad de existir que, en principio, no tiene por qué derivar en la efectiva autogeneración de Dios en Dios, si no es efectivamente querida por el mismo Dios. De hecho, la autoposición absoluta de Dios, que es previa a cualquier tipo de conceptualización en cuanto indudable y necesariamente existente, podría permanecer como tal sin devenir a la efectiva existencia por toda la eternidad. Es decir, podría permanecer como eterna primera potencia sin ser puesta como tal y, por tanto, sin desencadenar el complejo proceso teogónico. Cfr. al respecto, F. DUQUE, *Historia de la Filosofía Moderna. La era crítica*, Akal, Madrid, 1998, 955, nota 2249. Sobre este complejo proceso y sobre todas sus implicaciones volveremos en breve.

historia con el derramamiento de la tercera potencia: el Espíritu de la verdad. Estas consideraciones trinitarias serán de decisiva importancia cuando veamos la concepción de la creación en Schelling. Baste ahora, dejarlas simplemente apuntadas.

Recordemos, pues, la pregunta fundamental que originó este escrito. ¿Cabe relacionar a Dios y al Absoluto? Tillich lo confiesa sin dudar: "*Gott ist das Absolute*"[98], porque es libre, porque no está determinado por nada, porque es todopoderoso, porque es el fundamento último de toda la realidad y es el señor de la historia. ¿Todavía cabe alguna duda? El carácter absoluto del cristianismo depende esencialmente de que tanto la filosofía como la teología asuman que Dios es el Absoluto y que el Absoluto es Dios. Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene esto para la historia de la religión?

3.3. La construcción de la historia de la religión en la filosofía positiva de Schelling

Como hemos dicho, la historia es, en el fondo, historia de la religión[99]. Este es el presupuesto básico que Tillich sostiene como clave interpretativa de la filosofía de la religión de Schelling[100]. Presupuesto básico, pero no único. Pues a él hay que sumar lo que constituye toda la primera parte de este trabajo: la descripción del punto de partida metafísico de la construcción histórica de la religión. Es decir, los presupuestos gnoseológicos y ontológicos que sostienen el andamiaje metafísico que sostendrá su posterior estructuración y desarrollo histórico de la religión. No se trata, pues, de un único principio ni de un sencillo punto de partida, sino más bien, de todo un universo de comprensión de alta complejidad especulativa con dos centros focales unidos por un especialísimo vínculo. El primero de ellos, podría ser, a nuestro entender, su particular concepto de Dios. El segundo centro es, sin duda, su concepción del hombre y del mundo. El vínculo especial entre ambos oscila entre la creación y la caída, pero se desarrolla a través de lo que Schelling nombra como la doctrina de las potencias[101].

---

[98] P. TILLICH, "Gott und das Absolute bei Schelling" en: *ENGW*, X, 51.

[99] Cfr. P. TILLICH, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Fleischmann, Breslau, 1910; cfr. *ENGW*, IX, 154-272, esp. 197: "Die Geschichte ist im Grunde Religionsgeschichte".

[100] Una lectura interesante de esta tesis desde la perspectiva de la llamada "teología de las religiones" la hace J.-M. AVELINE, "Philosophie de la religion et théologie de la culture. Tillich lecteur de Schelling": *Recherches des Sciences Religieuse* 92/3 (2004) 429-460.

[101] Cfr. P. TILLICH, "Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien" en: *ENGW*, IX, 160-196. Para una sintética y apretada presentación de la *Potenzenlehre*, cfr. G. WENZ, *O. c.*, 61-63. Cfr. también U. MURMANN, *Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000, 39-42.

Este complejo universo de principios y presupuestos es el que vamos a analizar en los siguientes capítulos una vez hayamos completado esta breve presentación general de los tres escritos. Por eso, veamos rápidamente el contenido de las siguientes partes del trabajo, dejando para entonces una más adecuada profundización.

Después de esta primera parte de presupuestos filosóficos, Tillich expondrá en la segunda parte de la tesis las distintas etapas en las que Schelling divide la historia de la religión, es decir, la totalidad de la historia. Dentro de ella hay dos subapartados claramente diferenciados, cuya mención ilustra por sí misma la estructura general de la concepción de Schelling: la mitología y la revelación. El origen del período mitológico hunde sus raíces en lo que Schelling llama el tiempo premundano o la existencia suprahistórica, conceptos ambos cuyo sentido y aplicación se aclarará a no mucho tardar. Baste indicar, por el momento, que se trata del origen más remoto de la historia de la religión, de su más atávico comienzo, que está íntimamente relacionado con el proceso cosmogónico y teogónico de despliegue de la naturaleza y de Dios en ella, iniciado por los poderes demiúrgicos extendidos por todo el orbe. Este inicio se origina en un tiempo pretemporal cuya especialísima índole nos dará que pensar y constituye, en sí mismo, el tránsito hacia la histórica temporalidad[102].

Es aquí, pues, en el terreno de la espacio-temporalidad que todos conocemos, donde Tillich va analizando y explicando la periodización de la historia de la religión que Schelling ha establecido. De forma sucinta irá pasando revista, pues, al culto a Urano, a la religión de los persas, babilonios, árabes, cananeos, fenicios, frigios y tracios. Asimismo, se referirá a los cultos egipcios, indios y, sobre todo, a los griegos[103]. El devenir de este proceso mitológico alcanzará su culminación en los misterios griegos. En ellos la autoconciencia que se está desplegando en la historia de la religión reconoció los límites del proceso y, con ello, se liberó de él[104].

A continuación, Tillich analizará los conflictos internos y las tensiones que se producen dentro del proceso mitológico sirviéndose de los casos paradigmáticos de la religión china, el parsismo y el budismo, así como de las tensiones entre los dioses y los ídolos[105]. Este primer subapartado terminará con unas consideraciones sobre el proceso racional en relación con el proceso mitológico. Si el proceso mitológico es la

[102] Cfr. lo que diremos sobre el tiempo y la eternidad en el análisis de *Philosophie der Offenbarung*.
[103] Cfr. *ENGW*, IX, 199-208. Una explicación similar, con un esquema de mucha claridad didáctica, puede verse en F. DUQUE, *O. c.*, Akal, Madrid, 1998, 941-942.
[104] Cfr. *ENGW*, IX, 208-211, esp. 208: "Weil die griechische Mythologie das Ende des Prozesses war, kam sie in den Mysterien zum Selbstbewußtsein, und weil sie in den Mysterien ihre Grenze erkannte, wurde das Bewußtsein in ihr frei vom mythologischen Prozeß".
[105] Cfr. Ibid., 211-215.

historia progresiva de la conciencia de Dios, el proceso racional no es sino la historia progresiva de la conciencia del hombre, y esto justifica la perfecta correlación que se da entre ambos[106].

El segundo subapartado de esta parte de la tesis trata de la revelación. Según Tillich, Schelling concibe la revelación como el concepto que señala la acción de Dios en cuanto personalidad que actúa en la historia[107]. La revelación acontece a través del *Logos*, ya que es el *Logos* la potencia a través de la cual Dios se manifiesta en plenitud[108]. Pero esta acción del *Logos* no puede ser entendida si no es enmarcada dentro de la inmediata historia de la preparación de su llegada, en lo que Schelling llama la historia sagrada, que no es sino todo lo contenido en el AT. La revelación, pues, de Cristo en cuanto potencia activa de Dios está íntimamente relacionada con la revelación de Dios a Israel, aunque haya que tener muy en cuenta que la manifestación de Dios al pueblo judío está en buena medida adulterada por principios paganos que han enturbiado su originaria revelación[109].

La llegada del cristianismo supera los límites del paganismo y cumple lo anunciado por el judaísmo. La espera ha llegado a su fin. El cristianismo acontece en la plenitud de los tiempos[110]. Que el tiempo se haya cumplido significa, a juicio de Tillich, la liberación del poder de aquello que no debe ser *(Nicht-sein-Sollenden)* y la comunión en la verdad con Dios[111]. Este es, pues, el principal beneficio con el que la aparición histórica del cristianismo contribuye a la historia de la religión: la liberación del paganismo y de todas sus potencias cósmicas.

Pero esta liberación no es sólo un acontecimiento que limpie y elimine el rastro pagano del caminar histórico de las religiones de la humanidad, como si

---

[106] Cfr. Ibid., 216: "Ist der mythologische Prozeß Geschichte des Gottesbewußtseins, so ist der rationale Prozeß Geschichte des Weltbewußtseins".

[107] Sobre el concepto de revelación, cfr. Ibid., 249-255, esp. 253: "In Schellings Offenbarungsbegriff ist der rationalistische Gegensatz von Offenbarung und Erlösung überwunden: Durch seine persönlichste Tat hat sich Gott als persönlicher geoffenbart. Durch die Tat der Erlösung, die Selbstopferung seiner natürlichen Herrlichkeit, hat er erlöst von dem unfreien, natürlichen, knechtischen Verhältnis zu ihm und ist dem Menschen wahrhaft persönlich geworden. Gott hat sich ein neues Verhältnis zum Menschen gegeben, statt des natürlichen ein persönliches, statt des gesetzlichen ein evangelisches, statt des unfreien ein geistiges: Das ist das Wesen des Christentums".

[108] Cfr. Ibid., 220: "Offenbarung ist nun der Ausdruck für die Wirkung Gottes als Persönlichkeit und, da der Wirkende der Logos ist, des Logos als innergöttlicher Persönlichkeit".

[109] Cfr. Ibid., 221-222. El judaísmo es el sustrato de la revelación, pero debe ser purificado de todos los elementos paganos que se contienen en su configuración histórica. El más claro ejemplo, tal vez sea percibido en el sacrificio de Isaac. Cfr. Ibid., 223: "Ein typisches Beispiel dafür, wie im Judentum das heidnische Prinzip, das ihm zugrunde liegt und ihm seine Realität gibt, durch die Offenbarung beherrscht, potentiell gemacht wird, ist die Geschichte von Isaaks Opferung".

[110] Cfr. Ibid., 224-226.

[111] Cfr. Ibid., 224: "Darum ist das Postulat der Fülle der Zeiten ein doppeltes: negativ Erlösung von der Macht des Nicht-sein-Sollenden; positiv Gemeinschaft mit dem Gott, der es in Wahrheit ist".

únicamente se tratase de algo cuya acción se percibe sólo en el camino ya recorrido, pero es insignificante con respecto al que todavía falta por recorrer. Antes bien, al contrario, pues la acción de Cristo no puede comprenderse en su justa medida si no es teniendo en cuenta que, con su propio sacrificio, con su muerte en la cruz, la segunda potencia de Dios ha cambiado radicalmente y de una vez para siempre la relación del hombre con Dios, y de Dios con el hombre. Relación ésta que se había visto pervertida por el pecado humano, por la caída originaria. En efecto, después de la caída la manifestación de la voluntad de Dios en el mundo adquirió el terrible rostro de la ira y, por ello, la humanidad estaba profundamente necesitada de reconciliación. La salvación de Cristo se convierte, pues, en reconciliación con Dios[112].

La resurrección de Cristo es la que certifica la justificación del hombre. A través de ella el hombre es incluido nuevamente en la comunión con Dios y, de este modo, es restaurada la comunión efectiva con la vida divina a través de la recepción de Dios como Espíritu. Tillich señala que éste es, según Schelling, el contenido último y más decisivo de toda la historia[113]. En el tramo final de la tesis, Tillich analizará en detalle los dos conceptos principales que han sido objeto de su estudio. El concepto schellinguiano de religión y el concepto de historia.

Con respecto al primero, hay que decir que Schelling intenta superar lo que Tillich cualifica como concepto moral de religión, cuyo máximo representante sería Kant; pero también el concepto estético de religión, cuyo principal exponente sería Schleiermacher; así como el concepto racional de religión, que tendría como indiscutible adalid a Hegel[114]. Frente a estos conceptos imperfectos, Schelling intenta

---

[112] Cfr. Ibid., 226: "Wir hatten gesehen, daß seit dem Fall Gott nicht mehr mit seinem Willen in der Welt ist, sondern mit seinem Unwillen […]. Das aktualisierte Nicht-sein-Sollende ist zugleich Objekt und Subjekt des göttlichen Zornes. Damit aber wird die Erlösung zur *Versöhnung*".

[113] Cfr. Ibid., 228: "*Denn das ist der Inhalt aller Geschichte, weil es das Wesen des Geistes ist: Sich selbst zu opfern in seiner Natürlichkeit, um sich selbst wiederzufinden in Geist und Wahrheit.* In Christus und durch Christus haben wir Gott als Geist". (Las cursivas pertenecen al texto original).

[114] Cfr. Ibid., 233, nota 334. Cfr., también, F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione/Philosophie der Offenbarung (Testo tedesco a fronte. Secondo L'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling)*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano, 2002, 312-314 [or. 189-190]. La citaremos en adelante como *PhO*. Los corchetes se refieren a la paginación del texto original. El texto alemán que nos ofrece esta interesante edición reproduce la versión original de 1858 publicada en dos volúmenes por el hijo del filósofo en el marco de los catorce volúmenes que comprenden la obra completa de Schelling, a saber, *F. W. J. Schellings Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 14. Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg, 1856-1861. Puede consultarse también la edición de M. Schröter, el cual siguiendo la edición original, ha reorganizado las diferentes obras y las ha publicado en seis volúmenes principales y otros seis suplementos. El libro tercero de la *Philosophie der Offenbarung* —que comprende las lecciones vigésimo cuarta a trigésimo séptima— se encuentra en M. SCHRÖTER (hrsg.), *Schellings Werke, sechster Hauptband,* München, 1965, 389-726. Por el contrario, el libro primero y el libro segundo de la misma obra —que comprenden las lecciones primera a vigésimo tercera— se encuentra en Id., *O. c.*, *Sechster Ergänzungsband*, München, 1954, 2-530. En

buscar una definición sustantiva de religión que muestre su especificidad al margen de cualquier otra disciplina. Como indica Tillich, para Schelling "en el concepto de religión debe formularse necesariamente una relación entre Dios y el hombre que presuponga una determinada separación de ambos"[115], ya que, según la doctrina de la libertad —que ya ha dejado atrás la concepción más o menos panteísta de la primera filosofía de la identidad— la religión es la relación real, no meramente ideal, de sujeción del principio oscuro al principio luminoso, no siendo, pues, sino la superación real, a través de la participación en la vida divina, de la escisión originaria provocada por la caída[116].

A esto hay que añadir —en la búsqueda del concepto apropiado de religión— la diferencia adecuada entre lo que Schelling llama religión natural y la religión revelada. Para Schelling la religión natural es la mitología[117]. La mitología encuentra su fundamento en aquello que Schelling reconoce como un principio naturalmente religioso en el hombre, es decir, como aquel fundamento allende la razón que constituye la condición de posibilidad de la religiosidad humana[118]. Este principio es lo que en la *Freiheitslehre* llamará el principio de la luz, lo divino en el hombre, que se encuentra separado de Dios pero aspira a retornar a él. En la mitología dicho principio se manifiesta de forma natural, es decir, en el ámbito de la naturaleza y, por tanto, de forma todavía infrapersonal. En la religión revelada, por el contrario, la relación entre Dios y el hombre que el principio religioso posibilita, se transforma en una relación personal a través de la encarnación y la justificación. La revelación es un acto de comunicación de Dios al hombre en una nueva relación, y no, como podría pensar una concepción racionalista, la transmisión de determinadas instrucciones o enseñanzas[119].

Si el concepto de religión de Schelling está intrínsecamente unido a su concepción de la escisión originaria causada por el pecado, en cuanto relación

---

la edición de Bausola la obra está en un solo volumen magníficamente editado y muy manejable, y aparece precedida de un amplio estudio introductorio del mismo traductor y editor italiano.

[115] *ENGW*, IX, 238: "daß im Religionsbegriff notwendig ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch formuliert werden muß, was eine bestimmte Unterscheidung beider voraussetzt".

[116] Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände)*, ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, introd. de Arturo Leyte y Volker Rühle, ed. bilingüe, Anthropos, Barcelona, 2000, 245-251 [or. Alemán: 392-394]. En adelante lo citaremos como *Freiheitslehre*.

[117] Cfr. *PhO*, 312 [189-190]: "Ich habe den Begriff der natürlichen —sich natürlich erzeugenden— Religion für die Mythologie vindicirt und die natürliche Religion in *diesem* Sinn der geoffenbarten entgegengesetzt".

[118] Cfr. Ibid., 314 [191].

[119] Cfr. *ENGW*, IX, 252: "Aber die Offenbarung ist eine Tat, durch die sich Gott ein neues Verhältnis zum Menschen gibt, nicht über ein immer Vorhandenes Belehrung gibt".

superadora del mismo, no otra cosa puede decirse de su concepción de la historia. De hecho, es de tal magnitud la dependencia de su especial concepto de historia de la concepción de la creación y la caída que, la relación entre tiempo y eternidad[120], la naturaleza de la auténtica filosofía de la historia, la relación entre historia empírica e historia suprahistórica *(Übergeschichtliche Geschichte)*, así como el trasfondo de la historia y su apariencia exterior, no pueden ser adecuadamente entendidos si no es, como hemos dicho, desde el acontecer originario por el cual los seres son creados y separados de Dios. Por este motivo, a falta de la última presentación general de la segunda tesis de Tillich sobre Schelling, no queremos extendernos más acerca de cuestiones sobre las que vamos a profundizar en los próximos capítulos.

3.4. Mística y conciencia de culpa

La segunda tesis de Tillich sobre Schelling lleva por título *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* y fue presentada en 1912, en la facultad de teología de la universidad de Halle para la obtención del título de licenciado[121]. En ella, el propósito de Tillich consiste en mostrar que la dialéctica entre la mística —y todo lo que ella representa— y la conciencia de culpa —junto con todas las repercusiones morales anejas— es una constante más o menos explícita en el desarrollo de la filosofía de Schelling que puede servir como clave hermenéutica para aprehender lo que Tillich denomina como "el nervio del desarrollo schellinguiano"[122]. A través de la polaridad filosófico-religiosa entre la mística y la conciencia de culpa Tillich quiere analizar "el principio de identidad y su relación hacia las categorías morales"[123]. He aquí, a juicio de Tillich, la médula espinal de la filosofía de Schelling: la permanente búsqueda de la identidad y sus consecuencias éticas.

---

[120] Cfr. Ibid., 255-259.

[121] De este trabajo propio ha dicho el mismo Tillich: "Die Schrift über Schelling ist meine Lizentiaten-Dissertation, die auf meine philosophische Doktorarbeit über Schelling folgte. Der Einfluß, den mein Schelling-Studium auf meine gesamte spätere Entwicklung gehabt hat, ist sehr stark. Verschiedene Arbeiten, die sich mit diesem Thema beschäftigen, haben das deutlich gezeigt und mir zum Bewußtsein gebracht, was ich in meiner eigenen Arbeit nie zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht habe. Die entscheidende Bestätigung meiner Wertung von Schellings Philosophie kam mir zuerst, als ich Nietzsche und der Lebensphilosophie begegnete, und dann, als ich in die Philosophie und Kunst des Existentialismus hineingezogen wurde. Beide Richtungen sind weitgehend von Schelling abhängig. Auch das spezielle Thema der hier abgedruckten Arbeit über Schelling hat seine bleibende Bedeutung bewiesen. Sowohl innerhalb der eigentlichen theologischen Arbeit als auch in der Auseinandersetzung des Christentums mit den asiatischen Religionen spielt gerade heute das Problem: Mystik und Schuldbewußtsein eine entscheidende Rolle" (*GW*, I, 9).

[122] Cfr. *GW*, I, 14. Cito también la magnífica edición de las *MW/HW*, 1, 26.

[123] Ibid.

El hallazgo de tal núcleo transversal es lo que justifica su particular interpretación de la periodización de la obra de Schelling[124]. Para Tillich no es adecuado dividir la obra de Schelling en distintas etapas que poco o nada parecen tener en común unas con otras. Antes bien, se muestra convencido de que bajo el multiforme desarrollo de la filosofía de Schelling se encuentra una misma y fundamental preocupación por la cuestión de la identidad. ¿De la identidad entre qué? Entre todo cuanto existe, entre lo infinito y lo finito, lo ideal y lo real, lo absoluto y lo relativo, entre Dios y el hombre. Los distintos temas que Schelling ha ido investigando a lo largo de toda su vida y las diferentes formulaciones en las que ha ido cristalizando su pensamiento no son, pese a su apariencia de heterogeneidad, sino como los peldaños de una única escalera, o también como las teselas de un único mosaico. Ahora bien, en la continua búsqueda de la deseada identidad hay un punto de no retorno que sí es capaz de marcar un antes y un después en el *continuum* de la filosofía de Schelling. Este decisivo golpe de timón está marcado, a juicio de Tillich, por las famosas *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* de 1809, también conocidas como *Freiheitsschrift* o *Freiheitslehre*[125].

No obstante, a juicio de Tillich, la relación dialéctica entre mística y conciencia de culpa es capaz de articular la totalidad del pensamiento schellinguiano, adquiriendo un mayor relieve, si cabe, debido al giro de sus investigaciones sobre la libertad. Porque es en este punto decisivo donde el principio de identidad llegará a su paroxismo y, por tanto, mostrará sus límites que habrán de ser superados en la doctrina de la libertad. La mística y la conciencia de culpa señalan, según Tillich, los dos extremos entre cuya alternativa acentuación se moverá Schelling en el devenir de

[124] Sobre la controvertida cuestión de los períodos de la obra de Schelling, cfr. X. TILLIETTE, *O. c.*, t. I, 21-55; W. KASPER, *O. c.*, 1-22. Los últimos intentos de comprensión de Schelling que conozco tienden a acentuar, como hace Tillich, el carácter unitario de su desarrollo filosófico. Cfr. A. LEYTE, *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998; F. PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, *Schelling: el sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004. Cfr. también la didáctica orientación que proporciona este último autor en F. W. J. SCHELLING, *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, (estudio preliminar y trad. de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez), Trotta, Madrid, 2004, 19-23. Por su parte, H. U. von Balthasar propone una lectura tripartita de la obra de Schelling: un primer período abarcaría su coincidencia inicial con Fichte y su inmediata separación de él a través de la filosofía de la naturaleza y del arte (aprox. 1775-1802/3); el segundo período iría desde el *Bruno* y *Filosofía y Religión* hasta el *Anti-Jacobi* (1812), incluyendo el *Freiheitschrift*, las lecciones privadas de Stuttgart y el diálogo *Clara*; el tercer momento comprendería las *Edades del mundo*, la *Filosofía de la mitología* y la *Filosofía de la revelación*. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. Vol 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990, 548-560, esp. 549.

[125] Cfr. *GW*, I, 15; *MW/HW*, 1, 27: "Vor der 'Freiheitslehre' liegt der große Umschung in Schellings Denken, der alle Probleme in eine neue Beleuchtung rückt und es als berechtigt erscheinen läßt, wenn von Schelling I. und Schelling II. gesprochen wird. Aber der Übergang ist nicht äußerlich, sondern dialektisch; er ist darum kein Abbrechen, sondern ein großartiges Durchführen des Begonnenen".

su pensamiento. ¿Logrará alguna vez una síntesis adecuada entre la mística y la conciencia de culpa, que mantenga vigentes tanto el principio de identidad como el enjuiciamiento del pecado?[126] Este es el objetivo de esta segunda tesis de Tillich. Veamos de manera muy sucinta el contenido de su argumentación.

En primer lugar, ¿qué entiende Tillich por mística y qué por conciencia de culpa? En las primeras páginas de su trabajo encontramos una repuesta:

> "Mística y conciencia de culpa, sentimiento de unidad con el Absoluto y conciencia de oposición a Dios, principio de identidad del espíritu absoluto e individual y experiencia de contradicción entre el Dios santo y la criatura pecadora: ésta es la antinomia, cuya solución ha perseguido el pensamiento religioso de todos los tiempos en la Iglesia y siempre debe perseguir una y otra vez"[127].

Aunque no aparezca explícitamente señalado no es difícil percibir que la antinomia a la que Tillich se refiere no es sino la dialéctica fundamental que caracteriza una experiencia religiosa auténtica. La tensión entre sus dos polos es evidente. Por un lado, tenemos todo aquello que tiende a subrayar la unión, el acercamiento, la orientación vital hacia el Incondicionado que suele expresarse a través de una también incondicional búsqueda de la verdad. Dios es la verdad y esta es la razón de que Tillich conciba la mística como "la expresión religiosa para la identidad inmediata de Dios y el hombre"[128]. Es claro que en esta aplicación del principio de identidad se está privilegiando una consideración intelectual de esa unión, consideración que se hace explícita en la vinculación un tanto simple y parcial entre mística y verdad[129].

Ahora bien, por otro lado, la tensión se acentúa cuando lo que se subraya es la separación, el progresivo alejamiento, la desviación vital del Incondicionado que se

---

[126] Cfr. *GW*, I, 16; *MW/HW*, 1, 28: "Ist Schelling gelungen, im Laufe seiner philosophische Entwicklung eine Synthese zwischen Mystik und Schuldbewußtsein in dem Sinne herzustellen, daß einerseits das Prinzip der Identität, anderseits die schlechthin negative Beurteilung der Sünde gewahrt bleibt?".

[127] *GW*, I, 17; *MW/HW*, 1, 28-29: "Mystik und Schuldbewußtsein, Gefühl der Einheit mit dem Absoluten und Bewußtsein des Gegensatzes zu Gott, Prinzip der Identität von absolutem und individuellem Geist und Erfahrung des Widerspruch zwischen dem heiligen Herren und dem sündigen Geschöpf: das ist eine Antinomie, deren Lösung das religiöse Denken zu allen Zeiten in der Kirche angestrebt hat und immer wieder anstreben muß".

[128] Cfr. el esclarecedor contexto de la frase citada: "Gott ist die Wahrheit. Wo dieser Satz ohne Einschränkung feststeht und zugleich der Wille zur Wahrheit die unmittelbare Setzung der Identität von Gott und Mensch bewirkt hat, da ist diejenige Form religiösen Lebens erreicht, die wir nicht anders als mit dem Wort 'Mystik' bezeichnen können. 'Mystik' ist der religiöse Ausdruck für die unmittelbare Identität von Gott und Mensch" (*GW*, I, 20; *MW/HW*, 1, 31).

[129] Sería excesivamente sencillo cargar las tintas contra este menguado concepto de mística y mostrar, en consecuencia, su auténtico y pleno sentido religioso que es muchísimo más complejo y, por ello, muchísimo más rico. Aceptemos, sin embargo, por el momento, el sentido que Tillich propone.

expresa, en clave psicológica, pero también ética como la caída en un terrible estado de perdición. Si con respecto al polo anterior, Dios es la verdad, aquí se nos muestra como la santidad plena. En consecuencia, Tillich dirá que "la conciencia de culpa es la expresión religiosa para la contradicción absoluta entre Dios y el hombre"[130]. El problema no puede ser más claro.

¿Nos conducirá el análisis diacrónico de la filosofía de Schelling a la tan deseada síntesis entre tan divergentes y opuestos movimientos del espíritu? Después de exponer brevemente el estado de las cuestiones que I. Kant había planteado en sus tres Críticas y mostrar, también, los problemas que todavía quedaban abiertos, no otra cosa es lo que van a intentar responder las dos grandes partes de esta segunda tesis de Tillich, que rápidamente pasamos a comentar[131].

En primer lugar, Tillich se centra en el primer período de la filosofía de Schelling, que él considera especialmente preñado de una motivación profundamente mística y, por tanto, religiosa. Profundicemos un poco más en esta convicción tillichiana.

A nuestro juicio, en los escritos correspondientes a este período inicial —es decir, en los años inmediatamente anteriores a 1809— la preocupación fundamental de Schelling versa sobre el problema gnoseológico y ontológico provocado por la dualidad sujeto-objeto. Es decir —y esto es lo queremos subrayar con toda decisión— su preocupación es, o por lo menos así lo parece, sobriamente filosófica.

Lo que sus escritos nos muestran son dudas acerca de si el conocimiento de la realidad debe suponer necesariamente o no la existencia real, reificada, de aquello que es "objeto" de conocimiento. Sus textos tratan de responder una y otra vez a preguntas como estas: ¿Qué hacer con la realidad nouménica que parece inseparable de la concepción kantiana de la dinámica del conocer? Es decir, ¿cómo solucionar el problema de "*das Ding an sich*"? ¿Es el Yo el elemento incondicionado en el saber humano que puede servir como principio absoluto de la filosofía? ¿Se puede ir más allá de la oposición entre dogmatismo y criticismo, entre Spinoza y Kant? ¿Cabe

[130] Cfr. también el texto completo: "Gott aber ist der Heilige. Er würde aufhören, es zu sein, wenn er das Nicht-sein-Sollende, den unheiligen Willen zuließe zur Einheit mit sich, wenn er den Unterschied aufheben würde zwischen Bösen und Gutem. Wo aber feststeht, daß Gott der Heilige ist, da empfindet der Sünder die Kluft zwischen sich und ihm als göttlichen Zorn und menschliche Schuld. Schuldbewußtsein ist der religiöse Ausdruck für den absoluten Widerspruch zwischen Gott und Mensch" (*GW*, I, 21-22; *MW/HW*, 1, 32).

[131] De la *Crítica de la razón pura*, Tillich destacará las cuestiones referidas a la "conciencia en general" y a la problemática de la "cosa en sí". Con respecto a la *Crítica de la razón práctica*, planteará las cuestiones del "orden moral del mundo", así como el concepto de "mal radical". Finalmente, en su consideración de la *Crítica del juicio*, Tillich estudiará la relación entre lo orgánico y lo inorgánico. Cfr. *GW*, I, 24-34; *MW/HW*, 1, 34-43.

superar la concepción de Fichte acerca del Yo absoluto y su contraposición radical con el No-Yo? ¿Se podría ensayar una filosofía de la naturaleza *(Philosophie der Natur o Naturphilosophie)* que reconociese en el No-Yo la identidad primigenia del Ser que en el acto de conocimiento se nos muestra escindido? ¿Es posible, pues, pensar el Yo como el principio originario ideal de la realidad que, a través de la autocontraposición en el No-Yo real, adquiere conciencia de sí, en el devenir de la historia? ¿No es esencial a toda autoconciencia una dualidad escindida que pregunta por su anterior unidad? ¿Se podría deducir un sistema completo de pensamiento que, recorriendo de forma recíproca el camino del sujeto al objeto y del objeto al sujeto, estableciese la unidad e identidad de ambos de una forma coherente?[132]

Habida cuenta del tenor de las preguntas enunciadas a raíz de los propios textos de Schelling a los que nos hemos referido en las referencias bibliográficas, ¿cómo no va a extrañar la afirmación tillichiana presupuesta en todo su análisis del primer período de la filosofía de Schelling? ¿Dónde se encuentra esa supuesta "realización de la mística" *(Durchführung der Mystik)* en los inicios filosóficos de Schelling, si, por el contrario, lo único que hemos visto no son sino preocupaciones claramente metafísicas?[133]

---

[132] En los escritos que señalo a continuación Schelling plantea genialmente estas cuestiones y ensaya respuestas sin cesar. F. W. J. SCHELLING, "Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general (1794)" en: Id., *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, (intr.., trad. y notas J. L. Villacañas), Tecnos, Madrid, 1990, 35-54; Id., *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, (estudio preliminar y trad. de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez), Trotta, Madrid, 2004; Id., *Cartas sobre el dogmatismo y criticismo* (1795), (estudio preliminar y trad. Virgina Careaga), Tecnos, Madrid, 1993; Id., "Introducción a Ideas para una filosofía del naturaleza (1797)" en: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, (estudio preliminar, trad. y notas Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1996, 69-117; Id., "Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza (1799)" en: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, (estudio preliminar, trad. y notas Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1996, 119-174; Id., *Sistema del idealismo trascendental* (1800), (trad., prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virgina López Domínguez), Anthropos, Barcelona, 1988; Id., *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (1802), (trad. e introd. Francesc Pereña), Folio, Barcelona, 2002. La última obra que acabamos de citar es, a nuestro juicio, un ejemplo eminente de lo que los especialistas han llamado el período de la filosofía de la identidad en Schelling. Para H. U. von Balthasar esta obra, "la obra formalmente más completa de Schelling, fundamenta en torno a sí mismo, como ni antes ni después lo conseguirá, al Dios-Naturaleza panteísta; la no-contrariedad se opone como tal a las contradicciones mundanas, por lo que tiene que incluirlas en ella misma para superar toda contradicción" (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *O. c.*, 552).

[133] Es muy comprensible que, a este respecto, Victor Nuovo no haya podido dejar de señalar en su introducción a su traducción inglesa de esta misma obra de Tillich, una crítica que, en líneas generales, parece pertinente: "there is reason to doubt Tillich's claim that the 'nerve of Schelling's development' is 'the principle of identity and its relation to the moral categories' [...], and that this relation is essentially a religious one". Según Nuovo, "in Schellings thought, absolute identity is not a religious principle, but a metaphysical one". Y por si esto fuera poco, a continuación señala que el principio de identidad "is one that Schelling seems to have abandoned in his late philosophy", de tal manera que es ciertamente difícil que pueda ser el "nervio" de la filosofía schellinguiana. Cfr. P. TILLICH, *Mysticism*

A mi juicio, en un intento de potenciar el estudio de Tillich, creo que se puede conceder que, aun siendo las cuestiones schellinguianas de este período decididamente metafísicas son —justo por ser radicalmente metafísicas— susceptibles de ser leídas y trascendidas en clave religiosa. Es decir, lo que Tillich hace es ir más allá de las meras formulaciones de Schelling para atender y estudiar el latir profundo de su última preocupación, que, aunque de una forma bastante imperfecta, Tillich denomina como principio de identidad. Con todo, hay que decir que no parece muy adecuada esta denominación para referirse a la supuesta médula espinal del pensamiento schellinguiano, toda vez que el principio de identidad no señala, a mi modo de ver, el problema de fondo, sino únicamente una solución provisional que Schelling ha creído encontrar en sus primeros años y que parece tener como culmen esa pequeña gran joya que es el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). El principio de identidad caduca definitivamente, como el mismo Tillich señala, con la *Freiheitslehre* de 1809, pero ya en *Religion und Philosophie* (1804) había dado muestras de cierta corrupción, es decir, dos años después de ser completamente formulado en el *Bruno* (1802).

Creo que el problema de fondo que late tras los escritos de Schelling no es otro sino la relación entre lo Infinito y lo finito en la búsqueda del Absoluto. El pensamiento de Schelling está marcado por la conciencia de una radical dualidad. ¿Cómo superar esa dualidad en una síntesis perfecta? Esta es la pregunta que nos plantea tan compleja escisión. A mi modo de ver, A. Leyte ha formulado muy bien esta dinámica transversal al decir que:

> "en efecto, cosa-idea; materia-forma, mundo-dios; real-ideal, en fin, la suprema oposición bajo la que la modernidad comprende esa dualidad, objeto-sujeto, nombran dualmente la oposición que aparece expresada y recogida recursivamente en la filosofía de Schelling como «naturaleza-espíritu», «fundamento-existencia», «mitología-revelación»; en fin, como «lógica e historia» bajo un título abarcante que consiente comprender con mayor claridad la oposición entre la «filosofía negativa» o la lógica y la «filosofía positiva» o la historia"[134].

Esta difícil relación entre los polos de la dualidad —siempre cambiantes— ha adquirido en el pensamiento de Schelling diversas maneras de presentarse. Así p. e., en *Cartas sobre el criticismo y el dogmatismo* (1795) Schelling, hablando del pensamiento de Spinoza, ya había señalado dos cosas decisivas a este respecto. En primer lugar, la imposibilidad de cualquier tipo de tránsito de lo infinito a lo finito.

---

and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development, Bucknell University Press, London, 1974, 12.

[134] A. LEYTE, *O. c.*, 13.

En segundo lugar, que estamos ante el problema más importante de cualquier sistema de filosofía, ante la cuestión más radical de toda la filosofía[135].

Pero esta importante y decisiva cuestión también puede adquirir la apariencia de una mera cuestión gnoseológica una vez que se parte de la autoposición absoluta del Yo que no puede explicarse la realidad exterior a él, aunque en el fondo de este planteamiento late la misma dialéctica finito-infinito. De hecho, el problema de lo Absoluto ya había sido planteado por Fichte y, en consecuencia, la filosofía de la naturaleza de Schelling no es sino el intento creativo por superar el abismo entre el Yo absoluto y el No-Yo[136]. El propósito de Schelling consiste en investigar ¿cómo es posible que la realidad exterior a mí —a saber: la totalidad de los objetos que conforman el mundo que me circunda, así como cada uno de ellos— se encuentre presente en mí, siendo yo una realidad tan distinta de aquella que en mí influye? ¿Cuál es ese vínculo que posibilita tal influencia? ¿Dónde está ese puente que hace real el tránsito de la naturaleza exterior al interior de mi espíritu? ¿Cuál es el camino que ha seguido la idea de naturaleza que nosotros reconocemos en nuestro interior siendo la naturaleza algo distinto a la idea que nosotros tenemos de ella? Después de criticar las soluciones propuestas por Kant, Hume, Spinoza y Leibniz, Schelling señala que: "la naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible. *Aquí*, por lo tanto, en la absoluta identidad del espíritu *en* nosotros con la naturaleza *fuera* de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza externa a nosotros"[137]. Ciertamente, la solución de este momento parece ser esa "absoluta identidad" en la que se resuelve la dualidad idea-cosa. Ahora bien, como se ve, el problema latente es más profundo y, por supuesto, es también, aunque no lo parezca, un problema religioso. Aquí el Absoluto se encuentra en la síntesis entre espíritu y naturaleza, y Dios como Absoluto no parece estar por ningún lado[138].

---

[135] Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Cartas sobre el dogmatismo y criticismo* (1795), (estudio preliminar y trad. Virgina Careaga), Tecnos, Madrid, 1993, 58: "A partir de estos conceptos más abstractos dedujo que cada nacimiento originado en lo infinito, cualesquiera que sean las imágenes y palabras que utilicemos para expresarlo, es un *algo surgido de la nada*. *'Así pues, rechazó cualquier tránsito de lo infinito a lo finito'*, y en general todas las *causas transitorias*, estableciendo en lugar de un principio emanatista un principio *inmanente*, una protocausa del mundo, inmanente, eterna e inmutable, que sería una y la misma cosa si se la tomara conjuntamente con todos sus efectos. No creo que pueda resumirse mejor el espíritu del espinosismo. Pero creo que este tránsito, de lo infinito a lo finito, es justamente el problema de *toda* filosofía, y no sólo el de un sistema particular". Sobre esto puede verse también F. W. J. SCHELLING, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, (Estudio, trad. y notas de A. Leyte), Alianza, Madrid, 1996, 115, nota 22.

[136] Cfr., por ej., F. W. J. SCHELLING, "Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza (1797)" en: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, 69-117.

[137] Ibid., 111.

[138] Sin embargo, hay que tener en cuenta que, como ha sabido ver muy bien J. GREISCH, *Le Buisson Ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religión*, t. I, Cerf, Paris, 2002,

La búsqueda de la identidad absoluta no es sino la búsqueda todavía más profunda del verdadero Absoluto, es decir, de la síntesis perfecta entre lo Infinito y lo finito, más allá de la cual no hay ningún tipo de oposición. Por esta razón indicaba en una nota anterior que la crítica de V. Nuovo me parecía "en líneas generales" pertinente, porque si consideramos este importante matiz, la lectura teológica de Tillich del principio de identidad —entendida como la dialéctica entre lo Infinito y lo finito en la búsqueda del Absoluto— no es desacertada, porque ya intuye en las formulaciones filosóficas del inicio la latente preocupación religiosa que se irá desvelando poco a poco y eclosionará en la filosofía positiva con *Philosophie der Mythologie* y *Philosophie der Offenbarung*.

Sea como fuere, la cuestión es que la interpretación de Tillich de la primacía absoluta del Yo, del carácter inconsciente de la naturaleza y del dinamismo hermenéutico del arte, así como del carácter trascendente de la intuición intelectual, van a tener un marcado carácter religioso que Tilich va a identificar como un continuo y creciente desarrollo de la mística, es decir, del proceso de unión con el Absoluto[139].

Ahora bien, ¿qué sucede con la conciencia de culpa? A juicio de Tillich, en este primer período la primacía del principio de identidad es tan grande y se expresa con tanta fuerza en la filosofía de la naturaleza y en el sistema del idealismo trascendental, que la realidad de la separación, de la culpa, del pecado, va menguando en su significación filosófica y religiosa hasta quedar convertidas en meros defectos, en faltas, en privaciones que están al servicio de la identidad o de la unión hacia la que se encaminan[140]. En este creciente ascenso del principio de identidad se destruye la conciencia de culpa, toda vez que el mal deviene defecto superable —y, por ello, también necesario— y no realidad efectiva y dolorosa que de ninguna manera habría tenido que ser.

Una síntesis adecuada entre mística y conciencia de culpa sólo la encontraremos en el segundo período de la filosofía de Schelling. A la búsqueda de tal equilibrio consagra Tillich el tramo final de su trabajo. Veamos resumidamente los rasgos básicos de su progreso. Lo más interesante de esta parte para nuestro trabajo es, sin duda, lo que Tillich denomina "*die prinzipielle Lösung*"[141], que no son sino

176: "Si au debut, les notions de Moi, de Dieu et d'Absolu paraissent presque synonymes, Schelling découvrira rapidement la nécessité de substituer au Moi absolu l'Absolu tout court".

[139] Cfr. *GW*, I, 35-70; *MW/HW*, 1, 43-72.

[140] Cfr. *GW*, I, 70-75; *MW/HW*, 1, 73-77.

[141] Cfr. *GW*, I, 76-98; *MW/HW*, 1, 77-95.

—como él mismo admite[142]— reflexiones extraídas de la *Freiheitslehre* y expuestas de modo sistemático. Su exposición versará en torno a la cuestión de la esencia y la contradicción en el seno de la voluntad, así como acerca de la personalidad de Dios, el problema del pecado y las reacciones divinas de ira y gracia. Como vamos a profundizar en estas mismas cuestiones dentro de poco, las dejamos simplemente apuntadas. Baste señalar, pues, para comprender la argumentación de Tillich, que en la contradicción de la libertad —de la que no va a estar exenta la personalidad de Dios— y en la realidad del pecado se acentúa la dinámica de la distancia, de la escisión, de la separación de la criatura con respecto a Dios y, en definitiva, la conciencia de culpa.

Esto significa, entonces, que, para Tillich, en la *Freiheitslehre* Schelling ha corregido la excesiva hipertrofia de la filosofía de la identidad recalcando la ruptura y, en consecuencia, la no identidad que muestra su análisis de la libertad. Ahora bien, ¿dónde está la síntesis? Pues en las páginas finales del trabajo que Tillich dedica a la *Philosophie der Mythologie* y a la *Philosophie der Offenbarung*. En ellas, remitiendo continuamente a su disertación anterior de 1910, Tillich mostrará que para Schelling, la mitología no es sino el señorío de una contradicción que está llamada a ser superada en la revelación final del cristianismo. Revelación que tiene que pasar por la vía intermedia del judaísmo —formalmente acertado, pero sustancialmente pagano— para culminar en la encarnación de Jesucristo, en el cual mística y conciencia de culpa son comprendidas en una síntesis perfecta en el ámbito de lo personal. Éste es, en líneas generales, el contenido de este trabajo de Tillich sobre Schelling.

4. CONSIDERACIONESCONCLUSIVAS

Con esta presentación general, como se ve, no hemos hecho más que asomarnos al pensamiento de Schelling, puesto que lo hemos visto a través del tamiz de Tillich. La profundidad de los temas planteados, así como la relación que tienen con nuestra investigación nos impiden detenernos aquí. Es claro que un estudio directo de los postulados de Schelling —tal y como hemos hecho en el caso de Orígenes— nos ayudará a comprender mejor la génesis y el posterior desarrollo del pensamiento tillichiano. No obstante, tal vez no esté de más hacer una breve recapitulación de todo lo conseguido en el estudio de esta síntesis inicial.

En efecto, después de este largo recorrido son varias las cosas que se han ido clarificando. En primer lugar, la particular impronta idealista que habíamos detectado

[142] Cfr. Ibid. 76, nota 1; Ibid., 77, nota 61.

en la síntesis inicial se ha visto corroborada en el análisis de los escritos sobre Schelling. No parece que puedan caber muchas dudas al respecto. El joven Tillich vio en el idealismo alemán la tabla de salvación de una dogmática reticente a vincularse con el pensamiento filosófico y, por ello, aquejada de una profunda debilidad metafísica. En consecuencia, dedicó sus esfuerzos a estudiar a los autores más representativos de este tipo de pensamiento, consagrándoles breves escritos de carácter académico en dónde, como hemos visto, demuestra su asimilación y su incipiente crítica. La primera cristalización de su pensamiento en los inicios de la segunda década del siglo veinte está toda ella transida por la preocupación de la mutua fecundación entre el idealismo y la dogmática especialmente protestante. Tillich consigue así una imponente visión sistemática —aunque inmadura— de la teología fundamental, la dogmática y la ética, aun a costa de un excesivo esquematismo y de un encorsetamiento conceptual del que después se irá liberando.

Toda esta primera cristalización sistemática pivota en torno al principio de identidad. A su juicio, el principio de identidad es el nervio central del pensamiento de Schelling y es susceptible de ser interpretado en términos religiosos como la polaridad de unión (mística) y separación (culpable). Toda la historia de la humanidad es, en definitiva, historia de la religión, pues es en la religión donde se pone de manifiesto el evento transhistórico que ha dado origen al inicio de lo temporal y que encamina a todo cuanto existe hacia la reconciliación final. Piénsese sólo por un momento la estructura de la historia de la salvación que subyace a tal concepción. En efecto, la doctrina de la caída y la reflexión sobre la libertad adquieren un protagonismo y una centralidad absolutamente determinantes. De ahí que la historia de la humanidad sea, en el fondo, historia de la religión. Las etapas de la religión anteriores al cristianismo muestran de modo deficiente lo que en él se revelará con toda claridad y de una forma definitiva. La filosofía debe estudiar a fondo la revelación para comprender el devenir y la realización del Absoluto. Para Tillich, la dogmática no puede prescindir de la evidencia que iguala al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob con el Absoluto de la metafísica. Schelling es en esto perfectamente claro y Tillich así lo asume.

El problema de fondo que subyace, pues, en el pensamiento tillichiano y que Schelling no deja nunca de suscitar es, finalmente, la relación que pueda establecerse entre el Absoluto y lo finito, entre lo Incondicionado y lo creado, entre Dios y el mundo. Ya desde el año 1908 Tillich se inclinó por una solución más cercana a la identidad (monismo) que a la diferencia (dualismo), pero también intentó mantener la distancia que implica la *creatio ex nihilo*. Aun cuando su tendencia inicial está marcada por la unión entre Dios y lo creado, la distancia ontológica de lo finito

aparece de una u otra forma, tanto en la doctrina de la caída que comenta con profusión en su primera tesis sobre Schelling, como en la conciencia de culpa que determina la segunda.

Como ya hemos adelantado, no me parece ilícito concluir que en la elaboración posterior del pensamiento tillichiano —sobre todo en su doctrina de la libertad finita como punto de tránsito de la esencia a la existencia— hay una influencia decisiva de la estructura de pensamiento de Schelling. Lo cual no implica una asunción total de él, pero sí que reconoce un condicionamiento muy importante en el momento de explicar en términos teológicos y filosóficos la escisión originaria entre la realidad en su estado esencial y su estado existencial. ¿No parece claro que estos dos estados se encuentran contenidos de forma latente en la polaridad fundamental con la que Tillich se acerca al pensamiento de Schelling: mística y culpa, unión y separación, esencia y existencia? Por otra parte, el carácter germinal de la paradoja en la síntesis inicial de 1913, nos ha mostrado que la controversia con Barth y Gogarten no ha hecho sino hacer florecer algo que ya se encontraba en gestación y que, pese a su inicial inocuidad, se irá revelando poco a poco como un factor decisivo de la maduración posterior.

A estas alturas de nuestra investigación me parece que se puede afirmar con total claridad que la realidad de la paradoja es el contrapunto efectivo a la doctrina de la caída, ya que, si ésta acentúa la separación y la corrupción de todo lo creado, aquella impide la absolutización del pecado y nos recuerda que, pese a todo, la creación sigue vinculada al Creador. Este continuo recordatorio del carácter bueno de lo creado, a pesar del mal del mundo, no es sino otra formulación del carácter ambiguo de la vida bajo las condiciones de la existencia. Ambigua respecto del bien, pero también respecto del mal, puesto que el único Absoluto es el Dios Incondicionado objeto de nuestra preocupación última.

Hasta que punto el pensamiento de Schelling haya influido en el desarrollo lógico y conceptual de la teología de Tillich es algo que, a mi modo de ver, se aclarará con los capítulos que siguen.

3. EL TRASFONDO IDEALISTA DE RAÍZ SCHELLINGUIANA

CAPÍTULO VIII
LA LIBERTAD ORIGINARIA Y LA ESCISIÓN INTRADIVINA

1. INTRODUCCIÓN

En un fragmento especialmente denso de la *Dogmatik-Vorlesung* Tillich apuntaba que, frente a una concepción gradual de la diferencia entre el Creador y la criatura, la concepción adecuada de la teología tenía que apostar por la enorme y profunda dualidad entre esencia y existencia. La reflexión sobre la esencialidad de Dios ponía de manifiesto que en Dios esencia y existencia se encontraban unidos en su claridad *(Klarheit Gottes)*, pero en la criatura esta relación era de enfrentamiento y oposición. En ese mismo lugar, Tillich reforzaba esta afirmación trayendo a colación la distinción acuñada por Schelling entre *was* y *daß*, es decir, entre el qué sea una cosa —a saber: su esencia— y el hecho de que la cosa sea —es decir, su existencia. Esta distinción no era objeto de una aplicación general, es decir, no era utilizada respecto de las cosas creadas, sino que se encontraba especialmente referida a Dios. Schelling parece haber hablado de una *Daßheit Gottes* y una *Washeit Gottes*[1]. ¿Qué quiere esto decir en último término y que relevancia puede tener en nuestra investigación?

Esta pregunta inicial, junto con las cuestiones que deliberadamente hemos ido dejando meramente apuntadas en la sucesivas presentaciones de los trabajos de Tillich sobre Schelling, nos plantea el reto de enfrentarnos ahora directamente a ellas. En efecto, se hace necesario en este momento prolongar las interesantes reflexiones

[1] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §32, 175: "Damit ist an Stelle der Stufen die große, tiefe Zweiheit von Wesen und Existenz oder, wie Schelling sehr modern sagt, das Was und das Daß getreten, die Daßheit Gottes, sein unbedingtes Existieren, das unsere Existenz Tragende und Erschütternde, das auf uns Eindringende, und die Washeit Gottes, ohne die all jenes ein chaotisch-biologisches Sich-Bewegen wäre und unter dem Sinn des Persönlichen, ja des Lebendigen bliebe".

de los "escritos en torno a Schelling" y dirigir nuestra atención a los propios "escritos de Schelling". A nuestro juicio, los primeros no se entenderán en toda su profundidad y grandeza si no es yendo más allá de ellos hasta llegar a los segundos. Tenemos que ver, pues, cómo el propio Schelling se plantea e intenta solucionar la misma cuestión que aquí estamos investigando: ¿cómo dar cuenta de la escisión de lo creado? ¿Cómo relacionar a Dios con la creación, con la libertad y con la caída?[2]. El primer escrito que nos ayudará a responder estas cuestiones es *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Posteriormente completaremos estas respuestas con lo que Schelling desarrolla en su *Filosofía de la revelación*.

2. EL NUEVO PUNTO DE PARTIDA DE LA *FREIHEITSLEHRE*

Como hemos indicado en el capítulo anterior, en la mayoría de los escritos anteriores a 1809, año en que se publica la obra que comentamos, la preocupación fundamental de Schelling versaba sobre el problema gnoseológico y ontológico provocado por la dualidad sujeto-objeto. Con todo, la crítica actual ha mostrado que la preocupación schellinguiana por la libertad y el problema de Dios no emerge por primera vez en el año 1809. Está presente mucho antes, del mismo modo que la preocupación por la naturaleza no se extingue después de la publicación de sus primeros tratados sobre el tema. No en vano, en uno de esos geniales escritos primerizos podemos leer:

> "El punto último, del que pende todo nuestro saber y la serie entera de lo condicionado, no puede ser condicionado por nada más. La totalidad de nuestro saber no tendría consistencia alguna si no estuviera respaldado por algo que se sustenta a sí mismo; y esto no es más que aquello real efectivo gracias a la libertad. El inicio y el fin de toda filosofía es libertad"[3].

[2] De forma más detallada podría concretarse esta preocupación fundamental en torno a estas cuatro cuestiones más particulares: 1) ¿qué relación hay entre la creación y la libertad? 2) ¿cuál es la esencia de la libertad? 3) ¿qué relación hay entre creación y caída? 4) ¿Cuál es su concepción de Dios? Se percibe con claridad que la cuestión central de nuestra investigación se juega, en estos momentos, en la forma de concebir a Dios, al mundo y al hombre, junto con sus respectivas relaciones. Estos son, justamente, los tres pilares básicos de la exposición que hace Tillich en su primera tesis sobre Schelling. Cfr. *ENGW*, IX, 173-196.

[3] F. W. J. SCHELLING, *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, (estudio preliminar y trad. de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez), Trotta, Madrid, 2004, 83.

Esto nos muestra, pues, que, aunque no tratada con la preocupación y amplitud del presente ensayo, el tema de la libertad subyace como una intuición propia a los escritos de Schelling, por lo menos, desde el año 1795. En este mismo sentido es profundamente revelador el fragmento de aquella carta del 4 de febrero también de 1795 en la que Schelling dice a Hegel:

> "la filosofía tiene que partir de lo *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el yo o en el no-yo… Para mí el supremo principio de toda filosofía es el yo puro, absoluto, es decir el yo en cuanto mero yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *Libertad*. El A y O de toda filosofía es Libertad"[4].

También en las primeras líneas de *El más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán* —descubierto y publicado por F. Rosenzweig— podemos leer: "la primera idea es naturalmente la representación de *mí mismo* como de un ser absolutamente libre"[5]. La libertad aparece, pues, como una intuición germinal que pretende superar, por un lado, la escisión de la razón como punto de partida —sea como razón teórica o razón practica, sea como entendimiento o sensibilidad (Kant)— y, por el otro, la concepción del sujeto como substancia estática (Spinoza) carente del adecuado dinamismo que debe dar cuenta de su propio proceso genético. No nos interesa aquí adentrarnos en la disputa académica acerca de fechas y períodos en el interno devenir del pensamiento schellinguiano, sino más bien lo que el propio escrito sobre la libertad plantea de cara a la elucidación de nuestro tema[6].

En efecto, en este ensayo sobre la libertad humana, son varios los problemas que Schelling trata, aun cuando todos ellos giran en torno a la cuestión de la esencia de la libertad del hombre. Dichos problemas podrían ser formuladas como sigue: ¿Qué es la libertad humana? ¿Existe realmente? En caso afirmativo, ¿cuál es y dónde se encuentra su esencia originaria? ¿Qué sistema filosófico nos puede ayudar a pensarla? ¿Se trata de una realidad limitada o absoluta? ¿Qué relación guarda con Dios? ¿Cómo explicar la realidad del mal que el actuar del hombre, supuestamente

---

[4] G. W. F. HEGEL, *Escritos de Juventud*, (ed. J. M. Ripalda), FCE, México, 1978, 59, cit. por A. LEYTE, *Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998, 21.

[5] G. W. F. HEGEL, *O. c.*, 219-220, cit. por A. LEYTE, *O. c.*, 23.

[6] Cfr. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols: *I Le système vivant (1794-1821)*, *II La dernière philosophie (1821-1854)*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970, t. I, 499-539. Cfr., también, el magnífico estudio introductorio de A. Leyte y V. Rühle antepuesto a su edición de este escrito ya citada, 7-76.

libre, provoca? Como se ve, el tronco común es la libertad, pero las ramificaciones van desde la cuestión de Dios al problema del mal[7].

Ahora bien, la pregunta por la libertad humana, como objeto primario de la investigación de Schelling, supone un espectacular cambio de perspectiva que, aun no siendo totalmente inédito —como acabamos de ver— sí es cierto que imprime una nueva orientación al movimiento general de su filosofía. Aquella filosofía que había nacido al amparo de las especulaciones fichteanas —aunque no sin tensiones—, que había emprendido un nuevo camino con la filosofía de la naturaleza, que había alcanzado una cota elevadísima con el sistema de la filosofía trascendental y había seguido anhelando la identidad absoluta del puro ser; aquella filosofía inicial encuentra ahora el punto de partida adecuado en la oposición entre necesidad y libertad. No ya entre naturaleza y espíritu, sino entre libertad y necesidad.

Dicho cambio no es comprensible sin tener en cuenta dos factores de su investigación filosófica que ya habían sido presentados en sus escritos sobre filosofía de la naturaleza y, sobre todo, en el *Sistema del idealismo trascendental*, pero que sólo ahora muestran todas sus consecuencias. En primer lugar, es decisiva la ampliación del concepto de razón que Schelling efectúa en la obra que acabamos de mencionar, cuestionando la concepción de la autoconciencia fichteana, siguiendo en este caso las intuiciones críticas de Hölderlin[8]. En segundo lugar, también son importantes sus investigaciones acerca de la esencia real e ideal de la naturaleza, concebida, en su filosofía de la naturaleza, como aquella razón latente o inconsciente que no es sino un continuo e imparable producir y que llega a expresión y conciencia en la reflexión autorrefleja[9].

---

[7] Cfr. U. MURMANN, *Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000, 21-36.

[8] Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 26-31, esp. 29, donde los autores del estudio introductorio muestran que el fondo de la crítica schellinguiana a Fichte había sido indicado con anterioridad por Hölderlin a Schelling. La crítica consiste en señalar que "el principio supremo de Fichte, la autoconciencia expresada en el 'Yo=Yo', en la identidad del sujeto consigo mismo, no resulta comprensible a partir de alguno de sus componentes, sea el sujeto o el predicado (que funciona como objeto), ni es posible derivar su identidad, precisamente porque esa identidad es posible desde un ser absoluto que precede a la autoconciencia, que precede al juicio. En efecto, ningún miembro de la oposición del juicio puede ser tomado como *incondicionado*, porque la relación que establece el juicio es separación (a saber, de un predicado respecto de un sujeto), relación alternante de las partes, y en cuanto tal, algo condicionado. De ahí que a la división que ocurre en el juicio, aun en el caso de la identidad que expresa el juicio en la fórmula A=A, deba precederle un incondicionado, que no es una *parte*, sino un ser separador y reunificador". Por eso la autoconciencia que expresa la identidad entre el Yo=Yo no puede ser el principio absoluto, pues debe ser precedida por un estado originario en el que no se dé la escisión inherente a todo acto de conciencia.

[9] Cfr. Id., *Sistema del idealismo trascendental* (1800), (trad., prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virgina López Domínguez), Anthropos, Barcelona, 1988.

Todo esto, le lleva a afirmar que la clásica oposición entre espíritu y naturaleza, entendida como oposición entre sujeto y objeto (como si toda la subjetividad del pensamiento se encontrase en el sujeto y la razón estuviese absolutamente ausente de la naturaleza) debe ser sustituida por esta otra oposición que, a su juicio, es la verdadera: necesidad y libertad. Éste sería, para el Schelling de la *Freiheitslehre* "el punto central más íntimo de la filosofía"[10].

3. La esencia de la libertad

3.1. La tesis central: la distinción entre existencia y fundamento

Ya desde sus páginas iniciales, al comienzo del desarrollo especulativo, nos encontramos con la formulación de un principio que será decisivo en todo su planteamiento. Dicho principio reza como sigue: "La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia"[11]. Fijémonos en esta distinción. En ella se encuentra contenida, *in nuce*, el núcleo del pensamiento de Schelling con respecto a la libertad. ¿Qué es lo que Schelling quiere indicar con una distinción en apariencia tan simple y sencilla?

La esencia de la libertad del hombre no puede ser descrita si no es en relación a la libertad en sentido pleno, la libertad por antonomasia, la libertad de Dios. A juicio de Schelling, la distinción que acaba de indicar, si es aplicable al hombre, lo es en máximo grado también a Dios. Así pues, hay en Dios una distinción originaria entre su ser, en cuanto que existe, y el fundamento de su existencia. Ahora bien, el fundamento de su existencia no es Dios mismo, sino su naturaleza[12]. La naturaleza de

[10] Cfr. Id., *Freiheitslehre*, 104 [or. 333]: "Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hevortrete, der von Notwendigkeit und Freiheit, mit welchen erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt".

[11] Cfr. Ibid., 161-163 [or. 357].

[12] Cfr. Ibid., 163 [or. 358]: "puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia. Esto lo dicen todas las filosofías, pero hablan de tal fundamento como de un mero concepto, sin convertirlo en algo real y efectivo. Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él". Habría que pensar si no será este uno de los problemas nucleares del pensamiento schellinguiano, a saber: su concepto postkantiano de existencia, entendida como el ser real y efectivo de algo. Esto le lleva a atribuir realidad objetiva a afirmaciones necesariamente simbólicas que exceden el ámbito de lo espacio temporal. Esto se ve con diáfana claridad en la "naturalización" de Dios que aquí realiza y que, no obstante, es el punto central de este tratado.

Dios es el fundamento de su existencia y es en ella en donde todo cuanto existe tiene, también, el fundamento de su respectivo existir[13].

En consecuencia, para Schelling, el origen de las cosas —y por ello, también de la libertad— se encuentra, pues, en el fundamento de la existencia de Dios, esa naturaleza originaria que no precede al Dios existente ni temporal ni esencialmente, pero de la cual el Dios de la luz, es decir, el Dios existente, no es sino su realización en acto[14]. La esencia de la libertad humana se encuentra en la esencia de Dios. Allí habrá que buscar para esclarer su verdadera índole.

3.2. La esencia de la naturaleza en Dios

Considerada en sí misma dicha naturaleza es voluntad ciega, voluntad carente de entendimiento que no subsiste por sí misma ni se halla en la perfección. "Es una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansia y deseo *(Sehnsucht und Begierde)* de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presiente, y cuyo presentimiento es el entendimiento"[15]. Es la realidad inasible que subyace a la realidad de las cosas. Es la oscuridad originaria que posibilita el surgimiento de la luz.

Ahora bien, ¿no supone el reconocimiento de la existencia en Dios de una naturaleza distinta de él mismo una forma dualista de pensar la divinidad? ¿No se está hablando, implícitamente, de dos dioses o, por lo menos, de dos divinidades? Una interesante nota que el mismo Schelling introduce en su texto, tiene la inequívoca intención de aclarar que su postura no es dualista. En ella afirma que "el único

[13] En este sentido son ilustrativas las palabras de H. U. von Balthasar: "En 1806, cuando Schelling hablaba todavía «del eterno no ser de lo finito» y lo entendía como un simple «reflejo» y giraba sin cesar en torno a la relación de lo finito y lo infinito, le asaltó una idea extraña que iba a enraizarse en su sistema y finalmente hacerlo saltar. «El puro ser, sin consideración de su especie y forma, debiera aparecer a todo el que lo contempla, como un milagro... En toda realidad singular la misma existencia es lo sin fondo, lo infinito, lo que no es tangible desde sí mismo». Muy bien puede el estímulo proceder de Fichte, pero el acento del pensamiento es nuevo: la existencia es indeducible. En el escrito sobre la libertad y hasta en su última filosofía, Dios mismo es entendido desde ahora como la unión y penetración (sólo en identidad sintética) de dos principios: de su esencia y del fundamento de su existencia" (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *O. c.*, 553-554).

[14] A esto se refiere Tillich cuando afirma: "Das war erst auf dem Freiheitsstandpunkt möglich im Zusammenhange mit der Behauptung eines reellen Widerstreites im Absoluten, wodurch es zu einer Unterscheidung des göttlichen Selbst kam von dem, was nicht er selbst in ihm ist, dem Grunde, der Natur in Gott" (*ENGW*, IX, 174). Y un poco más adelante, en Ibid. 175: "Das führt auf das zweite Motiv zur Statuierung einer Natur in Gott: Seine Natur ist der Grund seiner Existenz. Damit Gott *actu* existieren kann, muß er einen irrationalen Grund, eine Natur haben".

[15] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 167 [or. 359]: "Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist".

dualismo legítimo es el que admite al mismo tiempo una unidad"[16]. El dualismo que Schelling rechaza es aquel que postula una subordinación del principio malo, pues en una tal comprensión permanece la incógnita acerca de la procedencia divina de tal principio[17]. En su propia concepción la unidad primigenia entre el fundamento del ser de Dios y la actualización de dicho fundamento en el Dios en acto solucionan, a su juicio, dicha dificultad. Pero la reflexión se complica cuando Schelling habla sobre este fundamento de la existencia de Dios.

A su modo de ver, se trata de una voluntad imperfecta, carente de entendimiento, que sólo se puede asir a través del espíritu y el pensamiento. Esta naturaleza divina es también el trasfondo insondable del ser de las cosas, pero las cosas se hallan escindidas de él y sólo en Dios la unidad es total a través del triunfo del entendimiento sobre la ciega voluntad, de la luz sobre las tinieblas. Dios y las cosas son actualizaciones divergentes de la naturaleza de Dios, de su voluntad ciega, del fundamento de su existencia. Para Schelling es evidente que todo nacimiento es un nacimiento de la oscuridad a la luz[18], de la semilla enterrada al fruto emergido y, por ello, es así como debemos imaginarnos esa *ursprüngliche Sehnsucht*, esa ansia originaria de la *Natur in Gott*[19].

3.3. El proceso de autoengendramiento de Dios

Ahora bien, el reconocimiento de la naturaleza de Dios no sólo implica una afirmación con respecto al fundamento originario de toda la realidad, sino que también lleva consigo una confesión acerca del propio surgimiento de Dios. ¿Cómo

---

[16] Ibid., 167 [or. 359]: "Es ist dies einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt".

[17] La nota completa dice: "Más arriba se habló del dualismo modificado, según el cual, el principio malo no está coordinado al bueno, sino subordinado a él. No se puede temer que alguien confunda la relación aquí establecida con ese dualismo en el que lo subordinado es siempre un principio esencialmente malo, y precisamente por ello, permanece absolutamente incomprensible en su procedencia divina" (Ibid., 167 [or. 359]).

[18] Cfr. Ibid., 169 [or. 360]: "Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht". Las formulaciones de Schelling son muy similares a las de J. Böhme. Sobre éste último dice Tillich en relación con la tensión originaria de los principios: "Für Böhme ist die Ideenwelt Offenbarung des göttlichen Ungrundes, der sich in ihr entfaltet. Die Entfaltung aber geht dualistisch vor sich, durch den Gegensatz des dunklen, selbstischen, kontaktiven Prinzips gegenüber dem lichten, gütigen, mitteilenden. Zwar ist dieser Gegensatz in Ewigkeit aufgehoben. Das dunkle Prinzip ist die Basis des lichten geworden" (P. TILLICH, "Kairos und Logos (1926)", en: *MW/HW*, 1, 265-305, esp. 288). Con lo cual, adelantamos ya el camino de las siguientes disquisiciones de Schelling.

[19] Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 169 [or. 360].

se produce tal nacimiento? Schelling lo describe como sigue. A través de un acto de reflexión interna en la tendencia clarificadora de esta ansia originaria —como si de una vuelta sobre sí misma se tratase— se produce la realización primera de Dios, la cristalización más remota del Dios actualizado. Dicha actualización acaece debido a que tal acto de reflexión no puede tener otro objeto que Dios mismo, de tal forma que Dios se contempla en su propia imagen en esa autorreflexión. Respecto de esta representación, Schelling afirma que:

> "está al principio junto a Dios y es el propio Dios creado *en* Dios; es al mismo tiempo el entendimiento, la palabra de aquella ansia y el espíritu eterno, el cual, sintiendo en sí a un tiempo a la palabra y al ansia infinita, y movido por el amor que es Él mismo, expresa la palabra, y de esta manera, ahora es la unión del entendimiento y del ansia la que se convierte en voluntad libremente creadora y todopoderosa y la que construye en la naturaleza, inicialmente sin reglas, como en su elemento o instrumento"[20].

Es importante caer en la cuenta de que, en este contexto, Schelling está entendiendo el concepto de *Natur* —fundamento eterno de la existencia de Dios— en estrechísima relación con los conceptos de *Sehnsucht* y *Verstand*, de tal forma que se podría decir incluso que, en estas páginas, la dinámica de la *Natur in Gott* y *Gott selbst* no son comprensibles al margen de las tensiones internas entre el ansia y el entendimiento, sino justamente como fruto de su relación dialéctica. Siendo la *Natur* el fundamento eterno de la existencia de Dios y *Sehnsucht* el ansia de tal naturaleza —no separable de ella— por alcanzar la claridad, sólo la acción del entendimiento *(Verstand)* será quien posibilite, por medio de una particular autoconciencia, el nacimiento de Dios en Dios, es decir, el autoengendramiento del Dios autoconsciente en el seno de la propia divinidad.

Al mismo tiempo, lo decisivo de toda esta especulación schellinguiana se encuentra en el hecho de que esa escisión primigenia, acontecida en el seno mismo de la dinámica del fundamento del ser de Dios, es la condición de posibilidad necesaria para que emerja la unidad que en ella se contiene. Sólo puede existir la verdadera unidad cuando se ha hecho patente la escisión de lo no diverso. Schelling se refiere a esto cuando señala que "el primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la escisión de las fuerzas"[21]. Dicha escisión es la condición de posibilidad de la existencia de Dios en tanto que Dios y también tendrá consecuencias decisivas en la

[20] Ibid., 171 [or. 361]: "sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand —das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet".
[21] Ibid., 171 [or. 361]: "Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte".

comprensión de la libertad humana. La escisión de dichas fuerzas posibilita el autoengrendramiento de Dios. En un fragmento de extrema densidad Schelling lo expresa diciendo:

> "porque precisamente no siendo este ser (de la naturaleza inicial) más que el fundamento eterno de la existencia de Dios, debe de contener dentro de sí mismo, aunque encerrado, al ser de Dios, al modo de un rayo de vida iluminando la oscuridad de lo profundo. Pero el ansia, despertada por el entendimiento, se esfuerza desde ese momento por retener el rayo de vida prendido dentro de sí y por encerrarse en sí misma a fin de que haya siempre un fundamento. Por ello, en cuanto que el entendimiento o la luz dispuesta en la naturaleza inicial excita al ansia que aspira a volver a sí misma y la empuja a la escisión de las fuerzas (a abandonar la oscuridad), y precisamente en esta separación hace levantarse a la unidad escondida de lo que está escindido —el rayo de luz oculto—, así surge por primera vez algo concebible y singular, y ciertamente no a través de una representación externa, sino a través de una verdadera *construcción interna*, puesto que lo que nace se construye en la naturaleza, o mejor dicho, surge mediante un despertar, en cuanto que el entendimiento hace levantarse a la unidad o a la idea escondida en el fundamento escindido"[22].

Dios, en cuanto actualización existente del fundamento originario, es aquello que "despierta" o "se levanta", aquello que se constituye por medio de esta compleja "construcción interna" que presupone, por un lado, la escisión del fundamento que provoca la actuación del entendimiento sobre la naturaleza y, por el otro, la consiguiente reacción del ansia por evitar una separación total del rayo de luz de su fundamento. Dios es, pues, el equilibrio entre el entendimiento y la voluntad, la actualización que se constituye en la escisión sin separación del fundamento eterno de su existencia, es decir, de su naturaleza. El entendimiento tendría, pues, una fuerza centrífuga, disgregadora, perceptible con claridad en la dinámica sujeto-objeto de la autorreflexión. El ansia tendría, por el contrario, el carácter de una fuerza centrípeta, vinculadora, observable en la unidad que, pese a la actualización, se sigue dando entre Dios y su naturaleza. Naturaleza que no deja de contener la dinámica de la voluntad; la voluntad de entendimiento *(der Wille des Verstandes)*.

Este carácter dual de la generación del mismo Dios llevará a la filosofía de la naturaleza a reconocer que "todo ser surgido del modo indicado en la naturaleza tiene

[22] Ibid., 173 [or. 361-362]: "Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anders ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, von Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffnen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, der verborgnen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußre Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgne Einheit oder Idea hervorhebt".

dentro de sí un principio doble, que sin embargo en el fundamento es sólo uno y el mismo, considerado desde sus dos posibles lados"[23]. Esta constación es de la máxima importancia para nuestro propósito.

3.4. La dualidad de principios

En efecto, ¿cuál es ese principio doble o esos dos principios de todos los seres? "El primer principio es aquel por el cual los seres están separados de Dios, o aquel por el que están en el mero fundamento"[24]. Se trata del principio oscuro. Un principio que no es sino la voluntad de la propia criatura y que sólo por la elevación del segundo principio, el principio de la luz, podrá dejar de ser una voluntad ciega. "En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros"[25].

Para comprender con más exactitud cuál es la verdadera índole de la compleja realidad humana tenemos que tener en cuenta que, para Schelling, "la voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza"[26]. Esta afirmación implica, a mi modo de ver, un doble significado. En primer lugar, significa que el hombre es diferente de Dios —aunque no distinto de él, pues procede del mismo fundamento divino, a saber: el ansia eterna de la *Natur in Gott*. En segundo lugar, quiere decir que el hombre tiene en sí un centro propiamente enraizado en lo divino y, por tanto, significa que la voluntad del hombre es también un principio independiente respecto del Dios autoconsciente. El hecho de que el hombre surja del fundamento eterno de la existencia de Dios —el hecho de que sea criatura—, junto con el hecho de que tal surgimiento esté caracterizado por la transfiguración en luz, posibilitan la aparición

[23] Ibid., 175 [or. 362]: "Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandnen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet".
[24] Ibid., 175 [or. 362]: "Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind".
[25] Ibid., 177 [or. 363]: "Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzip und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra".
[26] Ibid.: "Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht veborgne Keim des nur doch im Grunde vorhandnen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte".

del *espíritu* en el hombre[27]. La unidad en Dios de estos dos principios es perfecta e indisoluble, algo que no ocurre en el hombre. En el hombre dicha unidad es divisible y, a juicio de Schelling, aquí reside la posibilidad del bien y del mal.

3.5. El hombre en cuanto espíritu o la condición de posibilidad del mal

Esta posibilidad está sustentada en el hecho de que el hombre es espíritu[28]. ¿Qué significa esto? Pues que la realidad última del hombre, su mismidad, es una voluntad propia, que se contempla a sí misma, que trasciende la totalidad de las cosas y que, por ello, está por encima y fuera de todas ellas. Únicamente cuando se encuentra unida a la voluntad universal puede ser el centro de todas las cosas sin dejar de ser ella misma, al tiempo que su afirmación de sí como centro no supone ninguna distorsión en el equilibrio de las fuerzas que está garantizado por la vinculación con la voluntad universal. Pero he aquí que la mismidad del hombre, su espíritu, su voluntad propia, cuando se transforma en luz, es decir, en voluntad originaria —sin perder el vínculo con el fundamento, ya que siempre tiene que haber un fundamento— aspira a

---

[27] Cfr. Ibid.,: "Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß ebem dieses Prinzip —ohne daß es deshalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu sein— in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist".

[28] El último Scheler, en 1928, elaborará en su antropología una determinada concepción de "espíritu" que, sin ser idéntica a la de Schelling, guarda un cierto aire de familia, sobre todo en su aplicación a la relación entre el hombre y lo divino de su particular concepto de religión. Cfr. M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, (trad. de Vicente Gómez), Alba editorial, Barcelona, 2000 [or. alemán 1928]. En su consideración filosófica de la religión, Scheler ha prescindido de toda la tradición judeocristiana en la que, a su juicio, se muestra una relación objetivante con Dios, al ser concebido el fundamento último de la realidad bajo las categorías de persona y espíritu (cfr. 126). En su defecto, recuperará la idea spinozista, hegeliana y schellinguiana que concibe la relación del hombre con el fundamento del mundo como un proceso en el cual el fundamento divino se "*aprehende y realiza*" en la autoconciencia humana (127). A esto es a lo que se refería en otro momento de su ensayo al hablar de la "correalización" por la cual el hombre se implicaba y tomaba parte en el proceso de autoconocimiento y autodesarrollo de la propia divinidad (79 y 128). De hecho, para Scheler, la progresión en el desarrollo de la vida no es sino un proceso que busca su culminación en el momento en el que el Ser originario se conoce a sí mismo en la autoconciencia del hombre (72-73). Su particular concepción del espíritu como una realidad carente de fuerza efectiva propia, le lleva también a pensar que la idea de una *creatio ex nihilo* carece de todo fundamento. Si el fundamento último de toda realidad, en cuanto supratemporal y supraespacial, también es espíritu o, por lo menos, se realiza en la propia realización del espíritu humano, tiene que estar privado de fuerza propia. También es aplicable a él la máxima válida para el espíritu humano acerca de la impotencia originaria de las realidades ontológica y axiológicamente superiores. No es posible, pues, una creación de la nada (103). En buena lógica, habrá que decir, también, que la tensión originaria entre los impulsos vitales y el espíritu también están presentes en Dios. Como estamos viendo, esta idea evoca la *Freiheitslehre* de Schelling. En efecto, para Scheler el proceso de creación no sería sino el proceso de autorrealización de la divinidad por la liberación del impulso vital ciego que busca aprehenderse y poseerse en la luz del entendimiento divino. No es una creación de la nada, sino un autodespliegue.

ser "como voluntad particular aquello que es sólo en su identidad con la voluntad universal, y a ser también, en la periferia o como criatura (...) aquello que sólo es mientras permanece en el centro"[29]. Esta aspiración de la voluntad del hombre a convertirse en centro —siendo como es periferia— de forma aislada del verdadero centro de la voluntad universal, únicamente puede ser debido a que su mismidad es espíritu, ya que Schelling reconoce que "éste reina sobre la luz y las tinieblas"[30] y por ello puede separarse de la luz y reclamar para sí una centralidad autónoma que no puede corresponderle por sí mismo.

Las consecuencias no se hacen esperar. "Con ello surge en la voluntad del hombre una separación de la mismidad hecha espiritual (puesto que el espíritu se encuentra por encima de la luz) respecto a la luz, esto es, una disolución de los principios indisolubles en Dios"[31]. Es evidente: la unión del ansia del fundamento eterno de Dios —es decir, del principio oscuro— con la claridad del entendimiento autoconsciente de Dios —a saber, el principio de la luz— aparece ahora escindida, rota, quebrada por la voluntad humana de querer ser centro al margen de la referencialidad debida a la voluntad universal de Dios. Si la voluntad del hombre permanece en el fundamento como voluntad central, subsistiría la relación entre los principios y no se alteraría el orden divino. Pero la subversión de la voluntad del hombre trastoca el equilibrio y la armonía de las fuerzas asentadas en la centralidad de Dios y, por ello, su consecuencia inevitable, no puede ser sino el "caos dentro y fuera de ella"[32]. El nuevo centro constituido por la voluntad de la criatura se muestra incapaz de mantener el vínculo entre las fuerzas y por ello acontece su desunión. Dicha dispersión de fuerzas se percibe en la sublevación de "concupiscencias y apetitos" *(Begierde und Lüste)* que pervierten la verdadera vida y hacen surgir, "una

[29] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 181 [or. 365]: "der Eigenwille kann streben, das, was er nun in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu sein, das was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt […], auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein".

[30] Ibid., 181 [or. 364-365]: "weil dieser über Licht und Finsternis herrscht". Las coincidencias con J. Böhme que señalábamos poco ha, se hacen ahora del todo evidentes. Hablando del fondo divino, dice Tillich acerca de Böhme y Schelling: "Es ist an dem Ort, an den es gehört, an dem es die Tiefe und Realität der Idee bildet. Darum ist Einheit, Harmonie, Gegensatz nur als Spiel in der Welt der Idee, d. h. in der unmittelbaren göttlichen Selbstentfaltung. Aber dieses Spielt enthält eine Drohung in sich; es kann ernst werden. Dann nämlich, wenn das dunkle Prinzip nicht im Grunde bleibt, sondern sich erhebt, erregt wird und als Grimm die Harmonie der Liebe zerstört. Das ist geschehen, und dieses Geschehene ist der Fall „Luzifers", bei Schelling der Fall des „Menschen der Idee" und mit ihm der Ideenwelt überhaupt" (*MW*/*HW*, 1, 265-305, esp. 288). Este „Menschen der Idee" es el *Urmensch* al que Schelling se referirá extensamente en su *Philosophie der Offenbarung*.

[31] Ibid., 181[or. 365]: "Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordnen Selbstheit (da der Geist über dem Licht steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Prinzipien".

[32] Ibid., 183 [or. 365]: "woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt".

vida propia, pero falsa, una vida de mentira, fruto de la intranquilidad y la corrupción"[33]. A Schelling le parece que la enfermedad es la comparación más ajustada al caso, la verdadera contraimagen del mal o del pecado[34].

4. CREACIÓN Y CAÍDA

Ahora bien, ¿por qué sucede esto? ¿Por qué el hombre sucumbe a su egoísmo y se pone como centro independiente de Dios, cuando en verdad sólo con Dios puede participar de la auténtica centralidad? ¿Cuál es ese misterio que explicaría tan desafortunado acto? ¿Se trata de un acto libre o es un acaecer necesario? Veamos cuales son, para Schelling, las características y las consecuencias de dicho acto[35].

La voluntad de la criatura separada de Dios no puede entenderse adecuadamente si no es a partir de lo que Schelling dice acerca del concepto formal de libertad. Schelling va a rechazar la concepción aleatoria de la libertad, aquella que fundamentaría su existencia en la indeterminación originaria para hacer esto o lo otro. La libertad no es el libre arbitrio. De igual forma, tampoco aceptará la posición contraria, a saber: el determinismo, que afirmaría la necesidad empírica de todas las acciones. Schelling piensa que "a ambos les resulta igual de desconocida aquella superior necesidad que se encuentra igual de alejada del azar y de la obligación, esto es, de un proceso de determinación externo, y que no es en realidad más que una

[33] Ibid., 183 [or. 366]: "so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbnis". Este mismo acto de insubordinación será descrito en la *Philosophie der Offenbarung* como la caída del *Urmensch*, del hombre originario. Este acto será un acto transhistórico y desencadenará todo el proceso cosmogónico y teogónico que veremos en breve.

[34] Y esto hasta tal punto que remitirá a las investigaciones físicas de Franz Baader para fundamentar su propia concepción.

[35] La tesis sobre la creación y la caída que Schelling va a desarrollar en la *Freiheitslehre* ya había sido adelantada en 1804 en su escrito *Philosophie und Religion*. Como dice H. U. von Balthasar, "a pesar de hablarse aquí todavía del proceso de la «segregación» u «origen de las cosas finitas a partir de lo absoluto», se describe ahora este origen como «alejamiento», «caída de lo absoluto», con lo que se recuerda la caída platónica del alma desde la felicidad primera; hay una referencia expresa a representarse «el origen del mundo sensible no como en la religión popular, mediante una *creación*, como una aparición positiva desde el absoluto, sino como una caída desde ella». Esto quiere decir «que nada de lo finito puede surgir inmediatamente del absoluto o ser reconducido a él»" (H. U. VON BALTHASAR, *O. c.*, 552). En este mismo sentido, también Tillich había advertido en un ensayo de 1926 que, por contraposición al pensamiento de quienes conciben la meta del conocimiento como la percepción de la forma eterna del ser (Demócrito, Platón, Spinoza, Goethe, los kantianos y los fenomenólogos), "bei Böhme aber und dem zweiten Schelling, bei Schopenhauer und Nietzsche soll der formschaffende Prozeß selbst erschaut werden. In der religiös-pessimistischen Wendung des Gedankes werden die gegebenen Formen aus einer Katastrophe abgeleitet; der Zwiespalt der Prinzipien treibt sie empor und löst sie wieder auf. Unmöglich ist es darum, ihre Einheit als ruhenden Kosmos anzuschauen" (*MW/HW*, 1, 265-305, esp. 271). Esta *Katastrophe* originaria es la que aquí vamos a investigar.

necesidad interna que brota por sí misma de la esencia del que actúa"[36]. Para nuestro autor es el idealismo el que nos ha situado en el ámbito en el que es posible pensar la concepción adecuada de la libertad. El núcleo de su concepción se cifra en desvelar el significado de esa "necesidad interna" *(innere Notwendigkeit)*, que parece cumplir el modelo adecuado de libertad[37].

La determinación en el ámbito de lo inteligible del individuo por el propio individuo responde a una acción que es libre y necesaria, una acción que procede de su fuero interno con una absoluta necesidad y, sin embargo, es libre. Para Schelling ésta es "la única libertad absoluta, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él"[38]. Schelling, rechaza así, la contingencia de cualquier acción singular. A su juicio, esa necesidad interna de la propia esencia no es sino:

> "el punto en el que habría que reunir necesidad y libertad, si acaso son conciliables. (...) Es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente *su propio acto*: necesidad y libertad están compenetradas formando *una única* y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad"[39].

Todo esto adquiere un nuevo significado cuando es visto en su aplicación concreta en el hombre. Anticipando las corrientes existencialistas del siglo XX, Schelling concibe al hombre como un ser que no ha sido decidido como tal en la creación originaria, es decir, como un ser que todavía está por hacer. Este estado de indefinición originaria se puede presentar de modo mítico como un estado anterior a

---

[36] Ibid., 225 [or. 383]: "Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Notwendigkeit, die gleich weit entfernt ist von Zufall als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit ist".

[37] No es casual que P. Tillich rechace claramente en su *Systematic Theology* tanto una concepción indeterminista como determinista de la libertad utilizando unos argumentos que, en el fondo, no son muy distintos de los de Schelling. Cfr. al este respecto, *ST*, I, 183: "Indeterministic freedom is the negation of deterministic necessity. But the negation of necessity never constitutes experienced freedom". Sin embargo, hay una diferencia esencial entre ambos planteamientos que ya hemos adelantado en el cap. II. Para Tillich la libertad no debe contraponerse a la necesidad, sino más bien al destino. La libertad es un elemento ontológico y no una categoría. La necesidad se contrapone a la posibilidad, pero no a la libertad.

[38] Ibid., 227 [or. 384]: "welche allein auch die absolute Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist".

[39] Ibid., 229 [or. 385]: "Hier liegt der Punkt, bei welchen Notwendigkeit und Freiheit vereignigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. [...] Aber eben jene innere Notwendigkeit ist selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seinen eigne Tat; Notwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andre erscheint, an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist".

esta vida, en el cual reinaría la inocencia y felicidad[40]. De hecho, Schelling afirma que sólo el hombre puede decidirse a sí mismo, y así lo hace quiera o no quiera en cada momento de su actuar. Sin embargo, aun cuando el hombre se construya en el ejercicio de su libertad, lo cierto es que todo cuanto sucede, acaece con arreglo a la lógica de una particular decisión originaria, cuya naturaleza debemos investigar. ¿A qué particular decisión nos estamos refiriendo?

Esta decisión originaria no es temporal, no acontece en el seno de la historia, sino que la trasciende[41]. "Esta decisión no puede entrar en el tiempo, está fuera de todo tiempo y por ello mismo coincide con la primera creación (aunque como un acto distinto de ella). El hombre, aunque haya nacido en el tiempo, ha sido sin embargo creado al principio de la creación (en el centro)"[42]. Las consideraciones que Schelling introduce entre paréntesis son, para nuestro propósito, de la mayor importancia. En efecto, en la primera acotación, afirma que la decisión primigenia del hombre no sólo no es temporal, sino que, aun cuando coincide con la primera creación, es distinta de ella[43]. Schelling dice explícitamente que "esta decisión [...] coincide con la primera creación". Parece claro, pues, que para Schelling creación y caída son realidades equivalentes, puesto que coinciden. En efecto, creación y caída coinciden ya que ambas se refieren al proceso de transición o salida del centro a la periferia, de la realidad contenida en el seno de la voluntad universal de Dios a la realidad autoafirmada como centro frente a Dios. Ahora bien, que coincidan no significa que sean lo mismo. Schelling afirma explícitamente que se trata de hechos distintos. A

---

[40] Cfr. Ibid., 229-231 [or. 385]. Recordemos, a este respecto, lo que Tillich dice en el vol. II de la *ST* sobre el estado de inocencia soñadora. Estas alusiones ya habían encontrado eco en los escritos de Kierkegaard, alumno de Schelling en sus cursos de Berlín. Cfr. *ST II*, 33-36 y S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid, 1965, 72-90; Id., *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, s/f.

[41] Ya hemos visto, al inicio de este trabajo lo cerca que está esta hipótesis de Schelling de las especulaciones origenianas del *Peri Archón*. También allí se hablaba de una caída transtemporal con consecuencias decisivas para el hombre y la creación. A este respecto, también es necesario mencionar la posterior crítica a la que, coincidiendo con W. Pannenberg, someteremos este tipo de suposiciones que también están presentes en autores contemporáneos como O. Clément y, por supuesto, en el mismo Tillich. Cfr. O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Encuentro, Madrid, 1983 [or. francés 1972].

[42] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 231 [or. 385]: "Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenngleich als eine von ihr verchiedne Tat) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Zentrum) erschaffen".

[43] La primera creación, parece suponer la existencia de una "segunda creación". Lo que Schelling quiere decir con esta primera creación aparecerá mucho más claro cuando se refiera a esta misma cuestión en la *Philosophie der Offenbarung*. En esta obra veremos como hay una sustancial diferencia entre la primera creación y la segunda creación, siendo esta última la que es equivalente a la caída. No obstante, en la *Freiheitslehre* no hay tal matización: la primera creación y la caída parecen coincidir. A la luz de lo que Schelling está afirmando adquiere una renovada importancia nuestro primer capítulo sobre Orígenes y todo nuestro análisis de la síntesis final del pensamiento de Tillich.

juzgar por su descripción —que adquirirá mayor luz en la *Filosofía de la revelación*— hay que decir que creación y caída coinciden, pese a ser realidades diferentes. No obstante, veamos lo que más nos interesa de este texto de Schelling.

Como hemos visto, Schelling afirma que el hombre ha sido creado en el principio de la creación *(in der Anfang der Schöpfung)*. Y que dicha creación ha tenido lugar en el centro *(das Zentrum)*. En el centro no rige la temporalidad que sí vale para su nacimiento. Su nacimiento es temporal, la creación primera del hombre no. Schelling está intentando conceptualizar aquel sentimiento que parece indicar que uno ha sido desde toda la eternidad lo que ahora es, sin que lo haya llegado a ser únicamente en el devenir de la historia. Schelling alude a esta experiencia de forma explícita para explicar su pensamiento. Esto significa que todo sucede con total necesidad, pero que tanto lo bueno como lo malo que se hace, o se deja de hacer, no sólo sucede necesariamente, sino también libre y voluntariamente. Y las dos cosas al mismo tiempo, porque necesidad y libertad coinciden en aquella "necesidad interna que brota por sí misma de la esencia del que actúa"[44]. ¿Por qué? Porque creación y caída coinciden, y en ambas el papel decisivo lo juega la libertad transhistórica del hombre.

En efecto, Schelling reconoce que esta conjunción entre libertad y necesidad no se da en la conciencia y el hombre que actúa no la percibe como tal, pero sí ha quedado en ella alguna que otra huella como la de aquel que se lamenta: ¡que se le va a hacer si soy así! Es consciente de su culpa, pero también de que no habría podido hacer otra cosa. Al confesar esta necesidad de hecho en todo lo que el hombre hace, y a fin de conciliarla con la libertad, Schelling tiene que recurrir a un acto transhistórico que dé cuenta de este estado de cosas. Dirá:

> "Este juicio universal, acerca de una inclinación al mal completamente inconsciente e incluso insoslayable en su origen, entendida como un acto de la libertad, nos remite a un acto, esto es, a una vida anterior a esta vida, pero que no debe ser pensada como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible en general está fuera del tiempo"[45].

Así se explicaría el hecho de que el hombre naciese en el tiempo tal y como él es desde la eternidad. Por eso lo que aquí parece puro determinismo, no es sino fruto

[44] Ibid., 225 [or. 383].

[45] Ibid., 233 [or. 387]: "Diese allgemeine Beurteilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Aktus der Freiheit weist auf eine Tat, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin; nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist". Se recordarán, ahora, las cuestiones meramente apuntadas en la presentación de las tesis de Tillich y que prometimos desarrollar después: la historia y la suprahistoria, la caída, etc.

de una elección anterior de la que ni siquiera guardamos consciencia[46]. Esta curiosa tesis de Schelling le lleva incluso a decir que "mediante este acto se determinan hasta el modo y la constitución de su corporización"[47]. Es decir, ¡que cada uno sería responsable hasta del cuerpo que tiene![48].

Desde aquí reinterpreta, también, la doctrina clásica del pecado original[49]. El pecado original es, para Schelling, ese acto transhistórico por el que "el hombre apresó toda eternidad en su particularidad y egoísmo"[50] y, así, se trata, en su origen, de un acto propio. Todo aquel que nace lo hace trayendo consigo aquel principio oscuro del mal fruto de la reacción del fundamento. "Por lo tanto, sólo este mal, resultado de un acto propio, pero adquirido desde el nacimiento, puede ser llamado

---

[46] H. U. von Balthasar afirma certeramente que Schelling, para explicar la realidad del mal, recurre "a una teoría que [...] ya había desarrollado en su primer escrito: el idealismo como la doctrina de la libertad inteligible supraempírica, englobante y determinante de toda la vida temporal del hombre. El hombre es el ser que se determina a sí mismo, que es «su *propia acción*» (se cita expresamente a Fichte), y esto necesariamente en una decisión «fuera de todo tiempo y que coincide por tanto con la primera creación... La acción por la que su vida es determinada en el tiempo, pertenece... a la eternidad..., de ahí que él es, por esta acción fuera de lo creado, libre y eterno principio para sí mismo». La manera de decidirse en la vida por el bien o por el mal le es previamente dada en su decisión originaria, con la que «en la primera creación se ha aprehendido a sí mismo en una figura determinada». Con ello hemos retornado no sólo a Eckhart y a su previa decisión sin fondo de la voluntad, sino también al mito de Platón al final de la *República*, así como a la decisión inteligible de los personajes de Hofmannsthal en el *Gran teatro del mundo*. Una conversión durante la vida temporal resulta aquí muy difícil de explicar" (H. U. VON BALTHASAR, *O. c.*, 556).

[47] A mi juicio son clarísimas las coincidencias de fondo con Orígenes. En efecto, el alejandrino nos había hablado de aquella *ensomátosi*s de las inteligencias devenidas almas, debida a la *apostasía* transhistórica a causa de su *negligencia originaria*. No otra cosa es lo que, salvando las distancias, parece sostener Schelling. Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 235 [or. 388].

[48] Schelling señala con acierto el mayor obstáculo que ha tenido que sortear la doctrina de la libertad humana: la contingencia del humano actuar y "la unidad del mundo en su totalidad, ya previamente bosquejada en el entendimiento divino" (Ibid., 235 [or. 387]). A esto intentaría responder la *doctrina de la predestinación*, acentuando, eso sí, la presciencia y la providencia de Dios sobre la libertad humana. En efecto, lo que Schelling va a criticar a los primeros representantes de tal doctrina es que buscaban el fundamento de la determinación eterna de las acciones humanas no en el hombre mismo, sino en una decisión absoluta de Dios. Tal decisión no podía menos que ser infundada, arbitraria y, por ello injusta. Esta concepción anulaba la libertad humana. En su lugar, Schelling encuentra el fundamento de tal determinación "en la acción eterna, coetánea *(gleichzeitigen)* a la creación, que constituye la esencia del hombre mismo" (Ibid., 235 [or. 387]). Esta nueva visión le permite reformular la doctrina de la predestinación no desde Dios, desde un eventual decreto absoluto, sino desde la perspectiva de la acción transhistórica del hombre. Para Schelling que el hombre esté predestinado significa "que el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación" (Ibid., 235 [387-388]).

[49] Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *o. c.*, 556: "Por esto, el hombre es como uno «a quien le da vértigo en una cima escarpada», experimenta «la angustia de la vida» a causa de la «solicitación» del fundamento en él, para lo que no precisa de diablo alguno. El pecado original está en preferir la propia voluntad a la de Dios, amorosa y «supra-creatural»".

[50] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 237 [or. 388]: "so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen".

mal radical"[51]. De este modo, Schelling sólo podrá concebir el obrar bien del hombre merced a una ayuda humana o divina que opere en él una auténtica transmutación. Que sea el principio bueno o el principio malo el que opera en la voluntad del hombre "no menoscaba la libertad, pues precisamente el hecho de dejar actuar en sí al principio bueno o malo, es la consecuencia del acto inteligible que determina su esencia y su vida"[52].

Esta es la concepción de la creación y el pecado que Schelling expone en la *Freiheitslehre* al hilo de sus argumentaciones sobre la libertad del hombre. Y, con ello, me parece que ha quedado suficientemente clara su manera de responder, como mínimo, a tres cuestiones que nos vienen acompañando en todo este camino. En primer lugar, ¿cuál es la relación entre libertad y creación? Para Schelling, la creación del hombre y del mundo no puede ser pensada al margen de la emergencia de la libertad en Dios —origen supremo de la libertad humana— como consecuencia del proceso de su autogeneración en la dialéctica entre su naturaleza, como fundamento, y su existencia, como acto. En segundo lugar, ¿cuál es la esencia de la libertad humana? Schelling respondería que la esencia de la libertad humana es la dualidad originaria en el seno de lo divino. En tercer lugar, ¿qué relación hay entre creación y caída? No parece haber duda. Creación y caída coinciden, son lo mismo, si bien pueden ser pensadas como realidades diferentes que dependen de la voluntad de Dios, en un sentido, y de la libertad de la criatura, en otro. Ahora bien, podríamos preguntar en cuarto lugar: ¿cuál es la explícita concepción de Dios en Schelling —más allá de sus tensiones internas— y qué relación tiene con la creación?

5. EL CONCEPTO DE DIOS Y LA CREACIÓN

5.1. Creación, revelación y mal

El concepto que Schelling tiene de Dios se encuentra en una estrecha relación con su discusión en torno al panteísmo, así como también con su concepción acerca del mal y la revelación. Esto es tanto más importante cuanto que, como estamos viendo, su concepción de lo divino está lejos de ser una concepción estática o caracterizada por la ausencia de tensiones y movimientos. Más bien al contrario, el

[51] Ibid., 237 [388]: "Nur jenes durch eigne Tat, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen".
[52] Ibid., 239 [or. 389]: "und dennoch tut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das In-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Prinzips ist die Folge der intelligiblen Tat, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist".

devenir del mundo no puede ser comprendido al margen del devenir de Dios, y de ahí la importancia para la concepción de Dios de los avatares que implican, tanto el mal como la revelación. En efecto, en un momento del presente escrito Schelling va a formular lo que considera "la suprema pregunta de toda esta investigación"[53]:

> "Hasta ahora, Dios ha sido considerado como un ser que se autorrevela, pero ¿cómo se comporta en tanto que ser moral en relación con esta revelación? ¿Es ésta acaso una acción que resulta de una necesidad ciega e inconsciente, o un acto libre y consciente? Y si es esto último, ¿cómo se comporta Dios en tanto que ser moral respecto al mal, cuya posibilidad y realidad dependen de la autorrevelación? Queriendo ésta, ¿acaso ha querido también el mal?, y ¿cómo se puede conciliar este querer con la santidad y la suprema perfección que hay en él?, o expresándolo vulgarmente, ¿cómo se puede excusar a Dios del mal?"[54].

La cuestión está bien clara. La concepción de Schelling parece suponer que el mal es la condición de posibilidad necesaria para que la revelación de Dios llegue a ser efectiva. Sin el hombre tal y como hoy existe, es decir, como una criatura distinta de Dios y separada de él, su revelación no tendría sentido, pues la pura identidad no precisa de una tal donación, ya que se encuentra en total comunión consigo misma. La escisión de principios originada en la primera creación parece haber sido necesaria para que el hombre, y con él la posibilidad y la realidad del mal y el pecado, se hiciesen efectivas. Ahora bien, ¿no es Dios bueno y santo? ¿Cómo conciliar una tal afirmación con una concepción del mal que confiesa a éste como necesario para la donación de Dios? ¿No tiene esto una importancia decisiva en su concepción de Dios?

Por contraposición a los conceptos de Dios de Fichte y Spinoza, el concepto de Dios de Schelling está caracterizado, como hemos visto, por un radical dinamismo que lo constituye como la suprema personalidad, es decir, como el espíritu eminente y absoluto. Pero puesto que Dios no es sino el vínculo perfecto y eterno del fundamento de su existencia con su existencia misma, estos dos principios de su propio ser serán también, a su vez, dos principios o inicios igualmente eternos de su autorrevelación. Lo cual significa que Schelling afirmará, pues, que "el primer inicio de la creación es el ansia que siente el Uno por engendrarse a sí mismo, o la voluntad del fundamento. El segundo, es la voluntad del amor, mediante la cual se expresa la palabra en la

[53] Ibid., 251 [or. 394].

[54] Ibid., 251 [or. 394]: "Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Notwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte Tat? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittlichen Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?".

naturaleza y por la cual Dios se hace personal por vez primera"[55]. Para Schelling la creación es el resultado de la conjunción de ambas voluntades. Por eso comprende la creación no como un suceso *(Begebenheit)*, sino como un acto *(Tat)*. Lo cual significa que no todo en ella se debe a una mera necesidad geométrica, sino a una voluntad impredecible cuya lógica no puede ser descrita por las ciencias de la naturaleza que sólo buscan en ella leyes matemáticas. La voluntad del fundamento, al ser inconsciente e incontrolada, dota a la creación de una dimensión no aprehensible con el instrumental matemático. La voluntad del amor, que es libre y consciente en grado sumo, mantiene el orden y la razón interna de la misma. Sólo Dios es esa ley universal por medio de la cual ocurre todo cuanto efectivamente sucede.

Ahora bien, al mismo tiempo, Schelling tiene que reconocer que "para determinar la relación de Dios con el mundo como ser moral, no basta el conocimiento general de la libertad en la creación; también se plantea la cuestión de saber si el acto mismo de la autorrevelación fue libre en el sentido de que todas sus consecuencias fueron previstas por Dios"[56]. Schelling responde que sí, que todo ha sido previsto por Dios. De hecho, la autorrevelación de Dios no se produce como si no se diese ningún tipo de tensión dentro de Dios, sino que más bien al contrario, la revelación sólo es posible cuando la voluntad consciente y libre realiza el acto de autodonación al vencer las resistencias de la voluntad que se dirige hacia el interior del ser divino en dirección contraria a la revelación. Por eso la revelación se produce por amor y bondad, porque ya en Dios supone una decisión por la donación exterior contra la voluntad de mantenerse en sí *(An-sich-Halten)*. Criticando explícitamente a Leibniz, Schelling rechaza la idea de una deliberación interna de Dios que le llevase a escoger entre diversos mundos posibles. Para Schelling "todo procede de la naturaleza divina con absoluta necesidad"[57]. Según él, en Dios no hay diferencia entre lo posible y lo efectivo, de tal forma que todo aquello que es posible también tiene que ser efectivo y lo que no es efectivo es debido a que es moralmente imposible. Ahora bien, esta argumentación se encuentra con una objeción formidable, ya que, el mal es efectivo, el mal existe, el mal acontece. ¿Significa esto que para Dios el mal es moralmente posible?

---

[55] Ibid., 253 [or. 395]: "Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht".

[56] Ibid., 257 [or. 396]: "Um jedoch das Verhältnis Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntnis der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die Tat der Selbsoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden".

[57] Ibid., 259 [or. 397]: "aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Notwendigkeit folgt".

Schelling se niega a aceptar que la libertad en la elección de Dios tenga que ser salvaguardada por una multiplicidad de posibles entre los cuales Dios tendría que escoger el más adecuado. Como si la libertad y la elección de Dios dependiesen, de hecho, de tal multiplicidad. Schelling dice que tal concepto de libertad no sólo es falso en sí mismo, sino "que sólo es posible en nuestro entendimiento, pero no en Dios, de quien no se puede concebir que prescinda de su esencia o de sus perfecciones"[58]. Esto significa que el amor y la bondad de Dios, es decir, su esencia y sus perfecciones, no pueden suspenderse en el vacío como si su libertad no fuese inseparable de ellas. ¡Cómo si pudiésemos concebir un Dios que contempla posibilidades que, por ser meramente no contradictorias, pueden ser ya posibles en él, aun cuando sean moralmente reprobables! Como hemos dicho, es seguro que, en este punto, Schelling está argumentando contra Leibniz, que con su distinción ontológica en Dios de entendimiento y voluntad, posibilitaría tal suposición.

Para Schelling, por el contrario, en el fundamento del único mundo existente que nosotros conocemos se encuentra contenido "el arquetipo del único mundo posible conforme a la esencia de Dios, que en la creación efectiva sólo se eleva de potencia a acto mediante la escisión, la regulación de las fuerzas y la exclusión del elemento sin reglas, que lo paraliza o lo oscurece"[59]. Lo que, a raíz de lo dicho, cabría preguntarse es lo siguiente: este "elevarse de potencia a acto mediante la escisión", ¿es creación o caída? Es decir, ¿es debido a la voluntad amorosa y buena de Dios o a la actualización de la egoísta libertad humana? ¿O las dos cosas —a saber: lo mismo, pero visto desde dos puntos de vista diferentes, como después dirá el propio Schelling acerca del bien y del mal?

El hecho de que Dios sea una vida y no un sistema es lo que, a juicio de Schelling, explica la posibilidad del mal en relación con Dios. Veamos el texto: "toda existencia exige una condición para convertirse en existencia efectiva, esto es, personal. Tampoco la existencia de Dios podría ser personal sin tal condición, pero Él tiene esa condición en sí y no fuera de Él"[60]. Si Dios eliminase tal condición se aniquilaría a sí mismo, de tal forma que lo único que puede hacer es someterla, subordinarla y subyugarla mediante la voluntad del amor. Pero he aquí que "el

[58] Ibid., 261 [or. 398]: "und der bloß in unserm Verstand, aber nich in Gott möglich ist, in welchen ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann".
[59] Ibid., 261 [or. 398]: "Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulierung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Aktus erhoben wird".
[60] Ibid., 263 [or. 399]: "Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat".

hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello en el mal"[61]. El hecho de que Dios forme con su fundamento oscuro una personalidad absoluta lo libra de que la posibilidad de mal se haga efectiva como algo independiente de Él. En el hombre la escisión de las fuerzas, que ya hemos visto, provoca no sólo la posibilidad, sino también la realización efectiva del mal. Este es el principal impedimento para la realización en un acto perfecto de la propia mismidad del hombre. Tal impedimento provoca una frustración a la que Schelling se refiere como a esa "tristeza inherente a toda vida finita" que no afecta sólo a hombre, sino que es como un "velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida"[62].

De aquí deduce Schelling que "lo que procede de la mera condición o del fundamento, no procede de Dios, aunque esto sea necesario para su existencia. Pero tampoco se puede decir que el mal provenga del fundamento o que la voluntad del fundamento sea la causa del mismo"[63]. Fijémonos en el recurso empleado por Schelling para no atribuir la existencia del mal a Dios. ¡Como el mal procede del fundamento, no procede de Dios! Pero es que en sentido estricto tampoco procede del fundamento, matiza a continuación, sino que "el mal no puede aparecer nunca más que en la voluntad más íntima del corazón de cada uno, y nunca sucede sin un acto propio"[64]. La voluntad del fundamento actuaría únicamente como solicitadora, como tentadora o condicionadora del verdadero rostro del mal que siempre se debe a la realización de un acto propio de la criatura. Schelling dice que "la mismidad provocada no es en sí el mal, sino que lo es sólo en la medida en que se ha arrancado por completo a su opuesto, la luz o la voluntad universal"[65]. La vida parece ser inseparable de la muerte y lo que quiere la voluntad del fundamento no es sino la vida, aunque tal vida lleve consigo la muerte. De hecho, también es, en la promoción de la vida del fundamento, donde se encuentra la razón de la aparición del bien actual. "Aquello mismo que se torna malo por la voluntad de la criatura (cuando la voluntad

[61] Ibid., 263 [or. 399]: "Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt".

[62] Ibid., 263 [or. 399]. Una afirmación similar la encontramos también en la filosofía de la revelación cuando Schelling, hablando del mundo escindido y separado de Dios se refiere a un mundo "que, separado de su verdadero futuro, busca inútilmente su fin, y generando un tiempo falso, puramente aparente, se repite siempre solamente a sí mismo en una triste uniformidad" (*PhO*, 588 [352]).

[63] Ibid., 263-265 [or. 399]: "Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz notwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden daß das Böse aus dem Grunde kome, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sei".

[64] Ibid., 265 [or. 399]: "das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzenz, und wird nie ohne eigne Tat vollbracht".

[65] Ibid., 265 [or. 399-400]: "Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat".

se separa totalmente a fin de ser para sí), es en sí mismo el bien, mientras permanezca encerrado en el bien y se quede en el fundamento"[66]. Esto le va a llevar a la sorprendente tesis según la cual "bien y mal son lo mismo vistos simplemente desde distintos lados"[67]. La mismidad, la autoafirmación, la voluntad propia pueden ser buenas o malas si se contemplan desde la voluntad universal de Dios o desde la voluntad particular de la criatura. "El alma de todo odio es el amor"[68]. Lo cual no debe ser entendido como si en el orden moral no hubiera diferencia entre el bien y el mal, entre lo deseable y lo reprobable, sino como que, lo que convierte en malo o en bueno a algo es la voluntad de la criatura, no su vinculación al oscuro fundamento[69].

Pero volvamos al tema: "Quien pretenda por lo tanto que fue Dios mismo quien quiso el mal, tendría que buscar el motivo para tal afirmación en el acto de la autorrevelación como creación, al igual que también se ha opinado frecuentemente que aquel que quiso el mundo tuvo que querer también el mal"[70]. ¿Pero acaso no es esto así? ¿No es eso mismo lo que viene afirmando Schelling una y otra vez? Tal vez, no. Es posible que no sea tan sencillo. Schelling es tremendamente claro en afirmar que "la voluntad de creación no fue inmediatamente más que una voluntad para el nacimiento de la luz y por tanto del bien; pero para esta voluntad el mal no fue considerado ni como medio ni tan siquiera, como dice Leibniz, como *conditio sine qua non* de la posibilidad de la mayor perfección del mundo"[71]. Es más, va a decir sin ninguna duda que el mal "no fue ni objeto de una decisión divina, ni mucho menos de algún consentimiento"[72]. Para Schelling, pues, Dios ni permitió el mal ni lo contempla como condición de posibilidad de su revelación. ¿No se contradice todo esto con lo que ha afirmado antes? ¿En qué quedamos?

---

[66] Ibid., 265 [or. 400]: "Dasselbe, was durch den Willen der Kreatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt".

[67] Ibid., 267 [or. 400]: "Gut und Bös seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehn".

[68] Ibid., 267 [or. 401]: "Die Seele alles Hasses ist Liebe".

[69] Esta consideración de la ambigüedad radical del fundamento del bien y del mal que, en sí mismo no es lo uno ni lo otro hasta que no sea apropiado en uno u otro sentido por la voluntad de la criatura, es de decisiva importancia en su consideración del mal y la finitud.

[70] Ibid., 269 [or. 401-402]: "Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der Tat der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeint worden, derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen".

[71] Ibid., 269-271 [or. 402]: "Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht".

[72] Ibid., 271 [or. 402]: "Es war weder Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubnis".

Schelling considera que preguntar por el motivo que ha podido llevar a Dios a haberse revelado aun cuando "había previsto que el mal surgiría de la autorrevelación, aunque sólo fuera en calidad de comparsa"[73] cuando, de hecho, pudo haber prescindido de tal revelación, carece de sentido, porque sería como decir que el amor no debería existir por necesitar un opuesto al que darse, es decir, sería como reconocer que lo más absolutamente positivo debe ser sacrificado "a aquello que sólo tiene una existencia como opuesto"[74]. De tal forma que si, siguiendo este razonamiento, "Dios no se hubiese revelado a causa del mal, sería el mal el que habría vencido al bien y al amor"[75]. Resumiendo: Schelling justifica la existencia del mal como algo intrínseco a la revelación de Dios que, sin embargo, no hace mala a ésta, sino que la convierte, justamente, en una realidad positiva, en cuanto que vence al mal de un modo definitivo, *a pesar del mal inevitable* que emerge través de la libertad humana. Libertad sin la cual no se podría concebir al hombre en cuanto culmen espiritual de todo el proceso de desarrollo hacia la autoconciencia de la naturaleza[76].

---

[73] Ibid., 271 [or. 402]: "Die Frage aber, warum Gott, da er notwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der Tat keine Erwiederung".

[74] Ibid., 271 [or. 402].

[75] Ibid., 271 [or. 402]: "So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt".

[76] No creo equivocarme al afirmar que lo más aprovechable de esta concepción de Schelling no está lejos de lo que A. Torres Queiruga pretende afirmar en sus ensayos sobre el mal, si bien desde unos presupuestos totalmente distintos y evitando todas aquellas consecuencias sistemáticas del planteamiento del filósofo alemán que, precisamente, parecen más discutibles. Pueden consultarse distintas presentaciones de esta misma cuestión en A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1995, 87-155; Id., *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1986, 109-149; Id., "Mal" en: C. FLORISTÁN/J.J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 753-761; Id., "El mal en perspectiva filosófica" en: AAVV, *Fe Cristiana y Sociedad Moderna*, nº 9, Fundación Santa María, Madrid, 1986, 178-194; Id., "Dios, el Anti-mal": *Communio* 1 (1979) 39-48; Id., "Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, 'Ponerología', 'Pisteodicea'" en: M. FRAIJÓ/J. MASIÁ (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Homenaje al Prof. José Gómez Caffarena en su 70 Cumpleaños, U. P. Comillas, Madrid, 1995, 241-292; Id., "El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea": *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69; Id., "Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor": *Razón y Fe* 236 (1997) 399-421. Torres Queiruga nunca dirá, por ejemplo, que el mal sea justificable como algo intrínseco a la revelación de Dios, pero sí reconocerá que el carácter finito de la creación que —en cuanto distinta de Dios no puede no ser finita— hace inevitable que en la existencia misma de lo creado esté dada la condición de posibilidad de un mal que se presenta en su particularidad bajo una infinita variedad de formas. La pregunta decisiva de la teodicea —que él reformula en la *ponerología* y traslada de nivel en la *pisteodicea cristiana*— no será ya, por qué Dios no ha creado un mundo sin mal —cuestión ésta pendiente de dos presupuestos inconsistentes (la omnipotencia abstracta y el mundo finito perfecto)— sino más bien, por qué Dios, a pesar del mal inevitable, ha creado el mundo efectivamente existente orientado hacia la esperanza definitiva de su plenitud. Su obra definitiva al respecto es *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*, Galaxia, Vigo, 2010. (Hay traducción castellana: *Repensar el mal. De la*

5.2. Dios, la extinción del mal y la meta de la creación

Acercándose ya al final de la reflexión, se pregunta Schelling: "¿Tiene el mal algún final? Y ¿cómo? ¿Tiene acaso la creación alguna meta?, y, si esto es así, ¿por qué no se alcanza inmediatamente, por qué no se da la perfección ya desde un principio?"[77]. En otras palabras: ¿cuál es el plan salvador de Dios? ¿Qué relación hay entre creación y salvación? ¿Qué rostro de Dios nos muestra el mal de la creación?

De modo curiosamente contrario a la explicación de Ireneo —actualmente incorporada en el planteamiento de Torres Queiruga[78]— no atribuirá Schelling la dilación en la donación de la perfección a la limitación estructural de la criatura que necesita pasar todas las etapas del desarrollo para llegar a ser tal —proceso no violentado por la pedagogía divina—, sino justamente, al contrario, lo atribuirá al hecho de que Dios sea "una vida y no un ser". Es decir, al hecho de que "toda vida tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir. También Dios se ha sometido voluntariamente a este destino desde el momento en que para volverse personal separó el mundo de la luz del de las tinieblas"[79]. Schelling se refiere aquí al autoengrendramiento de Dios en Dios como fruto de la acción clarificadora del entendimiento divino que trae la luz sobre el oscuro fundamento ciego sobre el que se sostiene su existencia. Dios se hace personalidad como la semilla se hace fruto: pasando de la oscura profundidad de la tierra a la iluminada superficie del campo. Como ya hemos visto, en estrecha relación con el proceso de personalización de Dios se encuentra el proceso de la creación-escisión del mundo. Si Dios consigue su fin en la perfecta personalización, ¿cuál es, por su parte, el fin de la creación?

---

ponerología a la teodicea, Trotta, Madrid, 2010). Un ajustado resumen de las ideas centrales de esta monografía puede verse en P. CASTELAO, "A existenza de Deus e o problema do mal. Nota verbo dun estudo de próxima aparición": *Encrucillada* 166 (2010) 76-82.

[77] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 273 [or. 403]: "endet das Böse und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfang?".

[78] Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, SEPT, Vigo, 1977, 154-155.

[79] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 273 [or. 403]: "weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied".

Con respecto a la teleología de la creación dice Schelling: "ésta es la meta de la creación: que aquello que no podía ser para sí, sea precisamente para sí al ser elevado desde las tinieblas, como desde un fundamento independiente de Dios, al existir. De ahí la necesidad del nacimiento y la muerte"[80]. Así, el mal será arrojado definitivamente al no-ser y la libertad humana podrá ser liberada de sí misma, es decir, de su propia voluntad que siempre la erige como centro autónomo separada de la voluntad universal de Dios.

En un fragmento realmente significativo encontramos formulada con brevedad y precisión toda su concepción de la historia y de la relación de las cosas con Dios. "Dios entrega las ideas que estaban dentro de Él sin vida autónoma, a la mismidad *(Selbstheit)* y al no-ser *(Nichtseiende)*, para que siendo llamadas del no-ser a la vida, sean de nuevo *en* Él en tanto que existentes independientes"[81]. Las cosas se encontrarían en Dios sin ser ellas mismas, pero siéndolo eternamente como mera potencia, de tal forma que Dios las entregaría a la mismidad y al no ser —junto con su propia voluntad de autoafirmación y la consiguiente separación creatural— para que, una vez han recibido la llamada a la salvación definitiva que las libre de las garras del no-ser, del sufrimiento, de la muerte y de todo tipo de mal, retornen nuevamente al seno nutricio del que han salido, habiendo ya actualizado en su existencia su propia voluntad que habrá ejercido el bien, cuando ha estado unida a Dios y, también, habrá ejercido el mal cuando se ha constituido en centro de todo[82].

Lo particular de esta concepción de Schelling es que con tal actualización del fundamento creatural de Dios —en el paso de la potencialidad de las cosas a su actualidad existencial— no sólo se realizan ellas mismas en su devenir histórico, sino que también, a través de esta escisión y este juicio acontece "la absoluta actualización de Dios"[83]. Con la muerte se extinguiría el mal en tanto que mal, pues dejaría ya de ser en absoluto, pero permanecería "aún como apetito, como hambre eterna y sed de realidad efectiva"[84]. A juicio de Schelling, pues, "la meta de la revelación consiste por tanto en la expulsión del mal fuera del bien, en la declaración de su completa

[80] Ibid., 275 [or. 404]: "Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus der Finsternis, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird. Daher die Notwendigkeit der Geburt und des Todes".
[81] Ibid., 275 [or. 404]: "Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseiende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existierende wieder in ihm seien".
[82] Con todas las particularidades que se quiera, es claro que se trata de un esquema bien clásico de *exitus* y *reditus* que también puede ser percibido en Tillich. Cfr. *ST*, III, 419-420.
[83] Ibid. 275 [or. 404]. Esta afirmación la desarrollaremos en el análisis de la Filosofía de la revelación.
[84] Ibid., 277 [405].

irrealidad"[85]. Pues Schelling no concibe otro final que no sea la completa realización de lo más supremo que ya se hallaba en el principio: "es el amor quien es lo supremo. Es aquello que ya estaba ahí antes de que fueran el fundamento y lo existente (a título de elementos separados), pero todavía no era en calidad de amor, sino ¿cómo podríamos denominarlo?"[86].

5.3. Dios como el *Ungrund*, *Urgrund* o *Indifferenz*

Schelling nos ha mostrado en todo este largo camino de su especulación el proceso por el cual, al investigar sobre la esencia de la libertad humana, puede explicarse la existencia del mal en la libertad del hombre. Dicho proceso hunde sus raíces en la distinción fundamental con la cual vimos que comenzó toda su elaboración: la distinción entre el fundamento de lo que existe y la propia existencia de algo. Dicha distinción fue absolutamente decisiva para rastrear las entrañas del mismo proceso autogenerativo de la divinidad, principio último de todo lo existente. Y siguió mostrando su rica potencialidad en todas las sucesivas dimensiones de lo real en las que Schelling, como hemos visto, lo ha ido aplicando. Hasta llegar a la consumación escatológica de todo en Dios y la consiguiente aniquilación del mal como meta última de la creación.

Ahora, una vez que ha cerrado el ciclo del devenir histórico desde el nacimiento de Dios en Dios hasta la consumación de todo en Dios pasando por la realización de la libertad del hombre en la historia, Schelling se propone revisar esa distinción fundamental que no es sino la piedra angular de todo su planteamiento, a saber: aquella distinción entre fundamento y existencia que hemos calificado como la tesis central de su pensamiento. La necesidad de dicha revisión le viene reclamada por la última afirmación acerca de lo supremo que le hemos oído: "es el amor quien es lo supremo". No en vano, Schelling afirma a renglón seguido que ese amor "ya estaba ahí *antes* de que fueran el fundamento y lo existente". Subrayamos el antes con toda intención, puesto que, según parece la tal distinción sobre la cual Schelling ha construido esta monumental investigación sobre la libertad —que bien puede ser concebida, por extensión, como una auténtica *ponerogonía*— no es lo más originario de lo originario. Puede intuirse que esa escisión primigenia entre el fundamento y lo

[85] Ibid., 277 [or. 405]: "Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen von Gutten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität".
[86] Ibid., 279 [or. 406]: "Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht was als Liebe, sondern —wie sollen wir es bezeichen?"

existente parece reclamar una unidad anterior que, siendo realmente amor, Schelling no se atreve a calificarla de tal, sino después de todo este titánico proceso de desarrollo y esta ciclópea expansión histórica de la libertad. Es por ello por lo que, llegados a este punto, se pregunta: "¿cómo podríamos denominarlo?"

Schelling lo va a denominar *Urgrund* o *Ungrund*, fundamento originario o "in-fundamento". Lo que Schelling trata de evitar es que la distinción entre fundamento y existencia sea comprendida como el postulado de un dualismo absoluto en la raíz de toda realidad[87]. El dualismo no es lo originario, pues, según su concepción, hay un punto anterior a tal dualidad que sirve de vínculo de estos dos elementos. Ahora bien, ¿significa la existencia de tal vínculo la desaparición de toda distinción y la consiguiente coincidencia de todos los opuestos como si realmente se diese "una identidad absoluta entre luz y tinieblas, bien y mal?"[88]. Schelling también se va manifestar en contra de esa tal coincidencia. ¿Qué entiende, pues, por *Ungrund*? ¿Y qué relación tiene ese "infundamento" con el amor?

Lo que Schelling entiende por *Ungrund* no implica ni dualismo ni desaparición de toda distinción. Para Schelling el infundamento es el ser anterior a toda dualidad, anterior a la oposición entre el fundamento de la existencia y la propia existencia. Es el abismo más remoto de toda la realidad y el ser más recóndito al que el entendimiento humano puede llegar. Ahora bien, ¿cómo pensar la distinción originaria entre fundamento y existencia en el seno del infundamento? ¿O es que no se da en su interior, aunque sea de modo potencial, una tal oposición? ¿Y si se da, no se está confesando el dualismo? Y si no se da, ¿cómo explicar el paso de la ausencia de oposición en el *Urgrund* a la oposición originaria sobre la que se sostiene todo su sistema de la libertad? El problema es claro. Veamos el intento de solución que ensaya Schelling.

Para nuestro autor es evidente que, puesto que el infundamento "precede a todas las oposiciones, éstas no pueden existir en él de modo distinguible ni de ningún otro modo. Por tanto, no puede ser calificado como identidad, sino sólo como absoluta *indiferencia* de ambos principios"[89]. Esta primera consideración en el

[87] Pese a todo lo dicho y a todo lo que Schelling va a decir no parecen desacertadas las sospechas de Torres Queiruga acerca del dualismo implícito en el pensamiento de Schelling. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, "Deus e o mal. Da omnipotencia abstracta ó compromiso do amor" en: Id., *Do terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, SEPT, Vigo, 1999, 129-189, esp. 137-138, donde llama agudamente la atención sobre la *transcendentalización infinita del mal* que internaliza en Dios un dualismo metafísico difícilmente compatible con el incondicional Dios amor del NT.

[88] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 279 [or. 406].

[89] Ibid., 279-281 [or. 406]: "Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht urterscheidbar noch auf irgendeine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden".

esclarecimiento del infundamento es de la máxima importancia. En ella podemos observar la diferenciación que Schelling hace entre identidad e indiferencia.

La identidad parece reclamar la existencia de una oposición en la que se pueda alcanzar la unidad de aquello que no es diverso. El concepto inadecuado de identidad entendido como igualdad o equivalencia ya había sido rechazado al inicio de la reflexión al tratar la cuestión del panteísmo. Pero el problema es que ahora se muestra insuficiente para cualificar la verdadera esencia del infundamento incluso el auténtico concepto de identidad, ya que este concepto presupone una oposición en su seno —potencial o real— que, aunque resuelta en la unidad que posibilita la propia identidad, no parece adecuado aplicar al *Ungrund* schellinguiano. Y no lo parece porque este infudamento "precede a todas las oposiciones". Y estas oposiciones no tienen cabida en él "de modo distinguible", es decir, como oposiciones reales; "ni de ningún otro modo", a saber: ni siquiera como oposiciones latentes o en estado de mera potencialidad. Así pues, del *Ungrund* de Schelling no se puede predicar la identidad[90].

Ahora bien, Schelling sí lo cualifica con el concepto de *Indifferenz*. ¿Qué entiende, pues, por indiferencia? ¿Qué ventajas tiene este concepto que lo hacen más apropiado que el concepto de identidad? Para Schelling:

> "la indiferencia no es un producto de los opuestos, los cuales tampoco se encuentran contenidos en ella implícitamente, sino que es un ser propio, separado de toda oposición, contra el que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es más que el no-ser de éstos, y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente el de la ausencia de predicados, aunque sin ser por eso una nada o un absurdo"[91].

El *Ungrund* como indiferencia, en la concepción de Schelling, no es sino aquello que carece de todo predicado, de toda oposición aun cuando no sea ajeno a la distinción, ya que su ser no es más que el no-ser de los opuestos. Lo que Schelling se niega a admitir en el ser del infundamento es una oposición originaria que pudiera ser resuelta en una supuesta identidad. Al cualificar al infundamento por medio de la indiferencia rechaza toda oposición, pero no toda distinción. La clave de su

---

[90] Este es uno de los motivos por los que discrepábamos de la tesis central de *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophische Entwicklung* que propugnaba el principio de identidad como el nervio de toda la filosofía de Schelling. Volveremos en seguida sobre esta cuestión.

[91] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 281 [or. 406]: "Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie *implicite* in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre".

comprensión del infundamento estará, pues, en lo que entienda por esta distinción que, según sus propias palabras, separa al infundamento de toda oposición.

Para Schelling "lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, o como queramos llamar a ambos principios, nunca pueden ser predicados como *oposiciones (Gegensätze)* del infundamento. Pero nada impide predicarlos como no-oposiciones *(Nichtgegensätze)* del infundamento, es decir, disyuntivamente y cada uno *para* sí, con lo que se establece precisamente la dualidad *(Dualität)* (la efectiva duplicidad de los principios)"[92]. En el infundamento parece estar presente esa dualidad *(Dualität)* o esta duplicidad *(Zweiheit)* originaria de los principios que vertebran toda la estructura de este ensayo sobre la libertad humana, sin que por ello tengan que ser concebidos como principios originarios opuestos, al modo del dualismo, ni como principios inexistentes o disueltos en el amorfo magma del infundamento. Schelling los concibe en el *Ungrund* como dualidad o duplicidad hacia la cual el infundamento se muestra totalmente indiferente, es decir, no se identifica ni con el uno ni con el otro, de tal forma que subsiste la distinción en el infundamento —¡no la oposición!— sin por ello tener que recurrir a un sistema dualista para explicar la dualidad de principios tan importante en su concepción de la libertad. Si el *Ungrund* "fuera la identidad de ambos, sólo podría ser los dos *al tiempo*, esto es, ambos tendrían que predicarse de él como *oposiciones*, y con ello volverían a ser uno de nuevo"[93]. Pero no es identidad, sino *Indifferenz*.

Después de establecer la diferencia entre oposición y distinción (es decir, no-oposición) e identidad e indiferencia, Schelling resume su propia postura diciendo:

> "la esencia del fundamento, así como la de la existencia, sólo puede ser aquello que precede por *delante* de todo fundamento, esto es, aquello considerado absoluto por antonomasia, el infundamento. Pero éste no puede ser absoluto (como hemos demostrado) más que dividiéndose en dos comienzos igualmente eternos, no siendo ambos al mismo tiempo, sino estando presente en cada uno *de la misma manera*, es decir, siendo en cada uno de ellos el todo o un ser propio. Pero el infundamento sólo se divide en dos comienzos igualmente eternos a fin de que los dos principios que, en tanto que infundamento, no podían ser simultáneamente, es decir, ser *uno*, se tornen uno gracias al amor, esto es, sólo se divide para que haya vida, amor y existencia personal"[94].

---

[92] Ibid., 281 [or. 407]: "Reales und Ideales, Finsternis und Licht, oder wie wir die beiden Prinzipien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädiziert werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion und jedes für sich von ihm prädiziert werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Prinzipien) gesetzt ist".

[93] Ibid., 283 [or. 407]: "Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich sein, d.h. beide müßten als Gegensätze von ihm prädiziert werden, und wären dadurch selber wieder eins".

[94] Ibid., 283 [or. 407-408]: "Das Wesen des Grundes wie das des Existierenden kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinendergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes

Recuperamos, pues, la cuestión del amor que nos había traído hasta aquí. ¿Cómo podríamos denominar, se preguntaba Schelling, a aquel principio anterior a la oposición entre fundamento y existencia, a aquel principio que es el principio supremo, que no es sino el amor, pero que no puede ser calificado de tal antes de todo el desarrollo de la historia de la libertad? Como *Ungrund*, como *Indifferenz*, pero entendidos ambos como amor. Como ese amor "que une a aquellos que podrían ser cada uno para sí, y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro"[95]. El amor surge, pues, en el infundamento como el vínculo que hace un solo ser a aquella dualidad —que no dualismo— de principios que, siendo distintos —pero no opuestos— e indiferentes —que no idénticos— no son el uno sin el otro.

Llegados a este punto nos vemos obligados a señalar que este importante aspecto no sólo no es suficientemente señalado por P. Tillich, sino que, a nuestro parecer, debido a alguna ambigüedad en su terminología, puede ser erróneamente interpretado[96]. En un epígrafe de sus tesis sobre la mística y la conciencia de culpa, titulado "la perspectiva escatológica" *(der eschatologische Ausblick)*, Tillich sostendrá, citando el mismo texto que ha desencadenado toda esta reflexión acerca del *Ungrund*, que a esa realidad suprema previa a la separación del fundamento y la existencia hay que denominarla como "*Indifferenz oder Gleichgültigkeit*". Es más, asegura que "el significado eterno del proceso del mundo es que la igualdad o indiferencia *(Gleichgültigkeit)* llegue a ser amor". Acto seguido afirma que "el amor es el vínculo de los principios, esto es, la identidad". Y concluye que "la identidad es la meta divina absoluta. Así triunfa en la eternidad la mística sobre la culpa"[97].

Se comprende con falicidad que, según nuestra interpretación, la lectura que Tillich hace de tan importante pasaje, no sólo peca de cierta inexactitud al no distinguir claramente entre la "indiferencia" *(Indifferenz)* propiamente dicha, y aquella otra "indiferencia" *(Gleichgültigkeit)* que, no obstante, puede significar también "igualdad" o "equivalencia" —siendo, como son, acepciones tan sensibles e importantes en el escrito de Schelling— sino que, además, —y esto es decisivo— convierte a la "identidad" en la meta suprema y absoluta de toda la historia del

---

Wesen ist. Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d.h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz".

[95] Ibid., 285 [or. 408]: "Dies ist der Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andre".

[96] Cfr. *GW*, I, 98; *MW/HW*, 1, 95.

[97] *GW*, I, 98; *MW/HW*, 1, 95: "Indifferenz oder Gleichgültigkeit beider nennt er es dann. Die Liebe aber ist das Band der Prinzipien, d. h. die Identität. Indentität ist der absolute göttliche Zweck. So triumphiert in Ewigkeit die Mystik über die Schuld".

hombre y de Dios[98]. Ya hemos explicado que lo que Schelling intenta al recurrir al escurridizo concepto de *Indifferenz* es, justamente, superar la estrecha concepción de la identidad que, hasta ese momento, le había servido, pero que, ahora, en el momento en el que busca el fundamento más originario que debe ser previo a cualquier tipo de escisión, no puede contentarse con un concepto como el de "identidad" que encierra dentro de sí una insuperable oposición. El hecho de que Tillich no profundice adecuadamente en el concepto de *Indifferenz* y lo haga sinónimo de igualdad o equivalencia *(Indifferenz=Gleichgültigkeit)*, como de hecho hace sin ulterior matización, no es sino una muestra más de algo que ya indicamos en su momento y que ahora no hacemos sino recordar brevemente.

En su tesis sobre la mística y la conciencia de culpa, Tillich había señalado que el nervio central del pensamiento de Schelling era el concepto de identidad. Identidad y diferencia, así interpretaba él la mística y la culpa. En nuestro parecer, dicho concepto no sólo no es la médula espinal del pensamiento schellinguiano, sino que, como estamos viendo, se trata de un hallazgo provisional que —aun cuando haya servido por un tiempo— se vuelve insuficiente y, por eso, Schelling mismo se ve obligado a desecharlo cuando el concepto muestra sus insuperables limitaciones[99]. A nuestro juicio, la idea de que el principio de identidad es la clave suprema del pensamiento de Schelling se convierte, en el trabajo de Tillich, en un peligroso prejuicio que ciega a quien lo asume hasta el punto de llevarle a forzar textos tan elocuentes como los que estamos comentando[100]. Esto mismo, tal vez, pueda ser

[98] Es de lamentar que el mismo V. Nuovo haya sucumbido a la interpretación tillichiana de Schelling y no haya diferenciado en inglés entre *Indifferenz* y *Gleichgültigkeit*. Se contenta con nombrar a ambas con el vocablo *indifference*, con lo cual se pierde el contenido total del texto de Schelling que en el alemán de Tillich todavía brilla, aunque pálidamente. Cfr. P. TILLICH, *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, Bucknell University Press, London, 1974, 113.

[99] A este respecto también queremos matizar que lo que afirma J. GREISCH, *O. c.*, 180, a saber: "les grands interprètes de la pensèe de Schelling s'accordent pour reconnaître dans la relation de l'Absolu à l'histoire le «problem schellingienne par excellence»", es, a nuestro juicio, cierto en líneas generales. Pero seguimos pensando que, en el fondo, no se trata sino de la formulación schellinguiana más acertada de un problema que, según parece, sobrepasa con mucho la cuestión del Absoluto y la historia y que no es sino, como ya hemos señalado, la relación entre lo finito y lo Infinito en la búsqueda del verdadero Absoluto. La relación del Absoluto y la historia es una concreción de este tema más omnicomprensivo. Más acertada me parece la opinión de von Balthasar. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Vol 5. Metafísica*, Encuentro, Madrid, 1988, 511-524, esp. 518: "La filosofía de Schelling es, en cuanto filosofía del equilibrio entre infinito y finito, la filosofía estética por excelencia de la Edad Moderna".

[100] Veamos, si no, dos diáfanos textos de Schelling: "La razón es en el hombre lo que, según los místicos, el *Primum passivum* en Dios, esto es, la sabiduría originaria, en la cual todas las cosas están juntas y al mismo tiempo singularizadas, son una y sin embargo libres cada una a su modo. No es actividad como el espíritu, *ni absoluta identidad de ambos principios del conocimiento, sino indiferencia (Indifferenz)*, esto es la medida y al mismo tiempo el lugar universal de la verdad, la morada

dicho, también de la horma con la Tillich interpreta todo el pensamiento de Schelling en su segunda tesis. La polaridad entre la mística y la conciencia de culpa, a saber: entre la identidad y la diferencia, parece ser varios números menor que el pie que trata de ahormar. Esta es la razón de que el pensamiento de Schelling muestre, en determinados casos —p. e. en el caso que acabamos de señalar— ciertas llagas o molestias fruto de tan dura opresión. No obstante, retomemos el pensamiento de Schelling, pues aún tiene algunas consideraciones de mucho interés para nosotros, con respecto al concepto de Dios que estamos estudiando.

En consecuencia con lo anteriormente dicho, Schelling reconoce que en su sistema de la libertad "hay un único principio para todo, hay un único y mismo ser que reina en el fundamento oscuro de la naturaleza *(finstern Naturgrund)* y en la eterna claridad *(ewige Klarheit)*"[101]. Este ser es el *Ungrund* al que nos hemos referido. Ahora bien, esta unicidad originaria no debe hacernos olvidar que "ese único ser se escinde efectivamente en dos seres distintos en sus dos modos de eficiencia, siendo en uno de ellos mero fundamento para la existencia y en el otro mera esencia (y por lo tanto sólo ideal)"[102]. Esta escisión es el punto de partida de toda la especulación de Schelling y es mostrada ahora en su armonización interna con el infundamento. Dicho esto, cabe preguntar: ¿qué sucede con Dios? Para Schelling "sólo Dios es, en tanto que espíritu, la absoluta identidad de ambos principios"[103] en cuanto que tales principios estén sometidos a su personalidad.

Sin embargo, esta afirmación no puede dejar de sorprendernos. ¿Dios como la absoluta *identidad* de ambos principios? ¡Pero si hemos cualificado el *Ungrund* como absoluta *indiferencia* para evitar tener que concebirlo como mera unidad de elementos opuestos, es decir, como *mera identidad*! ¿Será acaso que el *Ungrund* y el concepto de Dios no son conceptos que se encuentren en la misma profundidad especulativa en el discurso schellinguiano?

6. La subordinación de Dios: a modo de conclusión

---

tranquila donde se recibe a la sabiduría originaria, según la cual y considerándola como arquetipo, el entendimiento debe construir" (cfr. F. W. J. Schelling, *Freiheitslehre*, 301 [or. 415]). Cfr. además Ibid., 293 [or. 412]: "De este modo, hemos mostrado el punto concreto del sistema en el que el concepto de indiferencia *(der Begriff der Indifferenz) es el único concepto posible de lo absoluto*". Los subrayados son míos en ambos textos.

[101] Ibid., 285 [or. 409]: "es sei in diesem System Ein Prinzip für alles, es sei Ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet".

[102] Ibid., 287 [or. 409]: "daß das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern bloß Wesen (und darum nur ideal ist)".

[103] Ibid., 287 [or. 409]: "ferner daß nur Gott als Geist die absolute Identität beider Prinzipien".

Así parece ser efectivamente. El concepto explícito de Dios que Schelling maneja se encuentra ontológicamente subordinado al de *Ungrund*. El uso que Schelling hace del término Dios no debe llamarnos a engaño. Nuestro autor dice bien cuando afirma que, en su concepción, Dios es "la absoluta identidad de ambos principios", es decir, del principio de la luz y del principio de oscuridad. ¿Por qué? Pues porque aquello para lo que Schelling utiliza el término Dios no es sino el fruto de la acción de la luz del entendimiento sobre la oscuridad del fundamento, acción que hace que, a través de la autorreflexión de Dios sobre sí, emerja una primera cristalización de lo divino en el seno mismo de lo divino, que aparece ahora constituido como una voluntad de amor consciente, frente a esa otra voluntad del fundamento inconsciente, gracias a la cual —como opuesta a ella— se constituye. La unidad en la diferencia de estas dos voluntades no diversas, de estos dos principios originarios, no es sino la ¡absoluta identidad de ambos!, es decir, la realidad de Dios tal y como Schelling nos la ha descrito, partiendo de la distinción entre el fundamento de la existencia de Dios —a saber: aquello que también había llamado la naturaleza en Dios— y su existencia en cuanto tal, es decir, Dios mismo en tanto que él mismo.

Es claro, su concepto de Dios no es de ninguna manera el concepto que la tradición teológica utiliza para referirse al Incondicionado, al Misterio, al término último y definitivo de la experiencia religiosa auténtica. En una palabra: al Dios de Jesucristo. Aunque pueda ser un poco arriesgado, no puedo dejar de señalar que, a mi modo de ver, en el pensamiento de Schelling parece entreverse el verdadero rostro de Dios detrás de la máscara del *Ungrund* o *Indifferenz*[104]. Esto significa que todo lo que dice con respecto a Dios de modo explícito —a lo que Schelling llama Dios— no puede ser interpretado como dicho de la realidad última a la que se refiere la teología. De ahí que, a mi juicio, sea mucho más provechoso para cualquier interpretación profunda de Schelling, leer lo que afirma del *Ungrund* en comparación con lo que dice la teología con respecto a Dios, para no confundirnos de planos y malinterpretar a Schelling o a la teología. Esto no es más que una hipótesis que, no obstante, a la vista de lo dicho, parece verosímil.

No se debe ocultar, sin embargo, que la objeción que el mismo Schelling se formula, a saber: "este sistema anula la personalidad del ser supremo"[105] no parece

[104] Únicamente se entrevé; no digo que sean equivalentes, pero sí creo que apunta en la buena dirección. Esto, por supuesto, no significa que todo lo que Schelling dice acerca de tal concepto sea igualmente aceptable sin ningún tipo de consideración crítica respecto del Dios al que se refiere la teología cristiana.

[105] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 293 [or. 412].

haber encontrado en su ensayo una respuesta adecuada, por más que Schelling afirme que "en este tratado creemos haber presentado el primer concepto claro de dicha personalidad"[106]. Este defecto se debe, a nuestro juicio, a la incapacidad de Schelling para establecer una síntesis religiosamente verdadera entre Dios como fundamento infundado y Dios como personalidad absoluta y plena. En la distinción entre fundamento y existencia se encuentra, a nuestro modo de ver, la raíz de una especie de esquizofrenia divina que Schelling, pese a sus denodados esfuerzos de superación en el concepto de *Indifferenz*, no consigue dejar atrás satisfactoriamente. Y él mismo se da cuenta al reconocer que la personalidad del absoluto sólo es posible como fruto del proceso autogenerativo de la divinidad y no puede ser pensada como constitutivamente originaria del propio ser divino.

Tal vez, se encuentre la raíz de su insuficiente locución sobre Dios en la aplicación de categorías propias de la finitud, como "devenir", "existencia", "escisión", etc., a la realidad absoluta y plena de Dios, entendidas éstas como afirmaciones conceptuales que nombran la realidad en sí de aquello a lo que se dirigen sin ningún tipo de mediación simbólica ni analógica. Tal vez sea esta extralimitación conceptual que contiene a Dios y al mundo bajo el mismo concepto de ser y existir la fuente principal de todos sus problemas. A mi modo de ver, en el caso de Schelling, su defecto para con Dios es el exceso. En este sentido puede ser leída la crítica de Balthasar que habla de un "olvido del ser":

> "Del ser se había olvidado la vieja metafísica en cuanto que, más allá de la *essentia* y del *actus essendi*, más allá del ser de la criatura realmente distinto y del idéntico ser de Dios, pensaba poder establecer un concepto abstracto de ser; y este viejo olvido del ser se enmascara en Schelling con coherencia plena como idealismo, el cual, al encerrar a Dios mismo en los límites del pensamiento y al poderlo construir exactamente a partir de las propias condiciones, es también ya «una especie de ateísmo ideal»" [107].

En este mismo sentido von Balthasar critica a Schelling, y también con acierto, el hecho de que "a las palabras 'persona, personalidad' les queda adherido algo negativo"[108], ya que la voluntad personal, surgida como hemos visto como oposición a Dios, no tiene más misión que "subordinarse completamente"[109]. Y podríamos añadir nosotros que la personalidad de lo divino sólo adquiere carta de ciudadanía en el proceso autogenerativo de la divinidad, quedando relegada, de esta forma, del ser último y más originario, a saber: el *Urgrund*. Asimismo, en otro

[106] Ibid.
[107] H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Vol 5*..., 511-524, esp. 514.
[108] Id., *Teodramática. Vol 1*..., 557-560, esp. 559.
[109] Ibid.

lugar[110], el teólogo suizo acusa a Schelling de haber operado una transferencia de los riesgos de la libertad finita a la libertad infinita. A mi juicio, von Balthasar tiene razón, con especial énfasis, en esto último. Ciertamente Schelling ha proyectado en su concepción de lo divino las tensiones, divergencias y pluralidades de dimensiones que se dan en el ámbito de la existencia humana. Esto se debe a su intento de concebir la "vida" en Dios de un modo real y no meramente "ideal". Sin embargo, la idea de Dios que surge de su aplicación no es "más real" por contener dentro de sí el mismo tipo de problemas —si bien en grado diverso— que la vida del hombre. Antes bien, no puede ocultar su carácter antropomórfico, como si de una vida humana elevada al orden de lo divino, de lo transtemporal y de lo transespacial se tratara.

En efecto, esto mismo es algo que el propio Balthasar ya había mostrado con anterioridad al señalar que Schelling había admitido que la vida divina "lo tiene todo en común con el hombre —son palabras de Schelling— excepto la dependencia"[111]. De hecho no es extraño que se tenga la impresión de que toda la especulación de Schelling acerca del proceso autogenerativo de la divinidad no es sino la trasposición al trasfondo de la realidad de los procesos que acontecen en el seno de la misma. Es decir, la impresión que da es la de una reduplicación del problema de la dualidad en la tensión existente en el seno de la existencia humana ahora trasladada también al ser de Dios. Desde aquí cabría entender, pues, la necesidad que él mismo tiene de recurrir al concepto de *Ungrund* o *Indifferenz* a fin de recuperar un principio originario de la realidad que trascienda efectivamente la escisión primigenia desde la que Schelling parte en su intelección de la libertad humana.

Esta misma inconsistencia en su planteamiento es fácilmente perceptible en su idea del carácter necesario de todo acontecer intramundano. Schelling pondrá esta necesidad no en el decreto absoluto de Dios que así lo habría determinado, sino más bien en un acto transhistórico de la propia libertad de la criatura que determinará todo su acontecer intrahistórico. Toda esta reflexión no sólo escapa al ámbito de cualquier tipo de verificación, sino que no explica el hecho mismo de la elección. ¿Por qué esa elección y no otra? Lo único que hace la hipótesis de Schelling es difuminar la densidad del problema en la neblina de una protología transhistórica, sin aportar una explicación que dé cuenta de por qué ha habido libertades creaturales que han optado por el mal aun "antes" de la creación. Con Balthasar, creo que hay que reconocer, también, el peligro de disolución de lo personal que amenaza el planteamiento de Schelling, pero al mismo tiempo —a diferencia de Balthasar— pienso que también

[110] Cfr. Id., *Teodramática. Vol 2*..., 185.
[111] Id., *Gloria. Vol 5*…, 516.

merece la pena interpretar positivamente los rastros del Dios verdadero detrás de su conceptualización del *Ungrund*, aun cuando haya que criticar, asimismo, sus deficiencias. La sobrevaloración de lo personal también puede constituir un peligro que nos oculte el carácter "transpersonal" de Dios sobre el que, de forma tan aguda, han llamado la atención teólogos, como p. e., Paul Tillich[112].

Concluyamos, pues, señalando que la investigación acerca del *Ungrund* lleva a Schelling muy lejos y, por ello, después de todo lo que hemos visto, no puede no ponerlo en relación con el problema del mal. Sin embargo, para Schelling, el problema del mal no es tal problema cuando especula acerca del *Ungrund*, "puesto que el bien y el mal no constituyen en modo alguno una oposición originaria y menos aún una dualidad"[113]. Esto es así porque para que haya una oposición se necesitan dos seres que sean tales, y "el mal no es ningún ser, sino un no ser"[114]. Por eso Dios es anterior al mal, pues es la absoluta identidad de aquello que, en la criatura autoafirmada podrá ser condición de posibilidad del mal efectivo que, para ser tal, necesita de la humana libertad. Las complejidades del pensamiento que presenta Schelling en este breve escrito se aclararán, en lo fundamental, en la monumental y extensa obra que debemos estudiar a continuación.

[112] Cfr. *MW/HW* 6, 417-421. Aunque también habría que tener en cuenta el peligro que señala A. TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Marova, Madrid, 1977, 203-209, esp. 208, nota 216, al decir que "prefijos como *trans-* y *super-* tienen el peligro para el pensamiento de querer saltar sobre su propia sombra, eliminando el valor positivo de los conceptos que determina (la acentuación del *trans-* puede acabar negando el valor de *–personal…*)". Peligro que, a mi modo de ver, Tillich evita con suficiente holgura.

[113] F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 287 [or. 409]: "indem Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden".

[114] Ibid., 287 [or. 409]: "Das Böse aber ist kein Wesen, sonder ein Unwesen".

CAPÍTULO IX
LA IRRUPCIÓN DE LA EXISTENCIA Y EL DRAMA DE LA LIBERTAD

1. INTRODUCCIÓN

Si hasta aquí hemos visto la *Freiheitslehre*, debemos estudiar, ahora, la *Philosophie der Offenbarung* a fin de profundizar y precisar todavía más las respuestas que hemos ido dando a las cuestiones planteadas en los escritos de Tillich sobre Schelling. Al finalizar este capítulo haremos unas consideraciones acerca de la relación que se puede establecer entre el pensamiento de Schelling y el de Tillich. Estas reflexiones tendrán en cuenta no sólo el presente capítulo, sino también el anterior.

2. LA FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN

La filosofía de la revelación de Schelling es una obra monumental. En ella se intenta mostrar, de forma constructiva, la superación de la filosofía negativa por la filosofía positiva[1]. Schelling llama filosofía negativa a todo aquel pensamiento que, aun queriendo habérselas con el verdadero ser *(wahrhaft Seyende)*, no es capaz de traspasar el límite del mero concepto lógico y, por ello, queda atrapada en las redes

[1] Cfr. J. A. STONE, "Tillich and Schelling's Later Philosophy" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 3-35, esp. 6, donde se distiguen tres significados implícitos en el término "filosofía positiva": a) filosofía del Cristianismo; b) realización y superación de la filosofía negativa; c) filosofía de la religión (mitología y revelación). Más allá de esto se dice, también, de una forma un tanto general: "Negative Philosophy deals with concepts and essences, in contrast with Positive Philosophy, which deals with facts and existence" (Ibid., 6). Cfr., también, C. DANZ, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, 134-141.

internas de la razón, en la mera inmanencia del pensar, sin poder trascender hacia el ser real *(zum wirklichen Daseyn)* y sin conocer, pues, la auténtica existencia de las cosas. Ha sido Hegel quien, de modo eminente, ha llevado a cabo la apoteosis de la llamada "ciencia de la razón" *(Vernunftwissenschaft)*. Según ésta, la razón se refiere al en sí de las cosas, a su esencia, a lo que ellas son en lo que tienen de más puro ser.

2. 1. Filosofía negativa y filosofía positiva: esencia y existencia

Según Schelling hay que distinguir entre lo que las cosas son *(quid sit)* y el hecho de que las cosas sean *(quod sit)*[2]. Son la razón y sus conceptos los que nos proporcionan la respuesta a la pregunta por la esencia de las cosas *(Wesen des Dings)*; respuesta que nos permite comprender la realidad y hasta poseerla en el concepto. Ahora bien, la pregunta por su realidad efectiva no puede ser respondida por la mera razón aislada en sí misma, sino únicamente por otra forma de acceso a lo real que va más allá del concepto y, así, allende la propia razón: la experiencia *(die Erfahrung)*. Según Schelling, el saber que nos proporciona la experiencia no es tanto un conocer *(kennen)*, cuanto un reconocer *(erkennen)*. Esto se explica porque en el acto de conocer, lo que conocemos es el concepto de la cosa, y dicho concepto tiene en sí la doble posibilidad de corresponder a algo real o no. Se ve, pues, cómo es posible un saber conceptual que, en principio, no tiene por qué ser idéntico a un conocimiento real. Por el contrario, el encuentro real con la efectividad de las cosas nos lleva a reconocer, en la concreción de lo dado, el saber conceptual previamente establecido. De esta manera se comprende, también, el hecho de que Schelling afirme la imposibilidad de un conocimiento real sin la mediación del concepto. Ahora bien, el verdadero conocimiento de la realidad de las cosas sólo puede ser alcanzado si se trasciende la frontera del ámbito de la lógica para dejarse afectar por la inmediatez de la realidad efectiva. En una palabra: hay que transitar de la esencia a la existencia y, en consecuencia, de la filosofía negativa a la filosofía positiva.

No obstante, no nos engañemos, la filosofía positiva —la verdadera protagonista de la obra que comentamos— es tan ciencia *a priori*, es decir, tan especulativa, como la filosofía negativa[3]. No es que la primera parta de la experiencia y la segunda sólo del pensamiento. No hay tal. Tanto una como otra son filosofías

[2] Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione/Philosophie der Offenbarung (Testo tedesco a fronte. Secondo L'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling)*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milán, 2002. La citaremos en adelante como *PhO*. Así pues, cfr. *PhO*, 94 [57-58], donde dice: "Hier ist nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen ist, es sind zwei ganz verschiedene Sache, zu wissen, was ein Seyendes ist, *quid sit*, und daß es ist, *quod sit*".
[3] Véase si no *PhO*, 212 [128].

especulativas que, más que oponerse, se necesitan mutuamente. La relación con la experiencia es lo que las diferencia. Todo lo que dice la filosofía negativa sería igualmente cierto aunque nada de su contenido tuviese realidad efectiva. Ella trata de lo real *(das Wirkliche)*, no de la realidad *(die Wirklichkeit)*[4]. Por el contrario, la filosofía positiva tiende hacia la experiencia, entra en ella y no puede crecer ni cristalizar si no es desde el interior efectivo del acaecer de las cosas. Esencia y existencia: contraposición cierta, pero para haber llegado a la filosofía positiva se ha tenido que recorrer el camino lógico de la filosofía negativa.

Teniendo esto en cuenta, tal vez se pueda decir que ésta es una de las orientaciones últimas que parecen dirigir las consideraciones schellinguianas sobre el ser y el existir y, por ello, del proyecto filosófico de Schelling en la Filosofía de la revelación. Aquí se cifra, en efecto, si bien de un modo apuradamente condensado, la distinción fundamental que vertebra todo este largo y complejo tratado. Con todo, hay que decir que el propósito de Schelling no consiste simplemente en mostrar el tránsito de una concepción filosófica a otra, dejando la tarea de la segunda meramente apuntada en sus líneas generales. Antes bien, al contrario, nuestro autor no sólo no se limitará a señalar que el descubrimiento de la filosofía positiva se debe al natural progreso de la razón por alcanzar el verdadero conocimiento de lo real, sino que también desarrollará con una amplitud inimaginable la realidad del Ser Absoluto, del término último de la razón, del necesariamente existente, como más tarde lo llamará. Y es en razón de este particular, por lo que Schelling dedicará la potencia de su especulación a la mitología y a la revelación; a saber: a las manifestaciones históricas de las potencias divinas y del Absoluto por antonomasia.

La Filosofía de la revelación comienza con una introducción que comprende todo el libro primero y abarca las ocho primeras lecciones, en las que se plantean las cuestiones teóricas previas que sólo en los libros segundo y tercero serán profusamente aplicadas y desarrolladas en toda su complejidad. En estas primeras lecciones me ha parecido entreoír el rumor lejano de aquellas primeras inquietudes que, aun alcanzando cristalizaciones sólidas y acabadas —pensemos si no en el *System des transcendentalen Idealismus* (1800) o en la misma *Freiheitslehre* (1809) que acabamos de analizar—, no llegaron, sin embargo, a suponer una respuesta definitiva al problema último en cuestión: la relación entre finito e infinito en la búsqueda del Absoluto. Relación, lo diré una vez más, que implica al conocimiento y a la realidad, al saber y al ser.

[4] Cfr. *PhO*, 100 [61]: "Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, si begreift *das Wirkliche*, aber darum nicht *die Wirklichkeit*".

2. 2. El punto de partida: el indudablemente existente

Ahora bien, ¿cuál es el punto de partida de la reflexión de Schelling en esta larga y compleja obra? A mi modo de ver, su particularísimo modo de deducir el concepto de Dios. A juicio de Schelling, parece una constante admitida pacíficamente en el pensamiento occidental que de Dios no podemos afirmar que exista contingentemente. Más bien al contrario, Dios es el puro acto de ser, la existencia misma exenta de cualquier potencialidad que la preceda. Ahora bien, para Schelling el concepto de Dios es excesivamente problemático, ya que parece traer consigo toda una serie de presupuestos que no pueden ser, justamente, dados por sentado sin una adecuada deducción. Esta es la razón de que —sólo por razones metodológicas— deje a un lado el concepto de Dios y se fije en aquello que dicho concepto nombra aun antes de existir como concepto[5]. Es decir, Schelling despojará al concepto filosófico de Dios propio de la metafísica clásica de todos aquellos atributos con los cuales normalmente se le arropaba, para dejarlo en su más pura desnudez. Yendo, pues, más allá de cualquier concepto y antes de cualquier denominación Schelling se va a fijar en aquello que le parece más originario, en aquello que se le muestra como el fundamento último más allá del cual no cabe ir, en aquello que se le aparece como la realidad indudable que no cabe cuestionar, en eso que la tradición conoce bajo el nombre Dios y no es sino el misterio definitivo del ser. Así se expresa:

> "Yo no voy del concepto de Dios hacia la filosofía positiva, como ha intentado hacer la antigua metafísica y también el argumento ontológico, sino que debo abandonar precisamente este concepto, el concepto de Dios para partir del meramente existente *(bloß Existirenden)*, en el cual no se piensa nada más que el mero existir *(bloße Existiren)*, para ver si desde él puede ser alcanzada la divinidad. Así pues, no puedo propiamente probar la existencia de Dios (partiendo del concepto de Dios), pero en lugar de eso me es dado el concepto de existente antes de toda potencia y, por ello, indudablemente. Yo lo llamo el indudablemente existente"[6].

El concepto de *unzweifelhaft Existirende* —el que existe sin ningún tipo de duda— es el concepto clave de este texto. Con él se excluye que en Dios pueda darse

[5] Esta consideración metodológica parece apoyar nuestra interpretación del concepto de Dios en la *Freiheitslehre* en cuanto concepto derivado, secundario y subordinado al concepto de *Urgrund*.

[6] *PhO*, 260 [158]: "Nicht also von Begriff Gottes gehe ich in der positiven Philosophie aus, wie dieß die ehemalige Metaphysik und ebenso das ontologische Argument versucht hat, sondern eben diesen Begriff, den Begriff *Gott* muß ich fallen lassen, um von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existiren — um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen ist. Also ich kann nicht eigentlich die Existenz Gottes (wobei ich etwa von Begriff *Gott* ausginge) beweisen, aber statt dessen ist mir der Begriff des vor aller Potenz und daher unzweifelhaft Existirenden — gegeben. Ich nenne es das unzweifelhaft Existirende".

el tránsito *a potentia ad actum* que caracteriza a cualquier otro tipo de ente, ya que cualquier cosa antes de ser de modo efectivo, ha podido llegar a ser. Esto significa, pues, la absoluta prioridad del acto de existir como dado sin ningún tipo de concesión previa. Esto es a lo que se refiere Schelling con su concepto —anterior a cualquier otro tipo de concepto— del *bloß Existirenden*, del que simplemente existe. Una existencia, fijémonos bien, que no se refiere únicamente al concepto de existir, sino más bien a la efectiva realidad de la existencia que trasciende los límites del concepto para adentrarse en la arena de lo real. Algo que no hay que probar, algo que es inútil tratar de demostrar y que sólo puede darse por supuesto, justamente porque se impone en su facticidad. Ahora bien, ¿cómo es posible que no haya duda acerca del "indudablemente existente"?

En la concepción de Schelling la duda se refugia en la potencia. Será o no será, podrá llegar a ser o no llegará a ser. Allí donde no hay potencia no puede tener lugar la duda. Lo que es acto puro no puede sino existir con total seguridad. No obstante, Schelling dice que al serle dado al puro existir el concepto del mero existente se le da el *prius* de la divinidad, es decir, lo más originario de ella, aquello que parece ser previo, incluso, a la propia divinidad. ¿Qué quiere decir con esto? Lo que Schelling quiere decir es que este "*prius*" es Dios, pero que la divinidad es la esencia del *prius* y que el recorrido gnoseológico que Schelling hace no es de la esencia a la existencia —como el argumento ontológico y toda la metafísica clásica— sino más bien a la inversa, de la existencia del *prius*, de su mero e indudable existir a su ser esencial, a su divinidad, a su ser Dios. A este respecto, es necesario señalar el interesante cambio de perspectiva de Schelling. En su concepción el *prius* es acto y la divinidad sólo es potencia, pues el *prius* es primeramente existente y sólo subordinadamente Dios. La potencia de divinidad es una cosa segunda en Dios que es precedida por el acto pleno de ser. Como él mismo dice: "si Dios tiene su *prius* en el *actus*, tendrá su divinidad en la *potentia*, en el hecho de que él es la *potentia universalis* y, en cuanto tal, el supraexistente, el *señor* del ser"[7].

Schelling piensa la existencia del meramente existente de un modo supraesencial, es decir, liberada de toda cualificación sustantiva que pueda encerrar la más mínima potencialidad. Por eso dice que su punto de partida no es "la *esencia* necesariamente existente" *(das nothwendig seyende Wesen)*, sino el "ser necesario" *(das nothwendig Seyende)*, del cual sólo cabe pensar el mero existir, en su más puro, simple y desnudo existir. Decir de esta mera existencia que es Dios es un acto

[7] *PhO*, 264 [160]: "Wenn Gott sein Prius im *actus* hat, so wird er seine Gottheit in der Potenz haben, darin daß er die *potentia universalis*, als diese das Ueberseyende, der *Herr* des Seyns ist".

segundo con respecto a la afirmación de su existencia. Por eso el indudablemente existente es el punto de partida de la filosofía de la revelación. Porque se trata de la realidad primera, frente a la cual incluso la esencia de Dios es secundaria. Es desde ahí desde donde Schelling arranca su reflexión.

2. 3. Dios y la creación

Ahora bien, ¿qué relación hay, según Schelling entre ese Dios cuya existencia es indudable y la realidad existente en la que nos encontramos? Criticando a Hegel de forma clara —cosa que, por otra parte, hace de forma casi constante, directa o indirectamente, en las treinta y siete lecciones de la Filosofía de la Revelación— Schelling afirma que Dios, en cuanto tal, no entra en el proceso de la creación[8]. Él es la causa absoluta *(absolute Ursache)* y, en cuanto tal, permanece transcendente a todo lo causado. El mundo tampoco es una consecuencia necesaria de la naturaleza divina, sino fruto de su voluntad. De una voluntad absolutamente libre y no determinada por nada. Ahora bien, ¿cómo se produce el paso que supone la creación, es decir, qué relación hay entre Dios y la realidad creada? Schelling no ve otra posibilidad que recurrir a una realidad intermedia que impida que dicho tránsito sea pensado únicamente como inmediato y, así, como una necesaria emanación divina. Esa realidad intermediaria entre Dios y el mundo es la posibilidad de que el indudablemente existente llegue a ser Dios. Se trata de la posibilidad de ser que Dios tiene en sí mismo, en tanto en cuanto Él llega a aprehenderse, como sí mismo, en un proceso que no puede ser entendido en términos ni temporales ni espaciales. En el pensamiento de Schelling no hay cosmogonía sin teogonía. Por eso, tenemos que ver, antes de describir el proceso propio de la creación qué es lo que permite que se pueda desarrollar ese complejo proceso de autoaprehensión de Dios. A esto es a lo que responde la doctrina de las potencias que, aquí, sólo podemos enunciar[9].

---

[8] Cf. *PhO*, 488 [292], donde dice: "Zwar auch nach unserer Darstellung entsteht die Welt durch einen göttlich gesetzten Proceß, aber durch einen Proceß, in den Gott selbst nicht eingeht, da er vielmehr als Ursache außer ihr bleibt, erhaben über jene schon erwähnte Trias von Ursachen, als *absolute* Ursache, als *causa causarum*, wie er auch schon von den Pythagoreern bestimmt wurde".

[9] Schelling ya había hablado en páginas anteriores de Dios como Espíritu perfecto *(Vollkommener Geist)* cuyo proceso dinámico de autorrealización consiste en el movimiento circular de quien está en sí mismo *(an sich)*, pero todavía no se posee; de quien es para sí mismo *(für sich)*, y por ello debe salir de sí mismo; y de quien, finalmente, retornando a sí como sujeto-objeto es en sí mismo y para sí mismo *(an sich-für sich)*. Justamente, la posibilidad que Dios tiene en sí mismo de devenir otro en el mismo proceso de su autoaprehensión es la posibilidad de que "lo otro que Dios" pueda ser querido por Dios mismo y, así, pueda ser constituido en el ser. Se ve con claridad que este querer de Dios que sobrepasa la realidad del proceso circular abre el camino a lo que será *(was wird seyn)* —es decir, al futuro— rompiendo, pues, la circularidad del proceso autogenerativo divino con la irrupción de la línea

2.3.1. Las potencias

El proceso de autoaprehensión de Dios en Dios es descrito por Schelling haciendo referencia a un complejo proceso intradivino cuyo protagonismo reside, sin duda, en la conocida doctrina de las potencias *(Potenzlehre)*. A este respecto hay tres vocablos alemanes que nos darán la clave de su comprensión: *Seynkönnende*, *Seynmüssende*, *Seynsollende*[10].

El poder de ser *(Seynkönnende)* es la potencialidad absoluta, la tendencia activa hacia el ser de aquello que carece de ser. Se trata de un particularísimo modo de no-ser. Es un no-ser que anhela ser, una nada con sed de realidad, una potencia inclinada hacia el acto. No es extraño, pues, que el propio Tillich haya podido afirmar que "la presentación de Schelling de la primera potencia es una ontología del no ser"[11]. En el pensamiento de Schelling la cualificación del ser no es meramente ontológica. Antes bien, su concepción se caracteriza por una identificación muy especial entre ser y voluntad. Ser es querer, y querer es ser. Esto significa que la primera potencia —en cuanto ausencia de ser que, sin embargo, tiende hacia el ser efectivo— es también una voluntad que quiere llegar a ser. Una voluntad en tensión, un no ser en movimiento. Una subjetividad no realizada pujando por su realización.

La segunda potencia es la contraposición abierta a la primera. Es un modo de ser opuesto a la potencialidad emergente del poder de ser. Es por ello por lo que nos encontramos, así, con el deber-ser-necesario, con aquello que tiene que ser *(Seynmüssende)*. La segunda potencia no es sino la reacción del acto puro de ser, frente a la potencialidad de la primera, en su desesperado y necesario intento por seguir siendo lo que debe ser: el puro ser *(das rein Seyende)*[12]. ¿Cómo llamarle, pues, potencia si es la reacción de la actualidad del ser? Comentando el texto de la lección X de esta misma obra de Schelling, Paul Tillich afirma que *das Sein-Müssende oder*

---

horizontal que se extiende desde el inicio eterno hasta el eterno final, pasando a través de toda la dimensión temporal de la historia. Dimensión cuya relación con lo eterno se tratará más adelante.

[10] Cfr. *PhO*, 446 [267]. En este sentido indica F. DUQUE, *O. c.*, 935, n. 2186 que: "las potencias teogónicas ínsitas en la divinidad, y que son a la vez las Potencias del ser, son, de acuerdo a una nomenclatura conocida: -A, +A, ±A. A la primera corresponde 'lo que puede ser' [...]. A la segunda 'lo que tiene que ser' [...]. A la tercera, en fin: 'lo que debe ser'". Cfr. también, J. COHN, "Potenz und Existenz. Eine Studie über Schellings letzte Philosophie" en: *Joëls Festschrift*, 1934, 44-69; G. WENZ, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979, 61-63.

[11] P. TILLICH, "Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (1910)" en: *ENGW*, IX, 171, n. 42. Cfr. U. MURMANN, *Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000, 39-42.

[12] Cfr. para todo esto *PhO*, 444 [265-266].

das rein Seiende "es, no obstante, potencia, puesto que se trata de una determinación del ser en general, no sólo del ser efectivo, sino de aquello que será"[13]. Y así muestra claramente que, con su orientación al futuro, el ser que tiene que ser de modo necesario encierra en sí la potencialidad de superar su estado reactivo en una conformación posterior de mayor equilibrio y estabilidad.

A nadie extrañará el hecho de que Schelling no sólo no detenga aquí su reflexión, sino que la prolongue hasta conseguir una síntesis adecuada entre la impetuosa potencialidad de la subjetividad y la reticente actualidad de la objetividad del ser. Como se puede lógicamente adivinar, es a esto a lo que responde lo que Schelling llama la tercera potencia. La tercera potencia es aquello que debe ser *(das Seynsollende)*, pero no, como en el caso de la segunda, de un modo necesario —*sollen*, no *müssen*—, sino a través de la libertad de poder permanecer sujeto y objeto al mismo tiempo, es decir, a través de la no exclusión de ninguno de los dos estadios anteriores, sino de su reunión en un estadio posterior que también mira al futuro. La tercera potencia acontece en la libertad, en la libertad de llegar a ser lo que debe ser, lo que está llamado a ser. Es por ello por lo que Schelling dice que estas tres potencias son la totalidad de las relaciones posibles del no-ser con el ser futuro y llega incluso a calificarlas de categorías originarias del ser *(Urkategorien des Seyns)*[14].

La doctrina de las potencias de Schelling, como se ve, es útil a la hora de calificar los distintos estadios del ser que pueden explicar la compleja relación entre potencia y acto (y viceversa) en los estratos más profundos de lo real. Schelling la aplica al ser en sí mismo, al Absoluto, a Dios. Por eso afirmará que Dios es espíritu y que en él se da la más perfecta unidad del ser divino, en la más perfecta complejidad tripersonal[15]. A este respecto, un punto decisivo de la filosofía de Schelling se encuentra en el proceso de potencialización *(Potenzialisierung)* del espíritu absoluto.

2.3.2. La potencialización de Dios

[13] *ENGW*, IX, 171: "Dennoch ist er Potenz, denn er ist ja eine Bestimmung des Seienden überhaupt, also nicht eines wirklichen Seins, sondern dessen, was sein wird".

[14] Cfr. *PhO*, 446 [267]: "Hierin sind alle möglichen Verhältnisse des noch nicht Seyenden zu dem künftig Seyenden, wir können eben damit zugleich sagen: alle Urkategorien des Seyns begriffen".

[15] No es difícil observar que la *Potenzlehre*, aplicada al ser y al existir de Dios, es el fundamento filosófico que sostendrá toda la doctrina trinitaria de Schelling. Excede la pretensión de este trabajo y de su objeto de estudio una presentación detallada de las especulaciones trinitarias de Schelling. No obstante, se verá que su concepción de la creación no puede ser adecuadamente entendida si no se atiende a lo que Schelling piensa de la generación del Hijo. Adelantemos ya un punto de especial interés: Schellling piensa que la generación del Hijo no es eterna. ¿Por qué? Ahora lo veremos.

Al espíritu Absoluto, al Dios existente indudablemente, al Ser en sí mismo que hasta un determinado momento permanecía idéntico a sí mismo, sin diferenciarse internamente de las potencias que, sin embargo, contenía, a ese "*prius*" que antecede todo cuanto efectivamente es, se le aparece, ahora, la posibilidad de otro ser distinto de sí[16].

La posibilidad que ahora se presenta ante el espíritu absoluto hace que su propio ser se convierta en posibilidad al albergar dicha potencialidad en sí. De esta manera, "el ser esencial se convertiría en la primera potencia, en la inmediata posibilidad de otro ser, en aquella potencia que es la más próxima al ser; aparecería como la inmediata potencia de ser *(Seynkönnende)*, como la potencia de ser del primer nivel, de la primera posibilidad o (como también podemos decir ahora), como potencia"[17]. Esto nos sitúa a las puertas de lo que es claramente el proceso teogónico que, como hemos dicho, es inseparable del proceso cosmogónico. Comencemos, pues, por el primero.

2. 4. La generación eterna del Hijo y su relación con la creación

La coherencia de sus postulados de fondo con respecto a la creación se ve reforzada cuando Schelling piensa sobre la Trinidad en general y sobre el Hijo en particular[18]. En su comprensión especulativa de la Trinidad, Schelling va a hacer una importante distinción que afecta a la forma originaria del ser divino que después se revelará como Hijo y al Hijo propiamente en cuanto tal. Con respecto a este último dirá que hay que distinguir entre el Hijo oculto en el Padre y el Hijo manifestado fuera del Padre. Se ve con claridad que, en el fondo, lo que aquí apunta Schelling no es muy diferente de la distinción tradicional entre **lo/goj e)ndia/qetoj** y **lo/goj proforiko/j**[19]. Con respecto a la última consideración, es decir, a la posición o

[16] Sobre esto cfr. L. PELLETIER, "Métaphysique schellingienne et dogmatique tillichienne" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 145-163, esp. 150; E. BRITO, *La création selon Schelling. Universum*, Presses Universitaires de Louvain, Leuven-Louvain, 1987, 475. Cfr. también, U. MURMANN, *O. c.*, 41-42.

[17] *PhO*, 442 [265]: "Das Wesen würde sich zur *ersten* Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, also zur Potenz, die dem Seyn am nächsten ist, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der ersten Stufe, der ersten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch sagen können) Potenz erscheinen".

[18] Cfr. E. BRITO, *O. c.*, 516-524.

[19] Schelling la formula de esta manera: "Bei dem letztere muß man aber wieder unterscheiden *a)* den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, sofern er also nur für den Vater Sohn ist, *b)* den Sohn,

manifestación del Hijo fuera del Padre, que es la que para nuestro tema nos interesa, Schelling dirá que sólo ésta puede ser llamada verdaderamente "generación" *(Zeugung)*. Y esta generación no es sino el inicio de la creación[20]. ¿Qué significa esto?

Muy señaladamente desde el concilio de Nicea (325), la tradición teológica ha venido afirmando la generación eterna del Hijo. Sin embargo, en la concepción schellinguiana se va a afirmar la eternidad del Hijo al tiempo que no se reconoce o hasta incluso se niega explícitamente la eternidad de su generación. Schelling piensa que la afirmación de la primera no necesita la afirmación de la segunda. El Hijo es eterno, pero no ha sido eternamente generado. Para entender correctamente las sutiles reflexiones de Schelling hay que prestar la máxima atención a lo que él entiende verdaderamente por generación. Para Schelling la generación del Hijo no es la diferenciación o la distinción originaria entre el Padre y el Hijo. Con respecto a su esencia —a la esencia del Hijo queremos decir— Schelling afirmará "*ein ewiges Seyns des Sohns dem Wesen nach*"[21]. ¿No es esto un reconocimiento de la eterna generación del Hijo? Lo parece, pero hay que decir que no, pues, en la concepción de Schelling, concebir la esencia del Hijo como eterna no implica afirmar que haya sido generado *ab aeterno*. Para Schelling la generación es el proceso por el cual el Hijo es puesto como tal "fuera" del Padre[22]. Como es obvio, este "fuera" del Padre no hay que entenderlo apresuradamente como si ya estuviésemos ante una diferenciación trinitaria *ad extra* como la que se dará con la encarnación[23]. Antes bien, habrá que entenderla en un sentido previo, en la línea del **lo/goj** proferido pero aún no encarnado.

Este punto es especialmente significativo, a nuestro entender, habida cuenta de las consecuencias que semejante planteamiento va a tener en la concepción

---

sofern er auch *außer* dem Vater als Sohn gesetzt ist" (*PhO*, 532 [319]). En un horizonte de comprensión muy diferente esta distinción fue elaborada por los apologistas griegos del s. II. Cfr. a este respecto A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca, 1997, 252ss, esp. 254.

[20] Sobre esto puede verse con provecho G. VERGAUWEN, *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1975, 350-356.

[21] *PhO*, 548 [329].

[22] *PhO*, 550 [330]: "Nach diesen Erklärungen kann sich also der Begriff der Zeugung des Sohns nicht auf das ewige Seyn des Sohns *im* Vater, sondern nur auf sein Seyn *außer* dem Vater beziehen".

[23] Schelling hablará en la lección XXV de Cristo como personalidad extradivina. Cfr. *PhO*, 928-963 [30-50]. Con respecto a la encarnación puede verse la lección XXX, en la que encontramos afirmaciones tan interesantes como ésta: "Nach unserer Gesammtansicht, [...] is das *subjectum incarnationis* nicht der reine Gott, sondern der Logos, der allerdings *en arché*, im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwischen sich ereignet, außergöttlich-göttliches Subjekt ist". Y un poco más adelante: "Das unmittelbare Subjekt der Menschwerdung ist uns nicht der Logos als *Gott*, sondern als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit".

schellinguiana de la creación. La generación del Hijo es justo el momento en el que acontece una verdadera *Entäusserung Gottes* —si bien todavía intratrinitaria— y, así, se presenta la posibilidad de una realidad distinta de Dios[24]. En una palabra: la alteridad en Dios producida por la generación del Hijo encierra la posibilidad de la alteridad radical entre Dios y el mundo[25]. En palabras de Schelling: "el inicio de la creación es también el momento de la generación, es decir, de la exteriorización *(Hinaussetzens)* del Hijo *de si*"[26].

Habiendo tal conexión entre la generación del Hijo y la creación es claro que Schelling no concederá nunca la eternidad de la generación, a menos que esté igualmente dispuesto a reconocer la eternidad de la creación. Idea, ésta última, que ya hemos visto negada con anterioridad.

2. 5. La Trinidad y la creación

Después de lo dicho, a nadie extrañará que repitamos que Schelling concibe el proceso creatural inextricablemente unido al desarrollo de la doctrina trinitaria. Una doctrina trinitaria muy particular y, en no pocos casos, como estamos viendo, muy distinta de la de la dogmática tradicional[27]. Para Schelling las tres personas de la vida intratrinitaria no se constituyen como tales sino en el fin de la creación[28]. Antes de la creación, la pluralidad de vida en Dios no se encuentra diferenciada en las distintas hipóstasis de la dogmática trinitaria antigua, sino más bien se encuentra subyaciendo como posibilidad en el eterno equilibrio de potencias intradivinas. Es claro que, con la exteriorización de las potencias y el consiguiente movimiento diferenciador se iniciará un proceso que afecta claramente a la vida divina, llevándola hacia el estadio de triple distinción hipostática en la máxima unión de naturaleza o substancia. Ahora

---

[24] Cfr. *PhO*, 1142 [158]: "Ist die Menschwerdung eine Entäußerung, so muß die Menschheit oder menschliche Natur Christi eben das reine *Resultat* dieser Selbstentäußerung seyn...". En este mismo sentido Schelling interpretará la *kénosis* de Cristo, *kénosis* como sinónimo de *Entäußerung*. Cfr. a este respecto *PhO*, 1144 [159].

[25] Ahora bien, esta alteridad radical, para que sea realmente tal, necesitará de un factor muy otro puesto por el hombre del que en seguida hablaremos.

[26] *PhO*, 552 [330]. Esta misma afirmación la encontraremos, también en la lección XXVIII cuando Schelling analice con detalle el prólogo del cuarto evangelio. Del logos joanneo dirá que "als wirkende, demiurgische Potenz ist es erst seit dem Anfange der Schöpfung. [...] Wir müssen also auch sagen: Es ist *im* Anfang der Schöpfung *gezeugt*. [...] also die Zeugung des Sohns is parallel dem Anfang der Schöpfung". Fijémonos en el énfasis con que subraya la generación del hijo "*im* Anfang" de la creación, negando así la eternidad de la misma.

[27] Cfr. E. BRITO, *O. c.*, 509-516.

[28] Cfr. G. WENZ, *O. c.*, 60: donde dice con acierto, "Denn Schelling versteht den Weltprozeß als Prozeß der Personalisierung Gottes"; U. MURMANN, *O. c.*, 41-42.

bien, el proceso autogenerativo en las entrañas de la divinidad —como hemos visto en el caso de la generación del Hijo— no puede ser pensado al margen del proceso creador de un todo radicalmente distinto de Dios aun cuando proceda absolutamente de Él. No puede entenderse, a juicio de Schelling, la constitución trinitaria de Dios al margen del proceso creador. De hecho, es la misma dinámica creatural la que posibilita la auténtica constitución de la vida trinitaria, pues, para que las distintas personas puedan llegar a ser tales, antes tienen que devenir potencias demiúrgicas o fuerzas cósmicas que se manifestarán teofánicamente de formas bien distintas según sea el Padre, el Hijo o el Espíritu los que actúen. Ahora bien, en el transcurso de dichas actuaciones cada una de las divinas personas todavía no está constituida como tal, sino que se encuentra en un necesario, y al mismo tiempo libre, proceso de constitución. Es por ello por lo que Schelling reitera una y otra vez que es "en el final de la creación (pero sólo en el final) cuando la segunda y la tercera potencia se habrán realizado a través de la superación *(Ueberwindung)* del ser que se les opone"[29].

No obstante, no deja de ser curioso —y por eso creo que es una obligación el señalarlo— que, a pesar de insistir tan denodadamente en la implicación trinitaria de Dios en la creación, al mismo tiempo, Schelling afirme con no menor insistencia que por la acción de su voluntad es el mismo Dios el que pone en tensión las potencias que darán lugar a todo lo creado y que en dicha tensión se implican decisivamente el propio Padre, el Hijo y el Espíritu[30]. Ahora bien, ese Dios que inicia todo el proceso creatural, que se constituye con la diferenciación progresiva de personas y que será uno al final de la creación, ese Dios —en cuanto *actus purissimus* de la vida divina, en cuanto indudablemente existente, en tanto que *prius* absoluto de la divinidad— se mantiene fuera del proceso sin mezclarse con él, siendo únicamente su causa, su impulso, su origen y su meta, pero sin identificarse con el mismo hasta que dicho proceso no concluya definitivamente con la victoria del Hijo y del Espíritu sobre el mal. Entonces sí Dios será todo en todos y el fin de la creación habrá sido consumado. No obstante, mientras ese proceso no concluya la voluntad de Dios que

[29] *PhO*, 565 [337]: "Dagegen am Ende der Schöpfung (aber erst am Ende), wo die zweite und die dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich verwirklicht haben".

[30] Cfr. J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, "Hombre originario y caída: la respuesta de Schellling al mito gnóstico" en: A. LEYTE COELLO (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso Internacional Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Santiago de Compostela, 1996, 231-246, esp. 242: "Ahora la cuestión es que, en el proceso creador, las potencias cósmicas están en plena tensión. La materia cósmica, como potencia del Padre, entra en tensión con las formas, como potencia del Hijo, y a su vez con los fines, como potencia del espíritu. [...] La materia cósmica es divina, pero sólo a través de la potencia del Padre. Las formas cósmicas son divinas, pero sólo a través de la potencia del Hijo. Los fines que mueven el cosmos, son también divinos, pero sólo bajo la potencia del espíritu".

ha iniciado el movimiento de exteriorización de las potencias sólo actúa como causa de la creación, necesitando ciertamente de ella, pero sin identificarse —por lo menos por ahora— totalmente con ella[31].

2. 6. El proceso de la creación

Si la aparición de la alteridad radical del Hijo en Dios es, en cuanto generación acontecida en un momento de la eternidad pretemporal de Dios, la posibilidad y el inicio del proceso teogónico, este movimento es, a su vez, el inicio del proceso creador. En efecto, para Schelling la creación es un proceso. Por eso la creación debe ser concebida como una sucesión de complejos acontecimientos que se suceden de forma gradual[32]. El pensamiento de Schelling en la cuestión de la creación

[31] Véase si no el siguiente texto: "*Der Gott* oder die Persönlichkeit, welche gleich im Anfang war, die, bei der es steht, den Willen, die Potenz eines andern Seyns, den sie in sich findet, *in Wirkung* und damit die anderen Potenzen in Spannung zu setzen, und die in der Schöpfung dieses alles wirklich setzt, ohne selbst in den Proceß einzugehen, vielmehr als *Ursache* außer dem Proceß bleibt, diese alles anfangende Persönlichkeit hat am Ende der Schöpfung im Sohne sich selbst als eine *andere* Persönlichkeit (und deßgleichen im Geist). Der Gott, welcher die Potenz des anderen Seyns setzt, macht das rein Seyende seines Wesens wirklich zu etwas anderem von sich, damit es am Ende des Processes mit ihm *eins* sey" (PhO, 566 [338]). Fijémonos que dice claramente "ohne selbst in den Proceß einzugehen", sin entrar ella misma en el proceso, "vielmehr als *Ursache* außer dem Proceß bleibt", sino más bien permanece como causa fuera del proceso, aunque al mismo tiempo reconoce la unificación de todo al final del proceso "damit es am Ende des Processes mit ihm *eins* sey". A este respecto, y como contrapeso que equilibre lo aquí indicado, creo que tienen sumo interés las conclusiones de E. BRITO, *Philosophie et Théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Cerf, Paris, 2000, 210: "Le *Systéme de philosophie positive*, qui correspond à la dernière phase de la pensée schellingienne, ne manque pas d'atouts théologiques: mise en évidence du rapport entre la Trinité et la Création, présentation de cette dernière comme une action au sens fort, intuition puissante d'un plan divin. Mais les ambiguïtés de la spéculation schellingienne ne sont pas complètement levées. L'indépendance de l'*Urmöglichkeit*, vestige de la nature panthéistique, es maintenue. La relation Trinité-Création risque d'être comprise comme un lien nècesaire. Dieu n'est libre que dans la perspective d'une création possible. À l'origine, les relations trinitaires interpersonnelles font défaut en Lui. La circumincession est remplacée par une theogonie. Pour le sabellianisme schellingien, nos n'avons réellement trois personnes divines qu'à la fin de la création. L'éternité du Fils en tant que posé hors du Père est niée. Bien qu'il ne soit pas une simple créature, le Fils est engrendré avec le monde; il est posé par l'homme dans son autonomie extradivine". A este respecto, también es digna de atención la reflexión de J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, "art. cit.", 231-246, esp. 238, donde dice: "La cuestión es cómo se relaciona Dios con el Mundo, y quién es verdaderamente el creador de este mundo. Ahí está el fondo más básico de la diferencia con Fichte. Para Fichte Dios llega a la autoconciencia sólo en el hombre o en la historia mundial. Para Schelling, Dios mantiene siempre su trascendencia respecto al mundo. El mundo surge por un proceso que Dios pone en marcha, pero Dios permanece fuera del proceso, fuera del mundo. Como el Dios de Marción, el Dios único de Schelling no es de este mundo. En realidad, Dios es el señor del mundo, pero antes de que el mundo exista. Es el señor de la posibilidad del mundo que ven en él, pero no de la existencia del mundo, ajena a él".

[32] Sobre el proceso creador en el *System der absoluten Identität*, así como en la *Freiheitslehre* y en los distintos esbozos de las *Weltalteren* y, finalmente en la *Philosophie der Offenbarung*, cfr. G. VERGAUWEN, *O. c.*, 80-91; 130-141; 180-184; 205-215; 224-227; 242-258; 341-367. No obstante, me parece que el estudio más completo con respecto a la creación en Schelling es el de E. BRITO, *O. c.* Toda la obra es altamente recomendable, pero es especialmente interesante, con respecto al último

trata de evitar, por un lado, la comprensión emanatista entre Dios y el mundo y, por otra, la atractiva seducción de la identificación del proceso creatural y su devenir, con el proceso de conquista de la autoconciencia de Dios mismo. Ni emanación ni panteísmo, sino creación[33]. Frente al primer escollo, Schelling afirmará la creación libre de la voluntad de Dios y frente al segundo, afirmará que en el proceso creatural Dios permanece al margen del mismo como *causa causarum (absolute Ursache)*, es decir, como iniciador de un proceso dentro del cual no se ve inmiscuido como formando parte de él[34].

Al mismo tiempo, Schelling considera que la idea misma de creación está necesitando del reconocimiento de que entre Dios y lo creado tiene que darse algo intermedio que pueda explicar la relación existente entre el origen y lo originado, pues no cabe pensar una ausencia absoluta de relación cuando es precisamente eso lo

---

período de Schelling, el apartado IV del cap. 3º de la tercera parte, 391-430. Un interesante punto en el que coinciden varios de los mejores estudios es la cuestión de la *creatio ex nihilo* en Schelling, cfr. G. VERGAUWEN, *O. c.*, 254-256 y E. BRITO, *O. c.*, 465-478, así como también W. KASPER, *O. c.*, 235-240. Todos estos trabajos señalan que, después de un inicial rechazo de esta doctrina por parte de Schelling, posteriormente la reinterpretará diciendo que no hay que hablar tanto de una creación de la nada, sino más bien de una creación del no ser, es decir, *a partir* del no-ser. De esta manera, Schelling descartará comprender la nada en el sentido fuerte de los griegos —como *ouk on*— y parecerá decantarse, pues, por una aceptación de su sentido relativo en cuanto "no ser que todavía no ha llegado a ser" —en cuanto *me on*. E. Brito señala que, en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810, Schelling interpretará ese no-ser en relación con el lado inconsciente u oscuro de Dios. Ese trasfondo abisal será pues la *materia increata*, el no-ser a partir del cual se produzca la creación. Ciertamente la creación sensible no podrá ser entendida sin la escisión de la caída, pero tendrá en la oscuridad de Dios su inmediata condición de posibilidad. ¿Creación de la nada? No, sino es como creación a partir del no-ser. (cfr. 471-472). Como ya le había criticado I. DÖLLINGER, "Die Schelling'sche Philosophie und die christliche Theologie": *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 11 (1843) 585-601, Schelling no ha podido integrar totalmente el factor negativo que encierra dentro de sí la fórmula dogmática *creatio ex nihilo*, pues en ella no sólo se dice —positivamente leída— que Dios ha creado todo (de la nada), sino que no hay nada, absolutamente nada que no deba su origen al poder absoluto e inconmensurable de Dios. La creación de la nada es la formulación negativa del carácter *pantocrático* de Dios y, por ello, exige el carácter absoluto del *ex nihilo* que no puede ser menguado en su radicalidad, como Schelling parece haber hecho a fin de integrarlo en su sistema. Sobre I. Döllinger, cfr. E. BRITO, *O. c.*, 475-476.

[33] Ahora bien, aquí cabría preguntar: ¿qué tipo de creación? Permítasenos añadir que Schelling rechazará fuertemente la concepción emanatista —gracias sobre todo a su concepción de la caída— pero no parece haberse librado del todo de determinados resquicios panteístas, que se pondrían de manifiesto en esa especie de necesidad o fatalidad que sería necesario admitir para que el Dios del inicio sea verdaderamente el Dios consumado del final de la historia. Esta necesidad parecería poner de manifiesto una vinculación excesiva entre el desenvolvimiento trinitario y el acaecer de la creación, lo cual estaría en completa lógica con las enmiendas que Schelling hace a la noción tradicional de *creatio ex nihilo* para modificarla en creación por transformación del *no-ser*. Dicha transformación es tan necesaria a la creación como al mismo ser de Dios, lo cual parece privar a la noción tradicional justo de aquello que, precisamente, más interés tiene en salvaguardar: la libertad incondicionada y absoluta de Dios en la creación.

[34] Con todo hay que reconocer con E. BRITO, *O. c.*, 494, que: "Nonobstant, tous les efforts de Schelling pour éliminer un 'devenir de Dieu' [...] une ombre de vicissitude subsiste: en définitive, Dieu n'est Dieu que par le concours de la possibilité médiatrice".

que se afirma en la idea de creación[35]. Creo que vale la pena advertir que, con la búsqueda de esa realidad que explique el tránsito entre dos realidades contrapuestas de modo tan radical como son Dios y el mundo, estamos ante una de esas constantes en el pensamiento schellinguiano que aparecen una y otra vez en el transcurso de sus reflexiones. Dejémoslo simplemente apuntado, ya que esto que decimos se verá con más claridad cuando analicemos su concepción del tiempo, mejor dicho, la relación entre tiempo y eternidad.

Para Schelling, esa realidad intermedia que explica el tránsito entre el creador y la creatura son las ideas. Las ideas son para Schelling los eternos prototipos de las cosas, la mediación intelectiva entre Dios y lo creado, la prefiguración del mundo futuro. Estas ideas existen en Dios como visiones anticipatorias de lo que, después, va a existir de modo efectivo[36]. En ellas se trata de una realidad ideal que, como primera potencia, todavía dista mucho de estar cerca de la realidad concreta. No obstante, Schelling parece relacionar esta concepción con lo que el AT ha dicho sobre la Sabiduría de Dios[37]. De hecho, señala que en la relación entre Dios y el mundo, "aquella primera potencia es el auténtico objeto de su diversión [de Dios], y al mismo tiempo, el medio en el cual ve todos los posicionamientos recíprocos de las potencias y, así, la total sucesión de las formas un día posibles, el preludio de todo mundo futuro"[38]. La raíz última del mundo existente se encuentra en el ser de Dios como mera posibilidad. En esa primera potencia *(Urpotenz)*, que Schelling va a identificar con la Sabiduría veterotestamentaria, está como en un germen abisal todo cuanto hoy parece haber florecido en el *humus* de la existencia. Ella es el fundamento real *(der reale Grund)* del cual procede toda la realidad efectiva. Realidad que, antes de ser tal, no era sino posibilidad originaria *(Urmöglichkeit)*[39]. No es extraño, pues, que

---

[35] Cfr. E. BRITO, *O. c.*, 482: "Pour que le monde se présente comme une création librement posée par la volonté divine, il faut, estime Schelling, qu'il ya ait un médium entre l'être de Dieu —éternel par nature— et l'acte qui pose la tensión des puissances [...]. Autrement il faudrait penser la création comme une émanation nécessaire de la substance divine. La possibilité découverte par Dieu dans l'être en-soi de son essence, constitue le médium requis".

[36] Cfr. *PhO*, 490 [294]. Recordemos a este respecto lo que Tillich había dicho sobre las ideas y sobre el mundo esencial en la *Dogmatik-Vorlesung* que estudiamos en el capítulo IV.

[37] Sobre las ideas y su relación con la sabiduría cfr. E. BRITO, *O. c.*, 478-486, esp. 482: "La Sagesse est incréée et coéternelle, mais elle n'est pas Dieu. Comme simple possibilité de la création future, elle est le médium entre Dieu et la créature".

[38] *PhO*, 490 [293]: "Daher jene erste Potenz der eigentliche Gegenstand seines Ergötzens ist, und zugleich das Mittel, in dem er alle mögliche Stellungen der Potenzen gegeneinander, und daher die ganze Folge der einst möglichen Bildungen, das Vorspiel der ganzen künftigen Welt ersieht".

[39] A este respecto no carecen de interés las consideraciones críticas que señala E. BRITO, *O. c.*, 483: "L'*Urpotenz* médiatrice est l'un des éléments les plus problématiques de la théorie schellingienne de la création. L'intention de notre auteur est louable: éviter l'emanatisme et la création necessaire. Mais l'introduction entre le Créateur et la création de la possibilité originelle conduit tout droit au piège

Schelling ponga en relación estas reflexiones con la concepción platónica de las ideas prototípicas de lo real. A su juicio, "ellas están presentes como visiones del Creador, antes de llegar realmente a ser"[40].

En efecto, para Schelling la Sabiduría no es Dios, pero tampoco es criatura. Es la mera posibilidad divina de querer lo distinto de sí. Es el espejo en el cual Dios ve todo cuanto en el futuro pueda ser. Es la anticipación de todas cuantas posibilidades pensarse pueda *(Allmöglichkeit)*. Es precisamente a través de esta Sabiduría como Dios pone la conciencia de sí mismo fuera de sí mismo. Esto se produce a través de un acto de libre voluntad, pero acontece de modo paradójico, ya que, para Schelling, no estando Dios ligado a nada manifiesta su libertad apareciendo externamente —según la lógica de 1 Re 19, 11-13— siendo diverso de lo que es internamente. Lo que Schelling quiere decir con esto es que la creación no es Dios, pero procede de Dios a través de la realidad intermedia que, a su vez, no es ni Dios ni criatura, sino potencia de ser en la que Dios ve lo que llegará a ser con la creación. Dicha potencia intermedia es la que dota de realidad a las cosas efectivamente existentes, en las cuales se manifiesta ocultándose la esencia de Dios de donde provienen, es decir, lo que antes era invisible en Dios se ha vuelto visible en la creación, si bien, siendo diverso del mismo Dios que, no obstante, se manifiesta en ella.

Por otra parte, es claro que la relación mediadora de esa Sabiduría que Schelling propone a fin de explicar la creación como querida libremente por Dios y no como fruto de una emanación divina, nos enfrenta a un nuevo problema: la cuestión del tiempo y el inicio de la creación.

2. 7. El tiempo y la creación

¿Qué sucede, pues, con el tiempo?[41] Schelling se hace eco de la tesis agustiniana, sin nombrar a ningún autor en particular, según la cual, como dice el

---

qu'on voulait éviter: la représentation d'une nature en Dieu se projette sur l'image incréée de la création possible. Destinée à sauvegarder la liberté divine, l'*Urmöglichkeit* est paradoxalement le vestige d'une nature nécessaire". También es interesante la confrontación que establece entre la teoría schellinguiana y la teología medieval de San Buenaventura y Tomás de Aquino, cfr. Id., *O. c*, 484.

[40] Véase el texto original en *PhO*, 490 [294]: "Sie sind als Visionen des Schöpfers vorhanden, ehe sie wirklich werden". No me parece desacertado pensar que este ser potencial de las cosas en Dios enraizadas en la primera potencia se encuentra en el trasfondo no explícito de la estructura de la *Systematic Theology*. Este trasfondo es, justamente, la concepción de la esencia de Dios que tiene Tillich. Para Tillich, como para Schelling, la múltiple realidad ahora existente, tiene como estadio antecedente el ser como posibilidad en el infinito seno de Dios. La cualificación precisa de tal estado no aparece expresada de modo directo en ningún lugar de la *Systematic Theology*, sino más propiamente en la *Dogmatik-Vorlesung*. Allí nos habló Tillich de la profundidad infinita del ser de Dios y del estado potencial de las cosas en él.

propio Agustín en *De civitate Dei*: "*non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*"[42]. No obstante, Schelling piensa que el mundo ha sido creado en el tiempo por razones similares a las que ha postulado la necesidad de un intermediario entre Dios y la creación en la Sabiduría. Este intermediario con respecto al tiempo será lo que él llama tiempo posible *(mögliche Zeit)*. ¿Qué es el tiempo posible? Vayamos por partes.

Schelling se niega a afirmar una acción creadora de Dios *ab aeterno* porque, de ser así, la creación habría sido según su naturaleza y, en consencuencia, estaríamos ante una creación necesaria y, por lo tanto, no libre. Por otra parte, tampoco quiere admitir que Dios haya podido estar ocioso e inactivo, cosa que parecería implicar una creación en un momento del tiempo. De ahí que tenga que pensar más a fondo el problema del tiempo en su relación con la eternidad para dar una solución definitiva al dilema. ¿Se trata de una creación eterna o de una creación temporal? ¿Acontece la creación en el tiempo o el tiempo es creado juntamente con el resto de las criaturas?[43]

Schelling piensa, como ya hemos dicho, que la creación no es eterna, sino que sucede en el tiempo. Ahora bien, ¿cómo pensar entonces la relación entre tiempo y eternidad? ¿Acaso la acción creadora de Dios —y por ende el mismo Dios— está contenida en una magnitud previa como el tiempo?

A solucionar estas cuestiones es a lo que viene el concepto de tiempo posible. A pesar de su nombre, el tiempo posible no es tiempo. Para Schelling sólo hay tiempo verdaderamente cuando hay sucesión. Es decir, "sin un *prius* y un *posterius*"[44] no hay tiempo, pues si no hay nada que preceda ni nada que suceda no puede haber secuencialidad temporal. Si pensamos en la creación del mundo como irrumpiendo en la existencia en un momento dado, para que el tiempo sea creado simultáneamente al mundo, es decir, para que haya tiempo cuando el mundo es creado, tendremos que pensar, entonces, en un momento previo que, sin ser todavía tiempo —ya que éste todavía no existe— posibilite su existencia haciendo posible la necesaria y antedicha sucesión. Schelling lo explica por medio de la contraposición de dos letras.

Pensemos en el momento B. Para que B sea un momento temporal tiene que venir precedido de A. Si pensamos que B es el mundo, es decir, si es el momento en el cual es creado el mundo, sólo podremos afirmar que ciertamente el tiempo comienza con el mundo si hemos aceptado que, justamente en el instante en que es

---

[41] Cfr. E. BRITO, *O. c.*, 548-563, en donde, además de exponer el pensamiento de Schelling se hace, también, un recorrido histórico acerca de esta difícil cuestión.
[42] *De Civitate Dei*, XI, 6.
[43] Recordemos todo cuanto se ha dicho acerca de Orígenes y el *Perí Archon*.
[44] *PhO*, 512 [307].

puesto B, hay un A que le preceda. A tiene que estar necesariamente "fuera" del tiempo, pues hemos convenido en que, en cuanto realidad creada con el mundo, el tiempo es puesto con la creación. Pero para que sea puesto como "tiempo", es decir, como naturaleza propiamente secuencial, el momento de su irrupción debe ser posibilitado por un factor anterior que provoque la necesaria sucesión que todo tiempo necesita para ser tal. Es claro, pues, que dicho factor es A. Así pues, A es el *mögliche Zeit* que sólo se convierte en tiempo (en este caso se convierte en pasado), cuando llega a ser propiamente un momento previo de la sucesión —es decir, cuando es puesto B—, pues hasta ese momento permanecía fuera del tiempo, a saber: aislado de toda sucesión.

Dicho de otra forma: A sólo es un A temporal cuando se da como A+B. Por eso, como dice Schelling, "*A* se convierte en pasado gracias a *B* y, puesto que no hay tiempo sin pasado, presente y futuro, así el tiempo es puesto ciertamente cuando es puesto A como pasado, es decir, cuando algo nuevo que no había estado antes, se origina, a saber: *B*"[45]. Esto significa que, aunque, como hemos visto, puede decirse que el tiempo comienza con la creación del mundo, en rigor, tenemos que caer en la cuenta de que dicho comienzo del tiempo no es tal si no se da la previa existencia de A que sólo se convierte en pasado cuando es puesto B, es decir, cuando se origina el mundo[46].

A es el tiempo posible al que hemos aludido. Es un no-tiempo provisional, es un todavía-no encaminado a un presente que lo convierta en pasado. Pertenece a la eternidad, pero no puede ser cualificado de eternidad absoluta *(absolute Ewigkeit)*. Por eso, Schelling lo llama *mögliche Zeit* o también *vorweltliche Ewigkeit*, tiempo posible o eternidad previa al mundo o premundana. Se trata de una eternidad o de un tiempo que no es propiamente ni la una ni lo otro, que se encuentra justamente en el medio de ambos y, por ello, ejerce su función de mediadora entre Dios y la creación[47].

Pero para Schelling hay un *große Zeit*, un "tiempo grande" que es propiamente *die wesentliche Ewigkeit*. El pasado es el tiempo posible, el presente es

[45] *PhO*, 512 [307].

[46] No deja de ser curioso que este tipo de argumentación se repita en la lección XVIII cuando explique, en las etapas del proceso mitológico, la relación o, mejor dicho, la transformación del rey del cielo en Urania, reina del cielo. Cfr. al respecto *PhO*, 650 [389-390]. Entre dos realidades heterogéneas, a saber: tiempo y eternidad, debe haber una realidad intermedia que posibilite el tránsito de una a otra y que, en sí misma, no es ni la una ni la otra. De ahí la particular naturaleza de ese tiempo posible.

[47] Estas consideraciones serán profundizadas en la lección XXVIII cuando Schelling las relacione con la particular exégesis que hará del prólogo de Jn. Cfr. *PhO*, 1060-1064 [107-111].

el mundo y el futuro es lo que será. La eternidad esencial nunca podrá llegar a ser un momento temporal concreto como sí lo es la eternidad relativa de A[48].

En la concepción de Schelling la decisión de crear el mundo tiene que haber sido tomada por Dios desde la eternidad, es decir, no se trata de una decisión contingente ni arbitraria. Ahora bien, aquí habría que diferenciar entre *der Wille Gottes* en cuanto voluntad creadora originaria y *das Wollen Gottes* en cuanto voluntad creadora efectiva[49]. En una palabra, una cosa es la voluntad de Dios que *ab aeterno* ha decidido crear y otra muy distinta es el querer efectivo de Dios en el que se concreta dicha voluntad. Si del primero afirma Schelling la eternidad, no hace lo mismo con el segundo. La razón que explica tal diferenciación es justamente el carácter accidental que para Schelling tiene el objeto inmediato del querer divino, en cuanto voluntad efectivamente creadora. Este objeto no es sino la tensión de las potencias, es decir, la efervescencia dinámica que pone en marcha el proceso creador que, aun aconteciendo en el seno mismo de lo eterno, no es efectiva desde toda la eternidad[50]. El mundo futuro se encuentra contenido en Dios en su propia imaginación o en el entendimiento divino *(in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verstande)*[51]. Concepción ésta que, aun no siendo igual a la de Tillich, no deja de mostrar profundas semejanzas, como de hecho hemos visto.

Sin embargo, también hay que decir que, para Schelling la creación encuentra su punto de arranque decisivo en la emergencia de aquel principio negativo u oscuro en Dios, que también hemos visto en nuestro análisis del *Freiheitschrift*. Ese principio oscuro es aquello que no debe ser, aquello que parece tener su fundamento no en la voluntad divina, sino más bien en su naturaleza, aquello que, justo por eso y en definitiva, es su no-voluntad *(Unwille)*. Ese principio es lo que se opone radicalmente al propio querer divino. Es él quien activa la tensión en las potencias que, por un proceso creciente de saturación dinámica, llegan a convertirse en verdaderas fuerzas cósmicas, en auténticos agentes demiúrgicos cuando son puestas

[48] En la concepción schellinguiana del tiempo en relación con la creación son de decisiva importancia las correspondencias que establece entre las distintas personas de la Trinidad y las grandes edades del mundo. Cfr. a este respecto *PhO*, 998-1002 [70-73], así como, por supuesto, su compleja e inacabada obra *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*, Akal, Madrid, 2002. En su concepción, el Padre sería el pasado absoluto, el Hijo el presente histórico y el Espíritu el futuro más allá de la historia. Sobre las "edades del mundo" puede verse W. SCHMIDT-BIGGEMANN, "Schellings *Weltalter*. Ausklang und romantische Wiederbelebung der Philosophia perennis" en: A. LEYTE COELLO (ed.), *O. c.*, 211-228.

[49] A esta distinción también se refiere J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, "art. cit.", en: A. LEYTE COELLO (ed.), *O. c.*, 231-246, 239ss.

[50] Cfr. *PhO*, 514 [308]. En esta misma lógica habrá que entender todo su pensamiento con respecto a la eternidad, generación y preexistencia del Hijo en la vida intratrinitaria.

[51] Cfr. *PhO*, 514 [309].

como potencias extradivinas[52]. Por ello Schelling afirma que, "así pues, estamos plenamente autorizados a decir que el proceso causado por la tensión puesta libremente es el proceso de la creación"[53].

¿Pero cómo podemos hablar de un proceso causado por una tensión puesta *libremente*, si dicha tensión acontece por obra de aquello que es precisamente lo que se opone a la voluntad de Dios? ¿Cómo vamos a estar ante una creación voluntaria y libremente querida por Dios si el proceso creador se inicia justamente por la acción de la no-voluntad divina?[54]

Para arrojar luz sobre esta difícil cuestión Schelling va a diferenciar entre aquello que no debe ser *(quod non debet esse)* y aquello que debe no ser *(quod debet non esse)*. Para referirse al paradójico ser de esa no-voluntad, Schelling aceptará la primera formulación y rechazará la segunda. La no-voluntad de Dios, ese oscuro principio originario es aquello que no debe ser. Y precisamente esto, es decir, aquello que "no debe ser", es concebido por Schelling como un medio. De hecho, todo cuanto funciona como un medio, como un instrumento para algo, no-debe-ser en sentido estricto, ya que lo que debe ser, es decir, lo propiamente querido, es el fin y no el medio. Y es en este sentido como ha de entenderse que lo-que-no-debe-ser *(das nicht seyn Sollende)* puede ser querido —pero sólo en el sentido indicado— por Dios. Repetimos, únicamente como medio para otra cosa, en este caso para la creación. Y Schelling mismo reconoce que "aquel principio ha aparecido de alguna manera sólo para ser explicado en el proceso subsiguiente como lo-que-no-debe-ser *(das Nichtseynsollende)*"[55]. Porque es en el posterior desarrollo de la creación cuando propiamente se revela como lo malo *(das Böse)*, como aquello que debe ser rechazado, como aquello que, en definitiva, no debe ser[56].

Así explica Schelling la creación libre y querida por Dios, que al mismo tiempo surge como obra de una voluntad contraria a él. No obstante, ¿a qué se debe el surgimiento de esa no-voluntad y qué relación puede tener el hombre con ella?

2. 8. El hombre originario *(Urmensch)*, la libertad finita y el mal

[52] Cfr a este respecto *PhO*, 483-484 [289-290].
[53] *PhO*, 484 [290]: "Wir sind also nunmehr vollkommen berechtig zu sagen: der durch die freiwillig gesetzte Spannung bewirkte Proceß sey der Proceß der Schöpfung".
[54] Cfr. E. BRITO, *O. c.*, 486-497, esp. 494, donde critica una cierta arbitrariedad en la concepción schellinguiana de la libertad del acto creador.
[55] *PhO*, 476 [285]: "Jenes Princip is allerdings nur hervorgetreten, um im nachfolgenden Proceß als das Nichtseynsollende erklärt zu werden".
[56] En este sentido se prolongan las reflexiones sobre el mal y la libertad del *Freiheitschrift*.

Hasta ahora hemos visto cómo la voluntad creadora de Dios, junto con la generación del Hijo en el seno de la dinámica intradivina, son los factores decisivos que explicarían la existencia actual de todo lo creado. Esta afirmación no es falsa, pero sí parcial, y por lo que de parcial tiene podemos concluir que no es enteramente cierta. De hecho oculta un profundo malentendido. El mismo Schelling tendrá que aclarar varias páginas después que todo lo que había dicho hasta ese momento no presuponía la existencia de nada "fuera" de Dios, sino que todo el proceso trinitario y creatural descrito hasta ese momento acontecía —si es que es posible hablar así— dentro de los límites de la ilimitada plenitud de Dios. Lo que queremos indicar es que aún no hemos llegado al factor decisivo que explica la existencia actual de todo cuanto de hecho existe, es decir, de un mundo "exterior" a Dios.

En efecto, a la generación filial en Dios y a la voluntad creadora debemos añadir ahora un factor todavía desconocido —pero ya anticipado en la *Freiheitslehre*— que introduce, a juicio de Schelling, una de las dificultades más formidables de la historia del pensamiento. Como ya habrá adivinado el lector avisado nos estamos refiriendo a la libertad del hombre[57].

¿Cuál es, propiamente la dificultad de pensar algo tan próximo y al mismo tiempo tan lejano como la propia libertad? Schelling mismo nos lo indica al señalar la casi insuperable dificultad de conciliar o de pensar al mismo tiempo, por una parte, una libertad creatural que sea justamente tal —a saber: verdadera y propia de la creatura— y, por otra, una ilimitada causalidad divina, es decir, un poder omnipotente de Dios que no encuentre ningún tipo de resistencia ni en los más remotos confines del universo[58]. ¿No es la libertad una forma especialmente particular de "poder" que el hombre tiene o, mejor dicho, en que el hombre consiste? ¿No es contraria, en lo que tiene de capacidad de autodeterminación, a cualquier tipo de sujeción externa? ¿Cómo afirmar, pues, la omnipotencia de Dios? ¿O habrá que restringir el *omnia* y poner como excepción la humana libertad?

Para hacer frente a esta difícil cuestión y explicar su propia concepción Schelling procederá paulatinamente siguiendo los pasos que señalo a continuación. En primer lugar, reconocerá que el hombre tiene con Dios una relación cualitativamente distinta del resto de las criaturas. Esta particularísima relación es debida al hecho de que las distintas potencias que en todo el universo creado han actuado de forma múltiple y variada, han actuado en la creación del hombre de una manera infinitamente más especial. En efecto, la creación del hombre originario

[57] Cfr. U. MURMANN, *O. c.*, 42-44.
[58] Cfr. a este respecto *PhO*, 576 [345].

—Schelling hablará de *Urmensch* para referirse a este hombre prototípico[59]— tiene lugar gracias a un proceso triádico de sucesivas afirmaciones y negaciones de las potencias divinas elevadas a su máximo nivel de realización. Esto significa que el *Urmensch* es el fruto más especial y cuidado que han producido la interacción de las tres potencias que, en el caso del hombre, se han transformado recíprocamente como si fuesen a crear otro dios[60]. No exagero al decir que la creación del hombre es comparada por Schelling al nacimiento de una alteridad *quasi* divina que, no siendo Dios propiamente, sí es agasajada con ciertos atributos que, en todo cuanto existe o está dotado de vida, sólo Dios posee, y entre los que destaca de modo preeminente la libertad.

Si detrás de las tres causas creadoras podemos entrever de cerca la dinámica triádica de las potencias divinas, no es difícil atisbar, ahora de lejos, la pluralidad de las divinas hipóstasis en el origen remoto de aquel que Schelling va a calificar como "*das höchste Geschöpf*"[61] y un verdadero "*Viertes*", recordando la importancia que la tradición pitagórica había concedido al número cuatro —*tetraktys*— y, parangonándolo, de este modo, casi con la Trinidad.

En segundo lugar, una vez afirmada su altísima dignidad y descrito su proceso creativo, Schelling profundizará un paso más en la libertad del hombre[62]. Así pues, dejará sentado que el *Urmensch* es libre con respecto a la tríada de potencias en las que tiene su origen, ya que se encuentra en un estado de superioridad esencial —Schelling dirá *Uebersubstantielles*[63]— que hace que las sobrepase de modo natural. El hombre originario es, para Schelling —fijémonos en que tal denominación sólo se

---

[59] Sobre el *Urmensch* pueden verse las interesantes páginas de J. L. VILLACAÑAS BERLANGA, "art. cit." en: A. LEYTE COELLO (ed.), *O. c.*, 231-246, esp. 241ss.

[60] Schelling describe el proceso en *PhO*, 580-582 [346-349].

[61] Cfr. *PhO*, 582 [348].

[62] Resulta obvio que estas ideas se encuentran en perfecta sintonía con lo que hemos venido exponiendo respecto del escrito sobre la libertad. Cfr. también, L. F. CARDONA SUÁREZ, *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Editorial Comares/Pontificia Universidad Javierana, Granada/Bogotá, 2002, 17: "Para Schelling, la libertad en cuanto libertad real es siempre libertad viva y personal. Y el origen del mal no radica ya en una especie de entidad demoníaca y extramundana, ni mucho menos en una estructura trascendental extratemporal, sino que se encuentra originariamente en el fondo mismo de la libertad, y de un modo particular en el de la libertad humana, pues el hombre, como animal metafísico que es, es el único ser de la creación que puede llegar a convertirse en el traidor de su principio supremo de vida". Esta afirmación, siendo fundamentalmente correcta, habría que matizarla diciendo que, ciertamente, no se trata de una "estructura trascendental extratemporal", pero sí de una libertad humana que actúa en la transhistoria y que se determina a sí misma en dicha actuación.

[63] Cfr. *PhO*, 582 [348]. En otro pasaje de una lección posterior mostrará Schelling la cercanía a Dios del hombre al señalar que no se trata de una realidad substancial, sino más bien de una vida en sentido propio, comparable a la de Dios. Cfr. *PhO*, 596 [357]: "so ist der Mensch (seinem Wesen nach) nichts Substantielles, sondern wesenlich ein Leben".

aplica generalmente a Dios— *actus purus*, y por ello cabe concluir que es igual a Dios. Su libertad, pues, no es distinta de la de Dios, sino que es la misma que Dios tiene, pero con la salvedad —que para nuestro trabajo va a ser de la máxima importancia— que señalaremos a continuación.

El tercer paso que Schelling da en su investigación acerca de la libertad del hombre en relación con la absoluta causalidad de Dios consiste en reconocer que el hombre originario es el señor de las potencias. La inmediata relación que el *Urmensch* comparte con Dios hace que el señorío que Dios ostenta sobre todo lo creado, y muy significativamente, sobre las potencias generadoras de la creación, también sea compartido por el hombre. Sin embargo, es aquí donde se encuentra la diferencia entre ambos señoríos que ahora hay que dilucidar.

Dios es el *prius* absoluto de las potencias creadoras. El hombre, por el contrario, es el *posterius* de ellas. Dios es previo a todo cuanto existe, incluso previo a las potencias generadoras de existencia, ya que, como se recordará, es el indudablemente existente. El hombre, más bien, aunque de manera muy singular, no es sino el fruto de la acción originante de las potencias. Mientras el hombre está unido a Dios esta diferencia a penas tiene importancia, pues la relación ontológica entre Dios y el hombre con respecto a las potencias no altera ni la dignidad ni la potencia del señorío que ambos detentan[64]. Ahora bien, ¿qué sucedería si el hombre se separase de Dios? ¿Qué pasaría si sucumbiese a lo que Schelling califica de "*unvermeidliche Täuschung*", a saber: una inevitable ilusión que consistiría en que el *Urmensch* piense que puede detentar el señorío sobre las potencias tanto en la unidad con Dios como en una hipotética separación? Pues sucedería justamente lo que ya sabemos por la experiencia que ha sucedido: la caída, la escisión del hombre originario de su fondo creador, la desgracia primigenia madre y origen de todas las demás desgracias, en una palabra: el pecado original[65].

Si hasta ese momento el hombre, unido a Dios, era señor de las potencias, a partir del momento en el que él se pone como centro absoluto de poder separándose del ámbito de la vida divina en un acto de soberbia autonomía, a partir de ese

[64] Cfr. *PhO*, 584 [349].

[65] Con razón creo que hay que destacar aquí que se trata de un conocimiento no deducible *a priori*, sino únicamente extraído de la experiencia. Cfr. *PhO*, 602 [360]: "Von dem Faktum selbst nun, oder davon, daß dieser Uebergang geschehen, haben wir vorerst bloß hypothetisch gesprochen. Aber *beweisen —a priori* nämlich— läßt es sich überhaupt nicht. Es ist Thatsache, ja die Urthatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat". El hecho de que se trate de un "acontecimiento primordial de la historia" *(Urthatsache der Geschichte)* habrá de ser estudiado más adelante en todo lo que ello implica. Fijémonos en que Tillich había insistido en esto mismo en sus escritos ya estudiados.

momento son las potencias las que se adueñan de él y de su conciencia[66]. La sutileza de la tentación se encuentra, principalmente, en la ausencia de resistencia que las potencias parecían ofrecer al señorío del hombre en inmediata unión con Dios. Como un niño que sujeta las riendas de un poderoso corcel sentado en la grupa delante de su padre y se imagina que él solo podría dominarlo del mismo modo que lo está haciendo gracias a la destreza y fuerza de quien verdaderamente lo guía, así el hombre, confiando totalmente en sus propias fuerzas y rechazando el poder de contención divino, se hace solo con unas riendas que, de pronto, parecen multiplicar infinitamente las fuerzas de dispersión que antes parecían manejarse con extrema suavidad y, justo en ese momento, comienza a experimentar la incontenible estampida de los caballos desbocados que son quienes ahora se apoderan de él. A partir de ese instante comienzan a existir propiamente para él las potencias que antes eran imperceptibles. Y el hombre experimenta esa presencia contrastante en una distinción que Gn 3, 22 ha hecho clásica: la diferencia entre el mal y el bien[67].

El fundamento último de la libertad del hombre se encuentra en Dios. Sin embargo, fuera de Dios, el principio que el hombre tiene en sus manos, siendo un principio creador y fecundo cuando está en unión con Dios y es controlado por él, se convierte, en las manos libres del hombre en un peligroso principio de destrucción, en una fuerza que trasciende la conciencia humana y, una vez liberado, la humilla y la somete. Emancipado del poder de Dios, una vez que había sido confiado al albedrío del hombre, este principio inunda toda la creación a través de la acción humana y se revela como "*das nicht seyn Sollende*", como aquello-que-no-debe-ser[68]. Este principio es el mal, el demonio, lo negativo, la muerte[69].

---

[66] La contraposición prototípica que en el *corpus* paulino se establecerá entre Adán y Cristo, adquiere en la *PhO* el rostro de oposición entre el *Urmensch* y Cristo como personalidad extradivina. Justamente donde el hombre fracasó se mantendrá Cristo obediente al Padre y, así, rechazará la tentación de querer ser Dios sin Dios. Esta es, a juicio de Schelling, la idea fundamental del cristianismo. Cfr. *PhO*, 938-940 [37-38]: "Der Sohn *konnte* unabhängig von dem Vater im *eigner* Herrlichkeit existiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der *wahre* Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem *Wesen* nach, aber doch *actu* Gott seyn. *Diese* Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und *darin* ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums".

[67] Este deseo de querer ser como Dios es lo que Schelling considera el motivo de la caída. Cfr. *PhO*, 598 [357]: "Dieses *als*-Gott-seyn-Wollen ist eben der Anlaß zum Umsturz". Y para Schelling es claro que la caída no es sino la pérdida del señorío y de la gloria, cfr. *PhO*, 1345 [282]: "der Fall des Menschen ist nichts anderes als der Verlust seiner Herrlichkeit".

[68] Cfr. *PhO*, 586 [351]. Esta idea vuelve a estar presente en la lección XXVI, cuando Schelling hable de Cristo y el *Urmensch*. Cfr. *PhO*, 964-966 [51-53]: "Vor der Schöpfung war er nicht als das Nichtseynsollende, aber durch die Schöpfung ist es als solches erklärt".

[69] A este principio de destrucción y muerte también se referirá Schelling con el nombre de Satán cuando, al final de la obra, en la lección XXXIII exponga la relación entre Cristo y el principio cósmico del mal liberado por la acción del hombre. Cfr. *PhO*, 1288 [246-247]: "Dagegen, denke ich,

La titánica fuerza de irrupción de este ambiguo principio que ahora despliega todo su maléfico poder sin contención de ningún tipo, es la causa inmediata que provoca la destrucción del universo creado en la plenitud de Dios y fuerza la salida, la caída, la expulsión de la creación del ámbito de lo divino[70]. Esto nos llama la atención sobre un hecho que páginas atrás señalábamos como un posible malentendido. A saber, como dice el propio Schelling: "hasta ahora, hasta esta acción del hombre no hay ningún ser extradivino (en el sentido de *extra*), hasta aquí todo está todavía encerrado en Dios"[71]. Esta consideración me parece de la máxima importancia. Hasta este momento en el que se produce la alienación del hombre y toda la creación en su separación de Dios, todo cuanto había sido creado por el poder demiúrgico de las potencias no tenía sino una existencia podríamos decir que "ideal" en el seno de la divinidad. Es en este sentido en el que tiene que ser comprendida la descripción que Tillich hará de este inicio del proceso del mundo bajo el título de "*Die Schöpfung der Ideenwelt*"[72]. La creación de todo lo ante dicho tenía lugar en una "alteridad" divina que puede ser calificada propiamente de *praeter Deum*, pero nunca de *extra Deum*[73]. Ahora bien, una vez acontecida la caída el mundo se encuentra efectivamente y en todo su sentido "fuera" de Dios.

Esto nos lleva a plantear la siguiente cuestión: ¿no es, pues, acaso el hombre el culpable de que todo esto haya ocurrido? Ciertamente, esta parece ser la más clara respuesta. Sin embargo, ¿no hay aquí una extraña coincidencia entre caída y creación? Schelling mismo así lo afirma e, incluso, llega a interpretar en este sentido aquella máxima fichteana en la que se decía que era el hombre el que ponía por sí

---

wird jeder zugeben, daß wenn z.B. unter dem Satan jener durch Schuld des Menschen in der Schöpfung wieder erregte *Wille* gedacht würde, der in seiner Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseins ist, der aber eben darum, wenn er aufs neue in seiner Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtseyn wieder *aufzuheben* droht,...". Para Schelling "Satan ist der beständige Veruneiniger des Menschen mit Gott" (*PhO*, 1294 [250]). "Satan is ein anderer in seinem Anfang, ein anderer in seinem Ende" (*PhO*, 1294 [250]), puesto que no es el mal en sí mismo sino el posibilitador del mismo. Mientras no sea actualizado por la libertad humana, el principio maléfico que encarna Satán permanece acechante, pero no operante. En este sentido, Schelling llega a afirmar, incluso que "er nicht ein unbedingt böses, sondern ein zu der göttlichen Weltregierung selbst nothwendiges Princip sey" (*PhO*, 1298 [253]).

[70] Schelling lo dice con claridad: "von dieser Zerreißung des Bewußseyns schreibt sich diese äußere, zerrissene Welt her" (*PhO*, 588 [352]. Junto con la salida del mundo del ámbito de lo divino, también se produce la salida de Satán que depende absolutamente de la caída del hombre. Cfr. al respecto *PhO*, 1306 [257ss].

[71] *PhO*, 590 [353]: "Bis hieher, bis zu dieser That des Menschen ist überall kein außergöttliches Seyn (in Sinne von *extra*), alles ist bis dahin noch in Gott beschlossen".

[72] Cfr. P. TILLICH, "Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (1910)" en: *ENGW* IX, 185-190. Recuérdese, a este respecto, lo que habíamos visto en la *Freiheitslehre* acerca de la primera creación.

[73] Cfr. Ib., 193, haciéndose eco del texto schellinguiano de *PhO*, 588 [352].

mismo el mundo. Así es, dice Schelling, pero en el sentido indicado, es decir, en su ponerse a sí mismo fuera de Dios. Con suma claridad reconoce Schelling que creación y caída coinciden:

> "el hombre —no un hombre sino *el* hombre, ese único hombre que sigue viviendo en todos nosotros— puede gloriarse de ser el autor *(Urheber)* de este mundo externo. En este sentido tiene razón Fichte, el hombre (en el sentido explicado), el hombre es el que pone el mundo, él es el que ha puesto el mundo fuera de Dios, no meramente *praeter*, sino *extra Deum*; él puede llamar a este mundo *su* mundo. Habiendo despertado a este principio, poniéndo*se* en el lugar de Dios, ha puesto el mundo fuera de Dios, y así, el mundo propiamente ha sido arrebatado *en sí*, pero este mundo que él ha arrebatado en sí, está privado de su señorío, caído con él mismo; el mundo que, separado de su verdadero futuro, busca inútilmente su fin, y generando un tiempo falso, puramente aparente, se repite siempre solamente a sí mismo en una triste uniformidad"[74].

El mundo es paradójicamente creación del hombre. No, desde luego, como si hubiera sido el hombre el que hubiese creado todo cuanto existe de cualquier forma que lo hubiera hecho. No es el hombre el creador de la primera creación. No en ese sentido, pues ya hemos visto que todo cuanto ahora "se repite siempre solamente a sí mismo en una triste uniformidad" se encontraba anteriormente en un estado de lozanía gloriosa en el seno de la divinidad[75]. Pero sí en aquel otro sentido que señala al estado actual en el que se encuentra todo cuanto existe, a saber: condicionado por el continuo desgaste del tiempo y amenazado radicalmente por la muerte. El mundo sí

---

[74] *PhO*, 588 [352]: "Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch —nicht ein Mensch, sondern *der* Mensch, jener Eine Mensch, der in uns allen fortlebt— *von dieser*, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinn hat Fichte Recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne) der Mensch ist das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nich bloß *praeter*, sondern *extra Deum* gesetzt hat; er kann diese Welt *seine* Welt nennen. Indem er, *sich* an die Stelle von Gott setzend, jenes Princip wieder erweckte, hat er die Welt außer Gott gesetzt, also zwar die Welt eigentlich *an sich* gerissen, aber diese Welt, die er an sich gerissen, ist die ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht, und jene falsche, bloß scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt". La última frase de este fragmento trasluce una cierta melancolía que, tal vez, no está muy lejos de aquella *Schwermut* de la que Tillich habló en *Dogmatik-Vorlesung*, § 26, 128: "Im deutschen Idealismus war es besonders Schelling, der den Blick hatte für die Schwermut in der Natur, auch in der Tierwelt, und der diese Erschütterung nicht nur als ein Durchgangsmoment des unendlichen Processes, sondern als tatsächliches Gehaltensein des Endlichen faßte". En este sentido es profundamente elocuente un texto de Schelling que el mismo Tillich también refiere: "Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens bezihungsweise unabhängige Bedigung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens" (F. W. J. SCHELLING, *Freiheitslehre*, 262 [or. 399]).

[75] Dice Schelling a este respecto —cosa que es de decisiva importancia a la luz de lo analizado en los páragrafos centrales de la *Dogmatik-Vorlesung* de Tillich: "Die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine immanente, innergöttliche, *die* nachher *gegen die menschlich gesetzte wirklich* ideal wird. [...] Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten" (*PhO*, 590 [353]). La inmanencia de las cosas en Dios es la idea que aquí queremos destacar.

es creación del hombre en cuanto que por creación se entiende el proceso por el cual "existe" propiamente la creación, es decir, en cuanto que el mundo ideal en el que todo "estaba" en Dios ha pasado ahora a "existir" fuera de él, a tener una existencia separada e independiente de su origen nutricio. El hombre es el culpable de la segunda creación[76].

Pero ¿acaso no es ese proceso de alienación de lo creado, esa desventurada salida de lo que Dios ha originado, ese desbocarse de las potencias demiúrgicas lo que ha ocasionado la malevolencia del hombre originario? ¿No ha sido justamente su pecado el querer ejercer el poder absoluto sobre todo situándose él mismo en el lugar del único absoluto? Ese es, pues, el pecado original del hombre, la caída del *Urmensch*, la desgracia de todo el género humano y, con ello, de toda la creación. Así pues, parece claro: en Schelling, creación y caída coinciden. Tanto en la *Freiheitslehre* como en la *Filosofía de la revelación* son lógicamente distintas, pero ontológicamente idénticas. Recordemos que la generación no eterna del Hijo no era sino la condición de posibilidad intratrinitaria que facilitaba la creación. Recordemos, también, que la voluntad creadora de Dios *ab aeterno* necesitaba de la materialización en una voluntad creadora efectiva y concreta que no podía ser entendida sin las múltiples alusiones a la tensión de las potencias. Y recordemos, finalmente, que no era sino la caída del hombre originario la que ha precipitado todo el *Schöpfungsproceß* hacia el estado de perdición en el que se encuentra actualmente. Concluyamos este análisis expreso del pensamiento de Schelling con una sola palabra: el hombre no ha creado el mundo *ex nihilo*, pero sí ha provocado el tránsito *(Uebergang)* de su pasado estado intradivino a su actual estado extradivino[77]. O dicho con las palabras de Tillich que ya hemos estudiado detalladamente, y que ahora adquieren una nueva dimensión: es la libertad finita del hombre la que ha operado el tránsito de la creación de su estado de perfección esencial a su estado de alienación existencial.

3. CONSIDERACIONESCONCLUSIVAS: SCHELLINGYTILLICH

Una vez concluído el estudio de los propios textos de Schelling se impone hacer un alto en el camino que nos ayude, por un lado, a reflexionar sobre lo

[76] A este respecto no es difícil ver la conexión estructural de esta idea de Schelling con la **katabolh/** de la primera creación de Orígenes que hemos estudiado en el capítulo I y, por otra parte, con el tránsito de la esencia a la existencia efectuado por la libertad finita en unión con su destino.

[77] Lo cual, a juicio de Schelling, nos muestra la grandeza y la miseria de la libertad humana, así como el riesgo que Dios corrió dejando en las frágiles manos del hombre el destino de toda la creación. Cfr. *PhO*, 600 [359]: "Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfs so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werks von dem freien Willen des Geschöpfs abhängig machte".

conseguido hasta ahora y, por otro, a clarificar con detalle qué relación se puede establecer entre el pensamiento de Schelling y el de Tillich.

Antes que cualquier otra cosa hay que decir que Tillich siempre se consideró discípulo de Schelling, lo cual supone un reconocimiento de su influencia en su propio pensamiento. En efecto, como dice el mismo Tillich, Schelling "fue mi maestro, aunque entre los comienzos de mis estudios y el año de su muerte haya exactamente cincuenta años; nunca he olvidado la dependencia de Schelling en el desarrollo de mi propio pensamiento. (…) Mi trabajo en los problemas de la teología sistemática sería impensable sin él"[78]. Ahora bien, ¿qué es lo que implica el reconocimiento de tal relación? ¿Hasta dónde llega la influencia de Schelling sobre Tillich y dónde encuentra sus límites? ¿Se puede afirmar que la dependencia es tan estricta que no se podría hablar de un desarrollo autónomo por parte de nuestro teólogo? ¿O estaremos, por el contrario, ante una mera influencia formal que no afecta a los temas fundamentales de su pensamiento? A estas cuestiones intentaremos responder en lo que sigue. Trataré de forma breve y sintética únicamente los temas, a mi juicio, más relevantes para nuestra investigación.

---

[78] *GW*, IV, 133: "Er war mein Lehrer, obgleich die Anfänge meines Studiums und das Jahr seines Todes genau 50 Jahre auseinander liegen; niemals in der Entwicklung meines eigenen Denkens habe ich die Abhängigkeit von Schelling vergessen. (…) Meine Arbeit an den Problemen der systematischen Theologie wäre undenkbar ohne ihn". Para una mayor clarificación de la relación entre Tillich y Schelling tal vez habría que diferenciar entre las influencias juveniles en su período de formación y las influencias sistemáticas que pueden ser rastreadas en su obra adulta. Entre las primeras se puede destacar lo que Tillich dice al respecto cuando recuerda sus años en las medievales y pequeñas ciudades de Schönfliess-Neumark y Köningsberg-Neumark: "These early impressions may partly account for what has been challenged as the romantic trend in my feeling and thinking. One side of this so-called romanticism is my relationship to nature. It is expressed in a predominantly aesthetic-meditative attitude toward nature as distinguished from a scientific-analytical or technical-controlling relation. It is the reason for the tremendous emotional impact that Schelling's philosophy of nature made upon me —although I was well aware that this philosophy was scientifically impossible. *It is theologically formulated in my doctrine of the participation of nature in the process of fall and salvation*" (P. TILLICH, "Autobiographical Reflections" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1952, 4). En un sentido similar añade unas páginas después: "*we hoped that the great synthesis between Christianity and humanism could be achieved with the tools of German classical philosophy*. Another prelude to the things to come occurred in the period between my student years and the beginning of the First World War. It was the encounter with Schelling's second period, especially with his so-called 'Positive Philosophy'. Here lies the philosophically decisive break with Hegel, and the beginning of that movement which today is called Existentialism" (Ibid., 11). Los subrayados son míos. En efecto, la última frase del texto anterior, y la primera frase de este segundo texto vienen a confirmar toda nuestra interpretación de la síntesis inicial de Tillich y de todos los escritos relacionados con ella: Schelling ha influido en su doctrina de la caída y el idealismo alemán sería el gran aliado de la teología que todavía estaba por hacer. Cfr. también, J. HEYWOOD THOMAS, *Tillich*, Continuum, London, 2000, 11-12. Sobre las críticas de Tillich al pensamiento de Schelling, y la perenne influencia de Schelling sobre Tillich, cfr. G. WENZ, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979, 82-110.

3.1. La posición de totalidad

En este sentido, me parece necesario comenzar haciendo una justa reflexión sobre la posición de la totalidad en el pensamiento schellinguiano como clave de comprensión de su aplicación ilimitada de conceptos como "yo", "libertad", "conciencia", "historia", "vida" a todo cuanto existe, incluido el propio Dios. En efecto, para Schelling la posición de la totalidad implica precisamente que el punto de partida y el punto de llegada de la filosofía no puede ser otro que el absoluto, o el todo, entendido como libertad que se pone a sí misma sin ser puesta por nada. Este modo de proceder en la elaboración del pensamiento implica la superación del carácter ideal —valga la redundancia— de las tres ideas de la dialéctica trascendental de Kant (mundo, alma, Dios o, en otros términos, naturaleza, yo, absoluto) y, por tanto, la inclusión de la raíz última de la razón —aquella que Kant había declarado ignota e incognoscible en la introducción de la primera de sus Críticas— en la génesis y proceso de todo lo real[79]. Esta inclusión implica una anulación tácita de la absoluta trascendencia de Dios, ya que, en definitiva, el propio Dios se encuentra incluido en esa totalidad que es pensada por la filosofía y fuera de la cual no hay nada. Así pues, Schelling aplica su concepto postkantiano de existencia a la totalidad de lo real sin ningún tipo de restricción especulativa que reconozca los límites del pensamiento humano cuando se aplican a aquello que los trasciende absolutamente. Antes bien, al contrario, lo que Schelling opera con su aplicación ilimitada de conceptos descriptivos de la realidad de Dios es, justamente, la máxima reificación de Dios, aun

[79] Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, (prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1993, A 15/B 29, 60-61, donde dice: "como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros". Cfr. también, A. LEYTE, *O. c.*, 19-22. Me parece también muy interesante adelantar ya que Tillich, en su *Systematic Theology*, se cuidará mucho de sobrepasar los límites de la razón especulativa al reconocer que, ante determinadas preguntas, la razón se sitúa ante su propio abismo y delante de tal abismo, las distinciones lógicas que tan útiles son en el ámbito categorial muestran toda su incapacidad y su limitación. Es por ello que, por ejemplo, cuando está tratando los conceptos ontológicos de primer nivel y hace referencia a la polaridad yo-mundo, es decir, a la estructura ontológica básica, Tillich reconoce: "The basic ontological structure cannot be derived. It must be accepted. The question, «What precedes the duality of self and world, of subjetc and object?» is a question in which reason looks into its own abyss —an abyss in which distinction and derivation disappear. Only revelation can answer this question" (*ST*, I, 174). Aquí entrevemos ya la coincidencia con Schelling en la preocupación gnoseológica que se interroga por la naturaleza de la escisión originaria entre el sujeto y el objeto, y al mismo tiempo, la contención tillichiana que no traspasa los límites posibles de la razón. El planteamiento lo acerca a Schelling, su respuesta lo diferencia radicalmente de él.

cuando la presente bajo la apariencia de una divinización del entendimiento y la voluntad en el Dios autoconsciente. Su insistencia en la realidad realísima del *prius* de indudable existencia no trasciende el modo de existir caracterizado por los procesos de mutación y desarrollo. En consecuencia, Schelling nos describe la historia de Dios, su génesis constitutiva y su proceso de desenvolvimiento en su continua y nunca acabada distinción de su fundamento. Esta suerte de teogonía es la trascendentalización de los procesos de cambio y alteración que suceden en el cosmos y en el hombre. A mi modo de ver, Schelling piensa y describe la teología con los elementos propios de la cosmología y la antropología. De ahí su inextricable relación, ya que el proceso de constitución de lo divino posibilita la génesis propia del universo, del hombre y su historia. Y sin la génesis del cosmos y de la humanidad lo divino no alcanzaría nunca su completa composición.

Vistas así las cosas no es díficil percibir la distancia que en este punto hay entre el pensamiento de Schelling y el de Tillich. Con excepción, tal vez, de la síntesis inicial de 1913, Tillich nunca partirá del absoluto, entendido al modo de Schelling, como paradigma de referencia en la comprensión de lo real. Pero es que ni siquiera en la *Systematische Theologie* de 1913 cae Tillich en la tentación gnóstica de diseccionar y describir la entrañas de Dios, no obstante el tono idealista del escrito. Es una constante en el pensamiento de Tillich una suerte de contención religiosa que actúa como un continuo freno de la especulación que le impide aventurarse en las reflexiones sin límite que hace Schelling sobre lo divino[80]. El caso de la existencia de Dios es especialmente significativo. Hemos escuchado a Schelling decir que: "no se puede llamar Dios a un Dios que no es el *existente*"[81]. Para Schelling la existencia de Dios precede a su esencia. Por el contrario, hay que decir que, en rigor, para Tillich, Dios no existe. Dios es.

En efecto, para Tillich hablar de existencia de Dios es un sinsentido, puesto que su concepto de existencia implica siempre la determinación espacio temporal. Para Schelling, no obstante, la existencia es el ser mismo, el *prius* absoluto e indudable que se predica del ser antes que cualquier otro concepto. Por el contrario —para el mismo Schelling— la esencia es el qué de esta existencia originaria, el resultado de su constitución, de tal modo que es posterior y, por tanto, es potencia con respecto al acto puro de ser que la precede. Tillich, sin embargo, diferenciará el

[80] Coincido en esto con L. PELLETIER, "art. cit." en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *O. c.*, 145-163, esp. 151: "Comment Tillich se situe-t-il par rapport à cette doctrine? Précisons d'abord qu'il s'en dissocie sur un point capital, et cela va déterminer toute son oeuvre: il refuse la téméraire spéculation sur la vie intra-divine".
[81] *PhO*, 286 [172]: "Ein nicht *existirender* Gott könnte auch nicht Gott genannt werden".

concepto de ser-en-sí *(Being it-self)* —concepto que aplicará a Dios de modo eminente, llegando a decir, incluso, que es la única afirmación no simbólica que se puede decir de Dios— del concepto de existencia. Dios no existe, Dios es, se encuentra más allá de la polaridad esencia y existencia y, por tanto, más allá de cualquier estructura ontológica y de cualquier oposición reductiva[82]. En el fondo, me parece que ambos autores comparten la misma intuición profunda que dota a lo divino de la primacía absoluta e incondicional en la ontología. Sin embargo, la diferencia se encuentra en que para Schelling la primacía absoluta del ser no es la *de Dios* en cuanto tal, sino la de su fundamento ontológico, la de su mero existir, que en rigor no es todavía Dios, sino que únicamente puede llegar a serlo. Para Schelling la primacía la tiene la existencia de Dios que precede a su propio ser. Por el contrario, Tillich marca una infranqueable línea roja con su aplicación de la existencia únicamente al ámbito de lo condicionado, evitando incluir de esta forma al ser de Dios bajo las condiciones de la existencia. La primacía ontológica de Dios se dirige a todo lo que existe, ya que, propiamente, Dios trasciende todas las formas de existencia. Dicho de otro modo, Tillich en ningún momento distingue —como por otro lado sí hemos visto que hace efectivamente Schelling— entre la mera existencia de Dios y su propia divinidad. Antes bien, al contrario, el punto de partida de Tillich en su concepción de Dios es, justamente, el esencial carácter de misterio, contrario a cualquier tipo de objetivación categorial o de escisión interna. En este punto, Tillich coincide fundamentalmente con lo que Rahner dice sobre el *Misterio Sagrado* en el inicio de su *Curso fundamental sobre la fe* y, precisamente en ello, se encuentra un punto de especial distancia respecto de Schelling. Con todo, si se entiende el concepto schellinguiano de *unzweifelhaft Existirende* sin la escisión de la divinidad, es decir, implicando radicalmente su carácter divino en su mera e indudable existencia, me parece que es posible interpretar desde aquí aquello a lo que Tillich se refiere con la afirmación de que Dios es *Being it-self*. Siempre y cuando, claro está, no se entremezclen las diferentes concepciones de existencia que tienen ambos autores. No obstante y pese a esta última dificultad creo que se puede decir que ambos conceptos tienden intencionalmente a señalar, con la máxima potencia que les ha sido dada, la densidad ontológica originaria y realísima que ambos sitúan en el fundamento más radical del ser. El indudablemente existente de Schelling —unido a su divinidad— apunta en la misma dirección que el ser-en-sí de Tillich.

3.2. La "aseidad" de Dios

[82] Sobre este tema son de capital importancia las reflexiones de Tillich en *ST*, I, 236-237.

Para mostrar la distancia crítica que Tillich va tomando respecto del pensamiento de Schelling es tremendamente significativo un texto de la *Dogmatik-Vorlesung* que ya hemos comentado y que ahora nos limitamos a recordar. Se trata de la elucidación tillichiana del concepto de *Aseität*[83]. Para Tillich la aseidad del Ser incondicionado constituye un concepto altamente simbólico, cuya función consiste en mostrar la unidad producida por el movimiento de autoaprehensión que identifica al sujeto consigo mismo en cuanto objeto, y viceversa. La producción de esta unidad presupone su división, ya que lo que el concepto de aseidad nombra es ese momento profundamente dialéctico en el cual el sujeto se constituye como tal haciéndose a sí mismo objeto de su propia intelección[84]. Lo decisivo del sentido de la aseidad lo dice Tillich a continuación:

> "Este sentido se pierde tan pronto como el pensamiento especulativo intenta distinguir en Dios entre una naturaleza que él mismo encuentra, y un Yo que acoge en sí a esta naturaleza. Estos pensamientos, que aparecen en Böhme y Schelling, están construidos en el sentido de una vitalidad de Dios. Pero para eso sacrifican la incondicionalidad, es decir, la divinidad de Dios"[85].

Si es cierto lo que Schelling y Böhme opinan sobre la naturaleza en Dios, también lo será que su concepción de lo divino convierte al propio Dios en un ser singular que se constituye como tal en el proceso de confrontación con su naturaleza. Para Tillich, este Dios no es aquel que nos concierne absolutamente, no es aquel que conmueve y trastoca todo lo condicionado, en una palabra: no es el Absoluto Incondicionado. A diferencia de Schelling, Tillich piensa que "la aseidad no se ha de interpretar como el proceso de superación de un algo „distinto" hallado en Dios, sino como el símbolo de la absoluta incondicionalidad de aquello que nos conmueve"[86]. Con esto me parece que se pone de manifiesto, nuevamente, una importante diferencia entre lo que Schelling (y Böhme) piensan de Dios y, por otra parte, la concepción teológica de Tillich.

---

[83] Cfr. *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 148-158.

[84] Cfr. *Dogmatik*, §30, 149: "Wenn wir diese Worte sagen, so teilt sich für uns das Sich-selbst-Setzen in ein Selbst, das Subjekt, und in ein solches, das Objekt der Hervorbringung ist. Nachher aber setzen wir beide in eins. Das Ganze ist ein offenkundig symbolischer, gebrochener Begriff, der das Bild des Hervorbringens gerade da anwendet, wo es aufgehoben werden soll".

[85] *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 149: "Dieser Sinn geht verloren, sobald das spekulative Denken versucht, in Gott zu unterscheiden zwischen einer Natur, die er vorfindet, und einem Selbst, das diese Natur in sich aufnimmt. Diese Gedanken, die bei Böhme und Schelling vorkommen, sind gebildet im Sinne einer Lebendigkeit Gottes. Aber sie opfern dafür die Unbedingtheit, also Gottheit Gottes".

[86] *Dogmatik-Vorlesung*, §30, 149: "die Aseität is also nicht als Proceß der Überwindung von etwas vorgegundenem „Anderen" in Gott zu deuten, sondern als Symbol für die schlechthinnige Unbedingheit des uns Erschütternden".

3.3. La "vida" de Dios

Similitudes y diferencias semejantes nos las encontramos, también, en aquello que Tillich dice respecto del Dios vivo[87]. Para Tillich es claro que debemos hablar de la vida de Dios en términos simbólicos, toda vez que la vida es el proceso de actualización del ser potencial en el ser actual. Y en Dios, dirá Tillich, no hay distinción entre potencialidad y actualidad, de tal manera que sólo se puede decir que Dios sea el Dios vivo en el sentido de que él es el fundamento de toda vida —y aquí habría que recordar sus reflexiones sobre el concepto ontológico, universal y genérico de vida. A Schelling, según hemos visto, la ausencia de la contención simbólica le llevó a aplicar las contradicciones de las dinámicas vitales de las formas ordinarias de existencia al propio ser de Dios, algo de lo que Tillich, gracias a su concepción de la analogía y el símbolo, está libre[88]. Sin embargo no debemos olvidar que, a este respecto, Tillich reconoce la necesidad de incluir en la vida divina el elemento dinámico que caracteriza todo proceso vital. Él pretende superar la concepción tomista de Dios como acto puro, puesto que dicha concepción le parece propia de un Dios inerte. Para Tillich el elemento dinámico de la vida "no puede ser pensado, por tanto, como algo que es; ni tampoco como algo que no es. Es el *me on*, la potencialidad del ser, que es no ser por contraste con las cosas que tienen una forma, y que es el poder de ser por contraste con el puro no ser"[89]. De ahí la relación polar entre la dinámica y la forma. Después de hacer referencia a Böhme, Schopenhauer,

---

[87] Cfr. *S T*, I, 242ss. Sobre el tema del Dios vivo G. SCHEPERS, *Schöpfung und allgemeine Sündigkeit. Die Auffassung Paul Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion*, Ludgerus Verlag, Essen, 1974, 74ss.

[88] Sobre Tillich y el símbolo, cfr. *ST*, I, 238ss; *ST*, I, 177, en su relación con el concepto de participación. Es significativo el texto de SCHELLING, *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*, Akal, Madrid, 2002, 100: "Así pues, también la vida divina (tal como surge de la acción y reacción de las fuerzas de atracción y expansión del Padre y del Hijo) tiene, *al igual que toda vida*, sus tiempos y períodos de desarrollo". El subrayado es mío y quiere destacar, justamente, la inclusión que Schelling efectúa de la vida de Dios en un concepto general de vida extraído de la existencia cotidiana y aplicado a Dios sin mediación simbólica de ningún tipo.

[89] *ST*, I, 179: "therefore, cannot be thought as something that is; nor can it be thought as something that is not. It is the *me on*, the potentiality of being, which is non being in contrast to things that have a form, and the power of being in contrast to pure nonbeing".

Nietzsche, Hartmann, Freud, Bergson, Scheler y Jung, como autores que nombraron simbólicamente este elemento dinámico en sus propios pensamientos, afirmará que:

> "en la filosofía griega, el no-ser, o la materia, era un principio último —el principio de la resistencia a la forma. Sin embargo, la teología cristiana se vio en la precisión de intentar despojarlo de su independencia y buscarle un lugar en la profundidad de la vida divina. La doctrina de Dios como *actus purus* impidió que el tomismo solucionase este problema, pero el misticismo protestante, utilizando los temas de Duns Scoto y de Lutero, trató de introducir un elemento dinámico en la visión de la vida divina. […] Es obvio, no obstante, que toda ontología que suprima el elemento dinámico de la estructura del ser será incapaz de explicar la naturaleza de un proceso vital y de hablar de modo significativo sobre la vida divina"[90].

Tillich considera, pues, necesaria la inclusión del elemento dinámico, es decir, del no-ser relativo en el interior de la vida divina a fin de considerar ésta como verdadera vida. En términos altamente simbólicos y dialécticos, cierto, pero necesarios para una comprensión verdadera y adecuada de Dios como el Dios vivo. Esto nos podría hacer pensar que la concepción de Dios de Tillich, en el fondo, no se diferenciaría de la concepción de Schelling. Sin embargo, ésta impresión no es correcta. Cuando Tillich hable de la capacidad simbólica de los elementos ontológicos y de sus respectivas relaciones polares en relación a Dios, dirá que, con respecto a la polaridad entre la dinámica y la forma, ha habido una línea de pensamiento cuyos autores,

> "tratan de establecer una distinción en Dios entre esos dos elementos, y afirman que, en la medida en que Dios es un Dios vivo, estos dos elementos tienen que permanecer en tensión. No importa que a ese primer elemento se le llame el *Ungrund*, la «naturaleza en Dios» (Böhme), o la primera potencia (Schelling), o la voluntad (Schopenhauer), o lo «dado» en Dios (Brightman), o la libertad *me-ónica* (Berdiaev), o lo contingente (Hartshorne) —siempre es una expresión de lo que hemos llamado «dinámica» y constituye un intento de evitar la transformación en pura realidad concreta de esa dinámica divina"[91].

---

[90] *ST*, I, 179-180: "In Greek philosophy nonbeing, or matter, was an ultimate principle —the principle of resistance against form. Christian theology, however, has had to try to deprive it of its independence and to seek a place for it in the depth of the divine life. The doctrine of God as *actus purus* prevented Thomism from solving the problem, but Protestant mysticism, using motifs of Duns Scotus and Luther, tried to introduce a dynamic element into the vision of the divine life. […] It is obvious, however, that any ontology which suppresses the dynamic element in the structure of being is unable to explain the nature of a life-process and to speak meaninfully of the divine life".

[91] *ST*, I, 246: "They try to distinguish between two elements in God, and they assert that, in so far as God is a living God, these two elements must remain in tension. Whether the first element is called the *Ungrund* or the «nature in God» (Böhme), or the first potency (Schelling), or the will (Schopenhauer), or the «given» in God (Brightman), or *me-onic* freedom (Berdyaev), or the contingent (Hartshorne) —in all these cases it is an expression of what we have called «dynamics», and it is an attempt to prevent the dynamics in God from being transformed into pure actuality".

Tillich dirá que, además de convertir a Dios en un ser finito, "el error fundamental de que adolecen estas doctrinas es su carácter metafísico-deductivo. Aplican a Dios de una manera no simbólica los elementos ontológicos y luego deducen de ellos unas consecuencias religiosamente inaceptables y teológicamente insostenibles"[92]. Esto es particularmente cierto de aquellos autores cuyo sistema implica una concepción tal del devenir de Dios que "somete a Dios a un proceso que tiene la índole de un hado o que está enteramente abierto al futuro y es cual accidente absoluto. En ambos casos se socava la divinidad de Dios"[93]. Lo que hemos visto de Schelling no lo excluye de tal crítica, por eso es necesario acentuar que el pensamiento de Tillich, por lo menos en la *Systematic Theology*, no parece asumir la idea schellinguiana de un Dios que deviene. Antes bien, al contrario, su concepción simbólica de las afirmaciones sobre Dios —aunque se lo considere como el Dios vivo— lo protegerá de tal peligro.

En efecto, en su interpretación posterior de la aseidad de Dios Tillich no contemplará ningún tipo de *prius* ontológico o naturaleza caótica de cuyo fondo pueda emerger Dios. Según Tillich, "no existe ningún fondo anterior a Dios que pueda condicionar su libertad; ni el caos ni el no-ser detentan el poder de limitarlo o de ofrecerle resistencia"[94]. Esto diferencia claramente la concepción tillichiana de Dios de aquella otra schellinguiana que hemos analizado en la *Freiheitslehre*. Sin embargo, hay que recordar que en el tercer volumen de su *Systematic Theology* Tillich afirma que el hecho de que Dios sea el Dios vivo y no una identidad muerta implica que "se debe ver un elemento de no-ser en su ser"[95]. Este elemento es la alteridad *(otherness)*. Tillich realiza esta reflexión en el contexto de su teología trinitaria y, por ello, piensa que la configuración cristiana de Dios como un Dios trino se encuentra en perfecta correspondencia con la concepción del Dios vivo. Dios no es una identidad muerta, sino una vida dinámica que tiene en sí alteridad y, por lo tanto, diferencia. A este respecto habría que recordar la advertencia de A. Gesché acerca de la posible confusión entre alteridad y alienación[96]. Aquella no debe ser confundida con ésta, ya que la diferencia que implica la alteridad no tiene porque significar consecuencias destructivas o desintegradoras para la unidad en la cual acontece. Sea

[92] *ST*, I, 247.
[93] *ST*, I, 247.
[94] *ST*, I, 248: "there is no ground prior to him which could condition his freedom; neither chaos nor nonbeing has power to limit or resist him".
[95] *ST*, III, 284: "an element of non being must be seen in his being".
[96] Cfr. A. GESCHE, *Dios para pensar II. Dios – el cosmos*, Sígueme, Salamanca, 1997, 167.

como fuere, lo que quisiera destacar aquí es que Tillich dirá que "la vida divina, pues, sería la reunión de la alteridad con la identidad en un eterno «proceso»"[97]. El carácter eterno y procesual de este "eternal process" asemeja la concepción de Tillich a la de Schelling, en concreto, y a la del idealismo alemán, en general. Él mismo reconoce la similitud, pero añade seguidamente que el error del idealismo alemán ha sido el haber creído irrumpir en el ámbito de lo divino con las fuerzas de una razón especulativa no simbólica. Me parece de capital importancia subrayar que, para Tillich, la razón simbólica no implica, de ninguna manera, un uso metafórico o etéreo de la razón. Antes bien, al contrario, la concepción del símbolo en Tillich está profundamente enraizada en su comprensión de la *analogia entis* que, como tal, implica una vinculación ontológica real y efectiva de toda la creación con el ser-en-sí. Esta vinculación, por otra parte, no ha de verse en una lisa y llana continuidad estructural que soslaye la absoluta trascendencia (y la absoluta inmanencia) del ser-en-sí respecto de todo lo existente. La clave adecuada para comprender en serio esta articulación de Tillich nos la da lo que él llama *la profundidad de la razón*[98]. La semejanza entre Schelling y Tillich parece acentuarse, pues, al recordar las fórmulas tillichianas pretrinitarias de "Dios como fundamento, Dios como forma y Dios como acto"[99], que serían las que hacen significativo el pensamiento propiamente trinitario. No obstante tal cercanía, Tillich insistirá en el carácter simbólico de estos términos y, en consecuencia, en la inaprehensibilidad e impenetrabilidad del ser de Dios. Así recordará su carácter de misterio que "es idéntico con la divinidad de lo divino"[100]. Por esta razón reconocerá —corroborando la tesis que aquí defendemos— que "fue una equivocación de los filósofos clásicos alemanes (cuyo pensamiento es básicamente una filosofía de la vida) que, aun viendo la estructura trinitaria de la vida, no salvaguardaran el misterio divino de la *hybris* cognoscitiva"[101]. Lo cual significa que, como hemos indicado antes, la incontinencia especulativa del idealismo alemán —y de Schelling en particular— ha disuelto la auténtica naturaleza de aquello que pretendían describir, a saber: el carácter divino de la propia divinidad, es decir, su ser mistérico e inaprenhensible. Y esto es algo que, como estamos viendo, diferencia a Tillich y a Schelling a pesar de que coincidan en el reconocimiento de Dios como el

[97] *ST*, III, 284: "The Divine Life then would be the reunion of otherness with identity in an eternal «process»".
[98] Cfr. *ST*, I, 79-81. Cfr., también, P. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, DDB, Bilbao, 2000, 74-86.
[99] *ST*, III, 284: "God as ground, God as form, and God as act".
[100] *ST*, III, 284: "is identical with the divinity of the divine".
[101] *ST*, III, 284: "it was the mistake of the classical German philosophers (whose thought is basically a philosophy of life) that, although seeing the trinitarian structure of life, they did not safeguard the divine mystery against cognitive *hubris*".

Dios vivo. Esta coincidencia es algo que Tillich valora positivamente[102]. Por eso no se puede negar que, a pesar de los importantes correctivos a que la somete, la teología de Tillich se encuentra estrechamente vinculada al pensamiento de Schelling que acabamos de estudiar[103].

3.4. La libertad

En estrecha relación con todo lo antedicho, me parece que se puede señalar que también en la cuestión de la libertad hay un diferencia esencial entre Schelling y Tillich. En efecto, cuando Tillich habla del surgimiento de la *aroused freedom* desde el estado de *dreaming innocence* en el que originariamente se encontraba la "libertad finita" no es nada difícil percibir los ecos schellinguianos que rigen el proceso del surgimiento de la libertad consciente de sí en el seno de la divinidad escindida en naturaleza y existencia. Ahora bien, entre ambos procesos se da una diferencia radical que debe quedar bien clara: el proceso schellinguiano de surgimiento de la libertad se halla totalmente transformado en el pensamiento de Tillich, y esta transformación, que es su más radical e importante diferencia, se percibe con claridad en el hecho de que *Tillich jamás la aplica a Dios mismo, al ser-en-sí, sino únicamente a la libertad humana*. Nunca y bajo ningún concepto tenemos en Tillich una descripción de la aparición de la "libertad despierta" como tránsito de la libertad divina desde un trasfondo onírico. Tillich sólo lo aplica a la "liberta finita" y la libertad finita es siempre e inequívocamente el hombre y su destino. Se podría decir, pues, que en Tillich, en su concepción de la libertad, la creación y la caída, tenemos una

[102] *ST*, III, 284: "they were right (and so were most classical theologians) in using the dialectics of life in order to describe the eternal process of the divine ground of being".

[103] De hecho Tillich ya había insistido en *ST*, I, 188-189 en que: "the dialectical question of nonbeing was and is a problem of affirmative theology. If God is called the living God, if he is the ground of the creative processes of life, if history has significance for him, if there is no negative principle in addition to him which could account for evil and sin, how can one avoid positing a dialectical negativity in God himself? Such questions have forced theologians to relate nonbeing dialectically to being-itself and consequently to God. Böhme's *Ungrund*, Schelling's «first potency», Hegel's «antithesis», the «contingent» and the «given» in God in recent theism, Berdyaev's «meonic freedom», —all are examples of the problem of dialectical nonbeing exerting influence of the Christian doctrine of God". Cfr. J. A. STONE, "Tillich and Schelling's Later Philosophy" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 3-35.

antropogonía y una cosmogonía, pero nunca, como efectivamente sí hemos visto que acontece en Schelling, una teogonía especulativa[104].

En efecto, la aplicación a Dios del proceso constitutivo de la génesis de la libertad a partir del fundamento va a tener no sólo consecuencias teogónicas, sino también antropogónicas y cosmogónicas. Y en esto segundo, la coincidencia de Tillich con Schelling me parece evidente. Para Schelling el hombre procede del fundamento originario de Dios y su acto de constitución espiritual no es sino el inicio de la caída, es decir, el momento de alienación de Dios cuando el hombre primigenio se constituye en el centro de todo. En lo esencial, Tillich dice prácticamente lo mismo. Respecto de la coincidencia entre creación y caída hemos visto que la similitud es también muy significativa. El final de la primera creación y el inicio de la creación separada y corrompida coinciden, y hasta se identifican con ese evento transhistórico por el cual el hombre se constituye en hacedor de la realidad *extra Deum*. La libertad finita tiene, en Schelling, rasgos demiúrgicos y Tillich no puede evitar tal evocación cuando sostiene que precisamente en ella coinciden creación y caída.

Las similitudes respecto del tema que nos interesa se incrementan todavía más cuando se constata que en ambos pensadores el evento transhistórico de la libertad humana tiene consecuencias cósmicas. En Schelling, la acción del *Urmensch* desata la fuerza titánica de las potencias que despliegan todo su poder en la generación de los procesos históricos. De forma similar, en Tillich, aunque el contenido mítico está mucho más atenuado, la caída de la libertad finita implica, por su carácter universal —que pone de manifiesto su unión polar con el destino— la alienación de Dios de todo el universo y, en definitiva, el inicio de lo temporal y el comienzo de la historia. En ambos, como en Orígenes, el inicio del tiempo histórico está precedido por un acontecimiento no histórico y no temporal de carácter profundamente negativo a la vez que determinante de la historia posterior. Tillich no aceptará la visión determinista ni de Orígenes ni de Schelling respecto del destino singular de la biografía personal, pero esto no obsta para que no pueda percibirse su coincidencia de fondo en el carácter previo y condicionante que parece tener el pecado respecto de la creación alienada.

---

[104] Cfr. C. DANZ, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000, 117, nota 37, donde el autor resalta la negativa de Tillich a afirmar un proceso genesíaco en Dios.

3.5. El inicio de lo temporal

Sin embargo, en la cuestión del tiempo, mejor dicho, del inicio de lo temporal, hay una profunda diferencia entre el planteamiento de Schelling y el de Tillich. Como hemos visto Tillich se adhiere en este punto a la posición general de Agustín: el tiempo ha sido creado con el mundo y no cabe hablar de un tiempo anterior a la creación que no sea el "tiempo divino", es decir, la eternidad que, de ninguna manera, es un "antes" respecto de la creación[105]. Schelling ha ido más allá al considerar insuficiente una contraposición radical entre tiempo y eternidad que no haga ver que para que el inicio de lo temporal sea un verdadero inicio que se inaugure como un presente real y efectivo, tiene que haber una realidad temporal previa que, sin ser en sí misma temporal, no sea tampoco eternidad. Es decir, Schelling considera imprescindible pensar en una pretemporalidad que es puesta como pasado absoluto simultáneamente al inicio mismo del tiempo de la creación, justamente para posibilitar que el presente inicial de la creación pueda ser tal, ya que, en su concepción, no puede haber un presente que no esté precedido por un pasado. Tillich evitará esta multiplicación de entidades intermedias que expliquen la relación entre el tiempo y la eternidad postulando tiempos no temporales o eternidades no eternas. A su modo de ver, tiempo y eternidad han de relacionarse como finito e infinito, de tal manera que siendo cualitativamente distintos, el segundo contiene dentro de sí a todo lo primero, respetando, no obstante, su propio proceso de desarrollo. En efecto, para Tillich, "la vida divina incluye la temporalidad, pero no le está sujeta. La eternidad divina incluye el tiempo, pero lo trasciende"[106]. La eternidad no es para Tillich ni la ausencia de tiempo, ni la secuencialidad temporal sin fin. Es, más bien, la unidad integrada de todos los momentos del tiempo histórico; es su "presente eterno" que, no obstante, transforma el pasado sin anularlo y está abierto al futuro anticipándolo[107].

3.6. La creación

En estrecha relación con el problema del tiempo está la cuestión de la creación. También ella es especialmente significativa en la comparación de ambos

[105] Cfr. *ST*, I, 257.
[106] *ST*, I, 257: "The divine life includes temporality, but it is not subject to it. The divine eternity includes time and transcends it".
[107] Cfr. *ST*, I, 274-276, esp. 274: "Eternity is the transcendent unity of the dissected moments of existential time. It is not adequate to identify simultaneity and eternity. Simultaneity would erase the differente modes of time; but time without modes is timelessness".

pensamientos. A mi modo de ver hay una coincidencia fundamental entre el papel mediador que en el pensamiento de Schelling tienen las ideas en Dios y el que el propio Tillich también les atribuye, sobre todo, en la *Dogmatik-Vorlesung*. El que Tillich diga que las ideas no son criaturas, pero tampoco son Dios, que se encuentran en su esencialidad dotando de contenido a su personeidad y a su vitalidad interior, me parece que es una transposición de las especulaciones de Schelling en su búsqueda por encontrar la adecuada mediación entre Dios y la creación. Tanto para Schelling como para Tillich, las ideas son *potencias ontológicas* que, no obstante, carecen de entidad real en cuanto tales. Ahora bien, el concepto de existencia vuelve a ser aquí un factor diferenciador. Si para Schelling las ideas posibilitan la existencia de las realidades efectivamente existentes, es justamente porque reciben su poder de ser del indudablemente existente y, en consecuencia, las ideas actúan como mediaciones reales en el proceso real del devenir de la creación. Para Tillich, sin embargo, las ideas posibilitan la existencia de las realidades efectivamente existentes, pero sin existir ellas mismas, es decir, sin estar dotadas de la densidad ontológica de lo real puesto que se encuentran en la esencialidad de Dios, a saber: más allá de las condiciones de la existencia. Por otra parte, una diferencia fundamental entre ambas concepciones es que las ideas en Dios, que ambos identifican en definitiva con su Sabiduría, tienen en el pensamiento de Schelling una clara función teogónica, ya que influyen decisivamente en el proceso de desarrollo de la autoconciencia divina que se consumará trinitariamente en el final de la creación. Este factor teogónico de las ideas en Dios es algo que está ausente del pensamiento de Tillich, por más que, simbólicamente, hable Tillich de proceso o de vida en la interioridad de Dios. Tillich se resiste una y otra vez a considerar tales procesos como desarrollos ontológicos en el ser de la divinidad que introduzcan factores de desintegración, alteración y desgaste en la constitución de Dios. Algo que, como hemos visto, es un defecto constante en el pensamiento de Schelling.

3.7. Dios y el devenir

El rechazo de estos procesos de constitución ontológica de la divinidad excluyen también a Tillich de compartir la visión evolutiva, histórica y progresiva de la configuración trinitaria de Dios que manifiesta Schelling. En efecto, Schelling sostiene que la generación del Hijo no es eterna, que su efectiva generación es, justamente, su "salida" de Dios aun cuando ésta suceda en el seno de lo divino. Esta autodistinción del Hijo respecto del Padre en el interior de la divinidad coincide, a su modo de ver, con la creación del mundo, ya que, en la generación del Hijo —así

comprendida—, aparece dada la condición de posibilidad de lo distinto de Dios. De igual modo que la existencia del mundo no es eterna, tampoco lo es la generación del Hijo, aun cuando esto último no merme en absoluto su perfecta eternidad. El Hijo es eterno, pero no es eternamente generado. Su generación coincide con el inicio del proceso cosmológico. Y todo este proceso de constitución de lo divino y de generación del Logos aparece descrito en Schelling como un proceso necesariamente real, puesto que la dinámica de los procesos vitales —como en toda vida— implican el cambio y la temporalidad.

En Tillich, por su parte, nos encontramos con una reflexión trinitaria con acusadas diferencias que debemos explicitar aunque sea con la máxima brevedad. La más llamativa, tal vez sea que, para Tillich, la doctrina trinitaria es concebida y explicada como la doctrina de los *símbolos trinitarios*. Después de lo anteriormente dicho respecto de la concepción tillichiana del símbolo, será ocioso reiterar que esto no significa ninguna minusvaloración de su realidad ontológica, sino más bien, la prohibición de una intelección en términos categoriales que no trascienda los modos ordinarios de existencia[108]. Tillich afirma que la doctrina trinitaria tiene como un factor muy destacado, aunque también hay otros, la consideración de Dios como un Dios vivo. Lo cual significa que, en términos simbólicos, puede hablarse de la necesaria "distinción entre el elemento abismal de lo divino, el elemento formal del mismo y la unión espiritual de ambos"[109]. Una comprensión conceptual no simbólica de lo que aquí se dice llevaría al sinsentido de concebir la doctrina de la trinidad como un enigma irracional o un absurdo lógico en las relaciones numéricas del tres con el uno y viceversa. Tillich evita incurrir en tales especulaciones y, por ello, investiga las declaraciones de Nicea y Constantinopla teniendo en cuenta que las formulaciones dogmáticas trinitarias siempre han estado motivadas, en último término, por la gran pregunta cristológica (Éfeso y Calcedonia), a pesar de que aquéllas precedan a ésta en el tiempo. Para Tillich, el Hijo, como reza el cuarto evangelio, es el Logos. La Iglesia no pudo aceptar la doctrina arriana sobre Dios y el Logos porque, en definitiva, suponía hacer del Logos un semidios que no trascendía

[108] A este respecto me parece profundamente significativo el siguiente texto: "The Spiritual Presence is the Presence of God under a definite aspect. It is not the aspect expressed in the symbol of creation, nor is it the aspect expressed in the symbol of salvation, although it presupposes and fulfills both. It is the aspect of God ecstatically present in the human spirit and implicity in everything which constitutes the dimension of the spirit. *These aspects are reflections of something real in the nature of the divine for religious experience and for the theological tradition. They are not merely different subjective ways of looking at the same thing. They have a* fundamentum in re, *a foundation in reality*, however much the subjective side of man's experience may contribute" (*ST*, III, 283). Los subrayados son míos.

[109] *ST*, II, 143: "distinction between the abysmal element of the divine, the form element, and their spiritual unity".

cualitativamente el orden de la creación, por más al inicio de ella que se situase[110]. El Logos es para Tillich —en su trasfondo filosófico pretrinitario, como p. e. aparece en Heráclito y Parménides— el principio de contenido y significación que muestra la estructura ordenada del fondo abismal de lo divino[111]. El Logos nos muestra que Dios no es irracional —si por irracional se entiende contrario a la razón— puesto que la razón es la manifestación finita del Logos de Dios[112]. Pero, al mismo tiempo, nos muestra también que el Logos divino trasciende infinitamente los límites de la razón humana, que sólo puede acercarse tímidamente a la realidad de Dios si previamente reconoce la revelación del mismo Dios al hombre. El Logos es, en definitiva, el principio de la automanifestación de Dios al hombre. Esta es la razón de que Tillich cuestione el trasfondo metodológico de las especulaciones schellinguianas sobre la generación no eterna del Hijo. Para Tillich, los símbolos trinitarios no pueden ser utilizados para especular sobre el interior de Dios al margen de las experiencias de revelación de las cuales reciben su último y primer significado. A su juicio, estas experiencias son fundamentalmente dos: 1) la experiencia del Dios vivo, y 2) la experiencia del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo[113]. Para Tillich una especulación sobre los símbolos trinitarios realizada de forma separada de estas dos experiencias fundantes vacía de contenido a tales símbolos y, en definitiva, los vuelve absolutamente insignificantes. El propio Tillich nos asegura que, p. e., Agustín y Lutero fueron perfectamente conscientes de esta relación entre discurso trinitario y experiencia reveladora y, en consecuencia, no duda en afirmar que:

> "Agustín juzgaba que la distinción entre las tres *personae* (*no* individuos) de la Trinidad carece de todo contenido y sólo se utiliza «no para decir algo, sino para no permanecer callado». Y, realmente, ciertos términos como «no generado», «generado eternamente», «procedente», etc., aunque se entiendan como símbolos —que es lo que son en definitiva—, no dicen nada que pudiera ser significativo para la imaginación simbólica"[114].

El hecho de que Tillich señale que ciertos términos no son significativos para la imaginación simbólica —ni siquiera entendidos como símbolos, puesto que no son

---

[110] Cfr. *ST*, II, 142-143; *ST*, III, 288.
[111] Cfr. *ST*, I, 251.
[112] Cfr. *ST*, III, 284: "Nothing divine is irrational —if irrational means contradicting reason— for reason is the finite manifestation of the divine Logos".
[113] Cfr. *ST*, II, 144.
[114] *ST*, II, 144: "Augustine found that the distinction among the three *personae* (*not* persons) in the Trinity is without any content and is used, «not in order to say something, but in order not to remain silent». And, indeed, term like «non-generated», «eternally generated», «proceeding», even if understood as symbols —which the certainly are— do not say anything which could be meaninful for symbolic imagination".

otra cosa— me parece profundamente inquietante. Lo cierto es que, así, a primera vista, no parece claro cómo Tillich puede restar valor semántico a los conceptos dogmáticos y, al mismo tiempo, decir que "el dogma trinitario es uno de los apoyos del dogma cristológico, y la decisión de Nicea salvó al cristianismo de que reincidiera en el culto a los semidioses"[115]. ¿Cómo es posible conceder tal importancia a la decisión de Nicea y, simultáneamente, afirmar que las distinciones operadas en el símbolo de la fe "no dicen nada que pudiera ser significativo para la imaginación simbólica"? La decisión de Nicea que salva al cristianismo de reincidir en el culto a semidioses se fundamenta, propiamente, en el significado de términos como **gennhto/j** que, como se sabe, en el período preniceno podía traducirse casi indistintamente como "creado" o "generado". De hecho, como señala A. Grillmeier, el calificativo **a)ge/nnhtoj** aplicado al Padre "puede significar tanto «increado» como «ingénito»"[116]. Lo mismo cabe pensar, pues, de ese término sin el «**a**» privativa, aplicado ahora al Hijo. Ahora bien, en la formulación del símbolo de Nicea se emplea explícitamente el participio aoristo **gennhqe/nta** referido al Hijo y se matiza, a continuación, con el **ou) poihqe/nta**, con lo cual se excluye con toda claridad que el **gennhto/j** del Hijo pueda ser interpretado como creación, hechura, factura por parte del Padre[117]. Contra Arrio, Nicea afirma, pues, que el Hijo es "generado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre" (**gennhqe/nta, ou) poihqe/nta, o(moou/sion tw=? Patri/**). Si a estos conceptos no se les reconoce una potencia semántica que diga algo "que pudiera ser significativo para la imaginación simbólica", no veo cómo pueda sostenerse el carácter decisivo de Nicea frente a la helenización arriana.

Haciendo una interpretación potenciadora, el texto de Tillich habría que entenderlo, a mi modo de ver, no de forma aislada, sino en continuidad con todo su pensamiento antes referido. Para Tillich, estos términos serían conceptos vacíos de significación *si* se cercena su vinculación directa con la experiencia fundamental del Dios vivo y del Nuevo Ser revelados en Jesucristo. Tomados en sí mismos, es decir, de forma independiente a su trasfondo e impulso soteriológico, la especulación trinitaria en general —y aún la más tradicional y clásica— corre el riesgo de convertirse en un discurso sin calidez religiosa y sin profundidad mistérica. Puede

[115] *ST*, II, 144: "The Trinitarian dogma is a supporting part of the christological dogma; and the decision of Nicaea saved Christianity from a relapse to a cult of half-gods".
[116] A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1997, 447.
[117] Cfr. J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Secretariado trinitario, Salamanca, 1980, 259-264.

acabar siendo una fría y superficial estructura teórica que ya no es significativa ni para la imaginación simbólica ni para la razón teológica. A mi modo de ver, sólo en este sentido habría que interpretar estas palabras de Tillich, puesto que, de lo contrario, él mismo caería en una grave contradicción.

En esta misma línea del dogma niceno hay que entender la reiterada negativa de Tillich a comprender las potencias de Schelling —que, como hemos visto en su *Filosofía de la revelación*, se acaban identificando con las hipóstasis divinas— como principios semidivinos con poderes demiúrgicos que devienen en el decurso histórico identificando, así, la historia del mundo con la misma historia de Dios. Aunque Tillich efectivamente reconoce el papel mediador del Logos en la creación, no obstante, no vincula tal mediación a la cualidad (eterna o temporal) de la generación del Hijo, sino principalmente, a la teología de la creación por la Palabra. Teología que, por encima de todo, subraya la libertad de la creación y la libertad de lo creado[118]. De esta manera se esclarece todavía más la diferencia que hay entre la teología trinitaria de Schelling y la de Tillich en relación con la realidad de la creación.

En efecto, como hemos visto, para Schelling la efectiva realidad de todo cuanto existe es fruto de la interacción de tres factores distintos, pero íntimamente relacionados. Me refiero, como es obvio, 1) a la intradivina generación del Hijo, 2) a la voluntad del fundamento que no-debe-ser y, finalmente, 3) a la libertad del *Urmensch* que desencadena la caída y genera el devenir de los procesos cósmicos e históricos. En Tillich, por el contrario, interviene, ciertamente, la libertad del hombre, pero sólo como precipitadora de un proceso originariamente causado por el ser esencialmente creador de Dios. En Tillich, la generación del Hijo no tiene potencia demiúrgica, como tampoco existe una no-voluntad en Dios. Lo que Schelling atribuye a ese principio maléfico que no-debe-ser, que se encuentra en el fundamento oscuro de lo divino como tentación permanente que sólo emerge a través de la libertad humana, aparece en Tillich concentrado, desmitologizado (en parte) y conceptualizado en su análisis de la libertad finita en unión polar con el destino. De igual manera, en estrecha relación con lo que antecede, me parece poder observar detrás de la particular distinción que Schelling establecía entre el mundo *praeter* y *extra Deum* —amén de la *prima creatio in Deo* y de la *secunda creatio extra Deum*

[118] Cfr. *ST*, I, 158. Respecto de la doctrina de las potencias de Schelling, S. G. OGDEN, *The Presence of God in the World. A Contribution to Postmodern Christology based on the Theologies of Paul Tillich and Karl Rahner*, Peter Lang, Bern, 2007, 65 señala que: "Schelling's concept of potencies influenced Tillich's system in terms of the latter's polarities in particular and his dialectical approach in general". Si bien es absolutamente necesario matizar, como hace el propio autor, que "in Tillich, potencies (i.e. polarities) are more methodological than speculative" (66).

de Orígenes— la distinción tillichiana entre la creación en su estado esencial y la creación en su estado existencial. Es obvio que todo cuanto hemos dicho acerca de los distintos conceptos de existencia que manejan Schelling y Tillich nos impide aquí caer en una superficial consideración que identifique, sin más, ambas concepciones. Sin embargo, una pausada consideración de las mismas no puede ocultar que, si bien Tillich insiste denodadamente en que ni lo esencial ni lo existencial han tenido (ni tienen ni tendrán) más existencia real que la conjuntamente se da en la densidad de la vida histórica, no es menos cierto que su concepción del tránsito, del paso, de la mutación de un estado a otro, no deja de suscitar numerosos interrogantes que parecen cuestionar la coherencia última de todo el sistema. Estos interrogantes son justamente los que afrontaremos directamente en el capítulo final de nuestro estudio.

4. EL PROBLEMA DE FONDO EN EL PENSAMIENTO DE TILLICH

CAPÍTULO X
CONCLUSIÓN: EL PUNTO DÉBIL DEL SISTEMA

1. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN ABSOLUTAMENTE FUNDAMENTAL

Partiendo del interrogante origeniano acerca de la razón última de la escisión de lo creado hemos alcanzado, por fin, una visión comprehensiva de todo el pensamiento sistemático de P. Tillich. Es evidente que la magnitud de la cuestión fundamental enunciada en la introducción de este trabajo nos ha hecho rebasar los límites del pensamiento tillichiano y nos ha impelido a ir más allá de él hasta encontrarnos con Orígenes, Kierkegaard, Barth, Gogarten y, por supuesto, con Schelling. En todas estas exploraciones hemos intentado evitar perder el rumbo de nuestra preocupación fundamental, puesto que siempre nos hemos dejado guiar por la brújula de la doctrina de la caída y su compleja vinculación con la creación. No es necesario reiterar que la doctrina de la caída intenta responder al misterio de la fractura de la vida humana y de toda la creación con una determinada estructura de la historia de la salvación que concede a la protología, y a lo allí acontecido, una singular posición. En nuestro camino hemos avanzado desde la importancia que el propio Tillich ha concedido a la doctrina de la caída de Orígenes, hasta la singular impronta que tal doctrina tiene en el pensamiento del último Schelling, pasando —como no podría ser de otra forma— por toda la evolución y la génesis del pensamiento tillichiano. La interpretación retrospectiva del pensamiento sistemático de Tillich nos ha ido mostrando la progresiva floración del germen schellinguiano y su decisiva importancia en la articulación central de su teología: la escisión entre la esencia y la existencia, y su unidad paradójica en la densidad de la vida. También nos ha mostrado —según ya hemos visto— cómo esta escisión se concreta en el ámbito

de la protología en la concepción de la caída transhistórica de la libertad finita y su destino. A mi modo de ver, en esta concreción tan particular de nuestra preocupación fundamental es fácil percibir el punto de mayor densidad dialéctica de la construcción teológica de Tillich y, por tanto, también creo que se puede ver el quicio decisivo de su modo de comprender la historia de la salvación. Éste es, a mi entender, el punto central de toda nuestra investigación y, por eso, no nos resta más que someterlo a un detallado análisis crítico.

Las conclusiones particulares que hemos ido realizando a lo largo de todo nuestro estudio nos eximen de tener que repetir aquí cuanto allí se ha dicho. De hecho, el lector ha podido observar con suficiente claridad que hemos evitado dejar todas las confrontaciones críticas con Orígenes, Schelling y Tillich para el final de la obra y, por el contrario, las hemos afrontado y desarrollado ya, de forma directa y detallada, en las partes finales de los capítulos pertinentes. Pero también habrá advertido que tales confrontaciones se centraban en cuestiones importantes para nuestra investigación, pero no en la cuestión *absolutamente* central de la misma; a saber: ¿consigue Tillich lo que se propone con su tesis de la coincidencia entre creación y caída en el tránsito de la libertad finita unida a su destino? ¿Es capaz de hacerse cargo de la escisión de lo creado recurriendo a esa caída transhistórica? ¿Puede su concepción de la historia de la salvación dar cuenta, en definitiva, de una adecuada relación salvífica del Creador con su creación?

Responderemos a estas preguntas en las reflexiones que efectuamos a continuación. En ellas pondremos de manifiesto los problemas que, a mi modo de ver, no soluciona acertadamente la teología de Tillich. Asimismo, nos arriesgaremos a intentar enunciar, a modo de hipótesis, —modestamente, e insisto en el *únicamente enunciar a modo de hipótesis*— las ideas y planteamientos que, según creo, me parecen más acertados respecto de esta cuestión central. Ambas cosas irán unidas en nuestra elaboración, puesto que los intentos de iluminar mejor los problemas que Tillich plantea, surgen directamente de las inconsistencias y oscuridades que me parece percibir en sus soluciones. Y si éstas son la cristalización teológica de toda una vida dedicada a la investigación, lo que aquí propondré no es más que un intento todavía balbuciente de confrontarme con ella.

No será necesario insistir, pues, en que la conclusión de esta investigación no pretende acallar de una vez para siempre la preocupación fundamental que la ha puesto en marcha y que ha sido expresada en su inicio. Pero sí quiere contribuir a un mejor planteamiento de ella.

No obstante, debo concluir y, por ello, tengo que decir que la formulación precisa, el análisis detallado, la fundamentación bíblica, el desarrollo exhaustivo, la

vinculación con la tradición y el planteamiento sistemático de las ideas e intuiciones que considero más acertadas, necesariamente, tendrán que esperar mejor ocasión para demostrar si efectivamente se acercan a la verdad o, por el contrario, nos alejan todavía más de ella. No descarto totalmente ninguna de las dos cosas, pero tiendo a pensar que lo primero es lo correcto.

2. LA CREACIÓN, LA LIBERTAD Y LA CAÍDA: LÍMITES Y APORÍAS DE LA TESIS CENTRAL

2.1. Los límites de la caída como interpretación

Hemos visto en reiteradas ocasiones que, para Tillich, la caída en cuanto tal es un dato primero del encuentro del hombre con el mundo y, por ello, a su juicio, sólo hay que observar todo cuanto existe para constatar efectivamente que estamos ante un mundo caído[1]. A mi modo de ver, es muy acertada la constatación que Tillich realiza a nivel intuitivo, pero creo que no está del todo atinado en su formulación conceptual. O, por lo menos, en todo cuanto ella implica.

Lo primero se puede probar aludiendo sencillamente a esa universal inquietud que atraviesa al espíritu humano en todo tiempo y lugar, y que pone de manifiesto que, en su encuentro primero consigo mismo, con el prójimo y con el mundo, el sujeto entrevé, de una u otra forma, la gran distancia que existe entre lo que de hecho son las cosas y lo que, por el contrario, deberían ser. Esta fractura de la realidad, esta escisión íntima de todo cuanto existe sí es, a mi modo de ver, un dato primero del encuentro *(Begegnung)* del hombre con el mundo, puesto que, en él, el hombre experimenta intuitivamente y de forma preconceptual un "algo" en todo cuanto existe, justamemente, como aquello que no debiera ser en absoluto. Ese "algo", ese "no-deber-ser" de lo que efectivamente es se nos presenta como un no-saber acerca de la manifestación primera del ser, y se nos muestra más en su rostro negativo —como una ausencia de sentido, como una inconsistencia óntica, como una falla transversal de la existencia— que en aquello que eventualmente pudiera tener de realidad. Es más bien un déficit de verdadera realidad lo que se nos da cuando intuimos la escisión de lo creado, algo que no podemos nombrar directamente y, sin embargo, sabemos que acompaña a toda manifestación del ser y del obrar del hombre en el mundo. Lo que es, en su belleza, en su bondad, en su verdad, en su justicia *debería ser* mucho más de lo que de hecho está siendo, puesto que su justicia interesada, su verdad

[1] Cfr. P. TILLICH, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, (ed. C. E. Braaten), Simon & Schuster, New York, 1968, 61 [80].

parcial, su bondad esquiva y su belleza difusa remiten, en su ambigüedad, más allá de sí mismas hacia la plenitud inambigua de lo que debe ser sin sombra alguna de negación. La experiencia del dolor, la mentira, la traición y la muerte nos muestra esta misma falla de la existencia pero ahora con inusitado realismo y aplastante crueldad. En todas estas manifestaciones del mal hacemos la experiencia de algo que "no-debería-ser"[2]. La Constitución *Gaudium et spes*, 13 nos ilumina en la clarificación de esa esquiva intuición cuando, después de recrear el episodio genesíaco, afirma: "Lo que la Revelación divina nos enseña coincide con la misma experiencia. Pues el hombre, al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su Creador, que es bueno. […] De ahí que el hombre esté dividido en su interior". A esa escisión interna nos referimos aquí.

Como se ve, la formulación conceptual de esta intuición es tremendamente compleja, y a esto se debe el que, si bien podemos percibir su fondo intuitivo como un común denominador a todas sus captaciones, haya, por el contrario, tanta disparidad y hasta divergencia a la hora de vehicular dicha intuición con conceptos claros y distintos. La doctrina de la caída es un caso especialmente paradigmático a este respecto. En ella tienen cabida desde los relatos míticos más extensos y elaborados, hasta las formulaciones conceptuales más asépticas y austeras. No obstante, ninguna de sus concreciones es capaz de prescindir absolutamente de ese componente mítico o simbólico que parece transportarnos, más allá de la efectiva existencia, hacia el reino de la coincidencia entre el ser y el deber ser. Pero sí es cierto que todas esas formulaciones quieren hacerse cargo y dar cuenta de la profunda fractura que atraviesa la vida. Tillich es muy consciente de ello y, aun así, opta por la transformación más precisa, más especulativa y más racionalmente simbólica de la que es capaz: el tránsito de la esencia a la existencia por la libertad finita. Pero lo hace, a mi modo de ver, sin distinguir de forma suficiente y con toda claridad, entre el transfondo intuitivo de la experiencia —lo que él mismo ha llamado en otro orden de cosas *die Begegnung*— y la configuración lógica y conceptual de esa misma experiencia —es decir, *die Erfahrung*. Y fruto de esta falta de distinción es su afirmación sin matices de que "cuando miramos al mundo vemos que está universalmente caído"[3]. Esta identificación directa, espontánea e inmediata entre intuición y conceptualización de una experiencia tan primaria como compleja, no tendría la menor importancia si no fuese por las consecuencias que de ella se derivan.

---

[2] Cfr. M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006.
[3] P. TILLICH, *A History of…*, 61 [80].

En efecto, al identificar sin más la fractura de la existencia con la existencia de la caída lo que se está haciendo es fundir en una sola observación la experiencia intuitiva universal y una determinada explicación especulativa de ella. Una cosa es que, a la luz de tanto dolor, injusticia y sufrimiento percibamos directa e intuitivamente que algo no casa en el mundo, que las cosas no son lo que deberían ser, y que, francamente, la existencia tiene un carácter arduo difícil de soportar; y otra bien distinta es que identifiquemos esta intuición originaria con la explicación que nos dice que tal estado de cosas es fruto de una caída igualmente originaria. La fusión inmediata e indistinta de ambas realidades tiene como primera consecuencia el hecho de que si, por las razones que sean, se duda sobre la conceptualización concreta de la experiencia de fractura en términos de caída, pudiera pensarse que se está dudando precisamente de la intuición más profunda que subyace a la experiencia. Cuando, justamente, parece ser al contrario. Si se plantean objeciones a la doctrina de la caída, lo más probable es que se haga desde la profunda convicción de que la formulación concreta en esos términos no hace verdadera justicia a la auténtica experiencia originaria de fractura que se experimenta. De lo que se dudaría no es, pues, de la experiencia originaria, sino de la lógica simbólica y conceptual que implica necesariamente la doctrina de la caída. Y se dudaría como momento correctivo en la búsqueda de la máxima fidelidad a la experiencia de fractura que tal doctrina pretende preversar.

A mi modo de ver, esta fusión inmediata entre intuición y concepto y la necesidad de diferenciarlos explicaría, principalmente, dos cosas. En primer lugar, la resistencia de Tillich a admitir objeciones que puedan cuestionar la supuesta coincidencia entre creación y caída. La razón de esto se nos aparece ahora con la máxima claridad. El hecho de que para Tillich —al no distinguir entre intuición y concepto— el mundo sea un mundo caído es una constación *de facto*, una realidad empírica, un dato incuestionable de la experiencia primera del hombre y, por lo tanto, se trata de una afirmación obviamente realista. En segundo lugar, si llegásemos a la conclusión de que tal doctrina encierra unos presupuestos inadecuados para una correcta estructuración sistemática de la teología, o para una adecuada comprensión de la historia de la salvación, no sólo no tendríamos que tener reparo en cuestionarla, sino que tendríamos el deber de hacerlo precisamente por fidelidad a la intuición más originaria que dicha doctrina quiere formular. No tener en cuenta esta importante distinción entre intuición de la experiencia y conceptualización de ella es algo, a mi juicio, muy grave, porque, a mi modo de ver, bloquea de raíz toda crítica del concepto como si, en el fondo, fuese una negación de la experiencia. Según creo, la realidad es justo al revés. Y Tillich no parece haber tenido en cuenta esta decisiva y necesaria

distinción en su interpretación de la fractura de todo cuanto existe. Por esta razón, en esta primera consideración crítica no cuestionamos todavía la doctrina de la caída en sí, sino más bien su identificación inmediata con la experiencia originaria que ella dice hacer presente. Y poniendo de manifiesto la necesidad de esta distinción no descartamos *a priori* que la doctrina pueda ser acertada, sino que, más bien, lo que hacemos es fijarle sus propios límites como interpretación que es. Al reconocerla como tal posibilitamos su adecuada comprensión, porque nos liberamos de la obligación de tener que identificarla absolutamente con la propia realidad que se halla en cuestión.

Lo primero que tenemos que decir, pues, es que la doctrina de la caída —no sólo en la concepción de Tillich, pero sí en ella de modo especial— es una interpretación particular y concreta de una intuición universal más originaria que no se agota en ninguno de sus intentos de explicación. Esto nos lleva a pensar en una equivocación fundamental de Tillich que aquí no podemos compartir. Dicha equivocación confunde y simplifica los dos sentidos que en la introducción de esta investigación distinguimos en la locución "la escisión de lo creado". En efecto, una cosa es la sima transversal que surca la existencia y la escinde entre lo que es y lo que debiera ser (*GS*, 13), y otra muy distinta es la explicación de que tal estado de cosas es fruto de la caída alienante de todo lo creado respecto de Dios. Allí dijimos que nuestra investigación se centraría sobre todo en la segunda acepción, aunque incluía, también, la primera. La crítica que estamos realizando en esta confrontación final nos muestra que Tillich no ha separado adecuadamente ambos sentidos y, por ello, nos dice una y otra vez que la alienación universal e interna de lo creado constituye el hecho primordial *(original fact)* más allá de cualquier hecho particular de la historia, porque, en definitiva, esa alienación intracreatural es idéntica con su alienación de lo divino, es decir, con su caída. Por eso, Tillich cuando mira al mundo ve un "mundo caído". En esta conceptualización está ya tan presente la lógica interna de la doctrina de la caída que la simple constatación de que esto es así —siempre según Tillich— implica necesariamente unas consecuencias sistemáticas inevitables; a saber: implica los pasos subsiguientes que consisten en identificar el responsable o responsables de la caída, en explicar su naturaleza, sus motivos y sus consecuencias. En ningún momento cuestiona Tillich la necesidad de tales pasos, porque ya se ha cegado desde el principio —es decir, desde el momento en que se unen de forma indisoluble la experiencia y el concepto— cualquier otro acceso conceptual o cualquier otra formulación terminológica de la experiencia originaria de fractura. A mi modo de ver esta identificación inmediata no es del todo satisfactoria y, por ello, me parece que debemos cuestionarla.

Con todo, hay que decir también que en esta investigación no negamos el primer sentido de la "escisión de lo creado". Antes bien, al contrario, coincidimos plenamente con Tillich en la constatación y el análisis de la fractura interna de la vida. Tillich tiene razón en su comprensión de lo *fáctico*. Lo que ya nos parece algo menos asumible es que esa fractura, que de hecho se da (*GS*, 13), se identifique inmediatamente con la caída de la creación. Y sobre todo con una caída que acontecería más allá de la historia y que tendría como principal protagonista a la libertad finita.

Me gustaría precisar que la constatación de la fractura interna de la vida de ningún modo significa que asumamos un determinado pesimismo creatural. Antes bien, lo que parece más adecuado sostener es un *optimismo realista*. La criatura es buena, el hombre está llamado a la filiación en Cristo y es creado en amistad con Dios. Ahora bien, la estructura dialógica que Dios concede al hombre en cuanto creado a su imagen y semejanza conlleva evidentemente una doble posibilidad. El hombre está llamado a la plenitud de la divinización, pero también puede perderse en el rechazo de la misma. Esta apertura de posibilidades no identifica finitud creatural con mal, puesto que afirma con firmeza la bondad radical de lo creado y la vocación a la filiación de esa criatura finita, pero sí que reconoce que, en sí misma y por sí misma —es decir, al margen de su Creador— la criatura condicionada, viviendo en amistad con Dios, no habita la intimidad máxima del misterio de Dios[4]. Por eso, no es pesimismo reconocer que la creación es falible y que, siendo radicalmente buena, no es perfecta, justamente por ser criatura y no Dios.

Dicho esto, veremos, a continuación, si la formulación que Tillich propone de la doctrina de la caída es completamente adecuada a aquello que quiere enunciar o, por el contrario, tiene importantes inconvenientes que habría que procurar evitar.

2.2. Las aporías de la caída en su relación con la historia

Una constante fundamental que hemos visto repetidamente afirmada a lo largo de toda esta investigación es la negativa a entender la caída como un suceso histórico. Repitamos que no nos referimos aquí a la intuición originaria de la fractura de la existencia —que obviamente se experimenta y se reconoce en la historia—, sino a la explicación sistemática identificada con ella. Es decir, al origen y a la causa

[4] Cfr. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, "Los tres libros a Autólico" en: PADRES APOLOGETAS GRIEGOS, *Obras Completas*, (ed. Daniel Ruiz Bueno), BAC, Madrid, 1996, 815-816: "El hombre fue creado ser intermedio, ni del todo mortal ni absolutamente inmortal, sino capaz de lo uno y lo otro, así como su lugar, el jardín, si de mira a su belleza, es intermedio entre el mundo y el cielo" (*Ad. Aut.*, II, 24).

primigenia de tal estado de cosas. Ni Orígenes, ni Schelling, ni Tillich piensan que la escisión de lo creado respecto de Dios ha tenido lugar en la dimensión espacio temporal en la que habitamos. Es más, los tres coinciden en afirmar que la caída es transhistórica, o todavía más exactamente, que la caída es el presupuesto permanente y la condicidión de posibilidad originaria de toda la historia. Esto aparece implícitamente en Orígenes y explícitamente en Tillich y Schelling. Por eso, como se recordará, Schelling decía que la historia es, en el fondo, historia de la religión, porque la caída transhistórica es su más remota posibilitadora y con ella acontece el inicio de lo temporal. Los planteamientos estructurales de Tillich y Orígenes, lejos de desmentir tal consideración, parecen prestarle su más firme apoyo. Ahora bien, centrémonos en Tillich y pensemos si esta concepción de la caída ayuda o dificulta la dilucidación de la fractura de la existencia.

Ante todo hay que reconocer que la consideración no-histórica de la caída parece muy coherente con dos realidades de la máxima importancia para la teología actual. En primer lugar, el carácter no-histórico de la caída parece concordar perfectamente con la exégesis contemporánea del relato genesíaco que reconoce en él la presencia de elementos míticos que colorean internamente toda su construcción. En efecto, el carácter narrativo del segundo relato de la creación, así como la plasticidad de sus personajes, las condiciones paradisíacas en las que se desarrollan sus interacciones, el decurso dramático y trágico de la trama literaria que narra, junto con muchos otros elementos (concepción antropomórfica de Dios, figuración del mal y la tentación en el personaje fabuloso de la serpiente, etc.), son una clara muestra de que la verdad y significación del relato no se juega en el plano de la verosimilitud espacio temporal, sino en el ámbito permanente de lo que nunca fue y, sin embargo, paradójicamente siempre es[5]. La afirmación de Tillich de que el paraíso nunca ha existido es su forma de evitar una comprensión literalista del relato genesíaco sin perder, por ello, el caudal de su auténtica significación. A este respecto, el carácter transhistórico de la caída parece venir como anillo al dedo.

En segundo lugar, y en estrecha relación con esto, hay que reconocer igualmente que el carácter no-histórico de la caída también parece armonizarse muy

[5] Cfr. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 2003, 72, donde el autor señala que desde el siglo XIX, "se ha venido reafirmando el carácter mítico o la existencia de elementos míticos (paraíso, serpiente, árboles de la ciencia y la vida [Gn 2-3], «seres divinos» [Gn 6, 1-4] en la Historia de los Orígenes. Se ha notado cómo una serie de frases (cf. Gn 1, 1; 2, 4b.25; 3, 1; 6, 1.4; 11, 1) trasladan las narraciones a otra época. Frases del mismo tenor aparecen en literaturas del mundo antiguo, en especial del antiguo Oriente Próximo. En este sentido, las narraciones de Gn 1-11 son equiparables a las de los pueblos del entorno, con la diferencia de que éstas se mueven en un contexto politeísta y aquéllas en uno monoteísta".

bien con las investigaciones de la paleontología actual, que nos muestra el origen del hombre en una continuidad —que no excluye el salto cualitativo— con los antropoides más evolucionados que, en condiciones vitales de continua adaptación a un medio hostil y, por ello, en proceso de constante mutación, no parecen haber pisado nunca el jardín de las delicias[6]. Así pues, evitar retrotraer temporalmente la caída al más atávico y remoto origen de la humanidad no parece ser del todo desacertado habida cuenta de estos dos factores que acabamos de enunciar. Ahora bien, una cosa es decir que la caída no ha de ser comprendida en términos históricos, y otra bien distinta es decir que, efectivamente, se trata de un evento transhistórico. A este respecto me parece profundamente significativo el siguiente texto de W. Pannenberg:

> "Es cierto que la trasposición de la «caída» a «una dimensión suprahistórica, supratemporal y supraempírica, a una dimensión metafísica de 'origen'», a partir de la dimensión de comienzo histórico de la humanidad, inmuniza la doctrina dogmática frente a la crítica directa por parte de la teoría de la evolución; pero cabe «preguntarse si es menos impugnable que la concepción según la cual el estado original y la caída han de ser considerados sucesos históricos… o si es menos especulativa que la noción de una caída preexistente».
>
> De hecho, parece que la idea de un estado original de unión con Dios perdido por el pecado sólo es sostenible si puede sostenerse que es también el origen de la historia de la humanidad. La pérdida supone siempre un estado que la anteceda y, si se habla de pérdida, hay entonces que admitir la cuestión de si ha habido realmente o no tal estado. Rechazarla y seguir hablando de pérdida por el pecado de la vinculación original del hombre con Dios, es cosa que sólo puede considerarse expresión de una estrategia de inmunización que, valiéndose de una táctica de oscurecimiento, intenta escapar a las implicaciones lógicas de las propias afirmaciones y a la vulnerabilidad que traen éstas consigo. No puede perderse lo que nunca se ha poseído. Y ya que la hipótesis de la vinculación original de Dios con la humanidad, perdida luego por un pecado, no es armonizable, en tanto que tesis sobre los comienzos de la historia, con lo que hoy saben acerca de estos orígenes las ciencias naturales, habría también que renunciar a intentos de salvar las fórmulas teológicas tradicionales tan rebuscados como el consistente en hablar de un origen que es ahistórico"[7].

Aunque un poco largo, el texto es, a mi modo de ver, profundamente significativo y especialmente pertinente para nuestra investigación. En efecto, la crítica de Pannenberg es perfectamente aplicable no sólo a Tillich, sino también a

---

[6] Cfr. J. M. BERMÚDEZ DE CASTRO, B. MÁRQUEZ, A. MATEOS, M. MARTINÓN-TORRES, S. SARMIENTO, *Hijos de un tiempo perdido. La búsqueda de nuestros orígenes*, Ares y Mares, 2004; F. GARCÍA LÓPEZ, *O. c.*, 75: "aunque los orígenes del cosmos continúan preocupando hoy día a científicos y biblistas, los puntos de mira de unos y otros son tan diferentes que será muy difícil que se vuelvan a producir interferencias como las de otros tiempos. Ni la teoría del Big-Bang es un relato de origen ni los relatos de orígenes pretenden aportar datos científicos sobre los comienzos del universo".

[7] W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993, 69-70. Los textos entrecomillados de la propia cita remiten a A. NORDLANDER, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie Helmut Thielickes*, Uppsala, 1973, 174.

Orígenes y a Schelling. Pero lo más importante es que, según creo, nos pone directamente ante el camino a seguir para aclarar un poco más el problema de fondo. Desechada, obviamente, una interpretación literalista del relato de la caída, intentemos explicar las dificultades que conlleva comprenderlo, como hace Tillich, como un evento transhistórico.

2.2.1. La caída en términos transhistóricos

En efecto, como acabamos de ver, Pannenberg lo ha expresado con una formulación que, para estudiarla con detalle, quisieramos reiterar:

> "La pérdida supone siempre un estado que la anteceda y, si se habla de pérdida, hay entonces que admitir la cuestión de si ha habido realmente o no tal estado. Rechazarla y seguir hablando de pérdida por el pecado de la vinculación original del hombre con Dios, es cosa que sólo puede considerarse expresión de una estrategia de inmunización que, valiéndose de una táctica de oscurecimiento, intenta escapar a las implicaciones lógicas de las propias afirmaciones y a la vulnerabilidad que traen éstas consigo"[8].

La caída transhistórica retrotrae, en definitiva, al umbral de la historia lo mismo que la concepción literalista sitúa ya en el interior de la misma. La lógica de la caída transhistórica presupone la preexistencia del sujeto de la caída y de un acto singular que la provoca. Y no sólo eso, sino que presupone también la posesión originaria de aquello que después se pierde. Se puede conceder lo positivo de su intención ya que, en el fondo, considerar la caída como transhistórica es un intento de liberar tal doctrina de las aporías de la concepción literalista. En su intento positivo nos diría: no, la caída no es histórica, está más allá de la historia y, por tanto, nada tiene que temer la teología de las investigaciones de las ciencias naturales ni de la interpretación no literalista de los relatos del Génesis. Ahora bien, ¿puede escapar tal concepción a las aporías lógicas que *necesariamente* implica? Sinceramente, me parece que no. No se pueden erradicar las consecuencias espontáneas de lo que se dice, en aquello que efectivamente se dice, sin modificar absolutamente la estructura de fondo desde la que se piensa. Dicho de otro modo: si se habla de caída —y, además, se piensa como un tránsito— no se puede evitar —en aquello que se dice— la presuposición de un estado de integridad original anterior a ella. Si la caída es una pérdida no se puede evitar preguntar por aquello que se ha perdido y, por más que se matice, es imposible esquivar una compresión secuencial y ontológica del estado originario y de la realidad perdida. Se dirá que tanto una como otra es *transhistórica* y

[8] W. PANNENBERG, *O. c.*, 69-70.

no temporal, que es *simbólica* y no óntica, pero una y otra vez, la inteligibilidad de tales afirmaciones necesariamente presupondrá, en lo que sigue, aquello que antecede y, en lo que se evoca, aquello que efectivamente sucede. Si la doctrina de la caída transhistórica reconoce y sostiene que nunca ha existido el paraíso en el interior de la historia (ni jamás existirá), no se ve cómo se pueda seguir hablando de pérdida o caída de aquello que jamás se ha poseído ni ha existido en ninguna integridad.

La impresión que da tal formulación de la doctrina de la caída es la de una transformación no consumada. A mi modo de ver, hay que reconocer que acierta en la crítica de la concepción literalista, pero se queda a medio camino en su propuesta positiva. Se distancia adecuadamente de una concepción hoy ya insostenible, pero no acaba de preguntarse por el fondo último de la cuestión y, por ello, pretende solucionar las aporías del historicismo literalista en la transhistoria, sin caer en la cuenta de que lo único que hace es retrotraerlas a otro ámbito, reproduciéndolas nuevamente sin afrontar radicalmente la verdadera dificultad: ¿podemos pensar sistemáticamente la teología y la estructura de la historia de la salvación cristiana sin tener que depender de *la lógica que implica la doctrina de la caída*? Antes de ensayar un intento de respuesta a esta difícil cuestión, analicemos con más detalle las razones que hacen inviable una consideración de la caída como un evento transhistórico.

2.3. El problemático estatuto de la libertad finita

El carácter transhistórico de la caída no sólo presupone un estado de integridad anterior a ella, sino que también postula la realidad de un sujeto sobre cuyas espaldas recae la responsabilidad total de la transgresión originaria. Tillich afirma que la transición de la esencia a la existencia es realizada por la libertad finita. ¿Qué implica realmente esta afirmación? Lo primero a que obliga de forma necesaria e inevitable es a preguntarse por la naturaleza real y concreta de esa libertad finita que precede a la existencia actual. Así pues: ¿qué es la libertad finita en el estado esencial? A mi modo de ver, si intentamos responder a la pregunta tomada en sí misma, desde lo que ella parece querer decir, sólo hay dos respuestas posibles: 1) o bien se trata de un sujeto personal, singular y concreto, 2) o bien estamos ante una referencia genérica y simbólica al hombre en su humanidad esencial. Si, por un lado, recordamos el análisis de los textos de Tillich realizados en los capítulos II y III, y, por el otro, tenemos presente lo dicho recientemente sobre el carácter transhistórico de la caída, no parece que se pueda hacer otra cosa más que negar directamente la primera posibilidad. Lo más coherente parece pensar, pues, que se trata de lo segundo: la "libertad finita" es el término que Tillich utiliza para referirse al

"hombre" en general, a toda la humanidad en su totalidad. Es por ello, un término que puede ser calificado de "símbolo conceptual", puesto que incluye a todos y cada uno de los hombres que realmente existen y han existido en la historia de la humanidad, y además los nombra mentando aquello que parece ser su característica más peculiar y significativa. En efecto, hablando del hombre, la caída y la vida divina nos dice Tillich: "El hombre está enraizado en ella, pero no se ha mantenido en su interior. Ha abandonado el fondo para «erguirse sobre» sí mismo, para actualizar lo que esencialmente es, para ser una *libertad finita*"[9]. El hombre es esencialmente una libertad finita. Pero ¿qué hombre? Pues todo hombre, todo sujeto personal, singular e irrepetible es esencialmente una libertad finita enraizada en lo profundo de Dios, pero escindido de Él. Así pues, el símbolo conceptual "libertad finita" en el estado esencial, no parece nombrar a un sujeto particular y concreto susceptible de ser identificado y, en consecuencia, de ser también diferenciado ónticamente de otros sujetos distintos de él, sino que, más bien, parece ser la locución de la que Tillich se sirve para nombrar la naturaleza esencial del hombre[10].

Ahora bien, según creo, esta segunda opción nos plantea importantes dificultades de muy difícil solución. Por ejemplo: ¿cómo es posible atribuir a un símbolo conceptual un acto concreto de autorrealización que implica la deliberación, la decisión y, por tanto, la responsabilidad? ¿Cómo puede ser que el sujeto de la caída no tenga mayor densidad óntica —y, por tanto, mayor individualidad— siendo aquello que se le atribuye un tránsito efectivo que muda el estado ontológico de todo el universo? ¿Cómo es posible que el paso de la esencia a la existencia recaiga sobre las efímeras y difusas espaldas de una realidad simbólica y conceptual que no se identifica directamente con nadie, puesto que nombra simbólicamente a todos?

Si no se quieren aceptar tales objeciones y se afirma, por el contrario, la densidad óntica necesaria que debería tener la libertad finita para ser sujeto eficiente de tan grave evento transhistórico, no se puede evitar, por el contrario, que ese crecimiento óntico vaya acompañado de una igual concentración de individualidad. Si la libertad finita es, en términos ónticos, algo más que una referencia general simbólica ha de ser también algo menos en términos de amplitud representativa. O la libertad finita es persona, y por ello es singular y concreta, o no tiene el carácter personal y, por lo tanto es abstracta y general. Lo que gana en concreción lo pierde en alcance general y, por ello, —en esta otra comprensión— no acaba de verse qué se

[9] *ST*, I, 255: "Man is grounded in it, but he is not kept within the ground. Man has left the ground in order to «stand upon» himself, to actualize what he essentially is, in order to be *finite freedom*".
[10] Cfr. *ST*, II, 31.

gana retrotrayendo al ámbito de la transhistoria los numerosos problemas que ya planteaba la doctrina historicista[11].

En efecto, este semillero de problemas se complica y se amplía todavía más cuando se recuerda que el propio Tillich se esfuerza denodadamente por mostrar el carácter potencial, indeciso, emergente y, por lo tanto, difuso que tiene la libertad finita en su estado esencial. Recordemos que, como es obvio, no es posible tener un acceso directo al estado esencial del ser, puesto que no habitamos inequívocamente en él, sino que, por el contrario, nos encontramos en la ambigüedad de la vida y sólo tenemos un acceso entreverado a aquella esencialidad que, pese a su distorsión, acompaña al ser en todos los momentos de su alienación existencial. Esto es lo que justificó que Tillich intentase un acercamiento oblicuo a la ambigüedad de la vida, transversal a la existencia, esquivo respecto del factor existencial, sirviéndose para ello de una locución psicológica: el estado de "inocencia soñadora" *(dreaming innocence)*. Para Tillich, la inocencia soñadora es un símbolo que nos remite al estado esencial del ser. Un estado de pura potencialidad, de apertura indecisa a las posibilidades, de inexperiencia originaria, de ausencia de responsabilidad y, por lo tanto, un estado de inocencia inmaculada. Tillich insiste en que dicha locución psicológica "apunta hacia algo que precede la existencia real. A algo que tiene potencialidad, no actualidad. A algo que no tiene lugar, que es *ou topos* (utopía). A algo que no tiene tiempo; que precede la temporalidad y es suprahistórico"[12]. Si todo el pensamiento de Tillich se mantuviese en este punto en lo propiamente evocativo, alusivo y remitente no parece que pudiera ser excesivamente problemático. Ahora bien, lejos de eso Tillich extrae afirmaciones ontológicas y consecuencias causales bien reales y concretas de la dinámica ínsita en la libertad finita en su estado de inocencia soñadora. Él mismo lo dice cuando confiesa que: "si preguntamos qué es lo que empuja a la inocencia soñadora más allá de sí misma, debemos continuar nuestro análisis del concepto «libertad finita»"[13]. Y es aquí, pues, cuando Tillich describe la naturaleza de la tentación y los motivos de la caída. A mi modo de ver, me parece que Tillich da un paso no del todo justificado al interpretar en términos psicológicos el estado esencial de la libertad finita. Con todo, este paso podría ser aceptado habida

[11] No ha de verse en esta consideración un cuestionamiento implícito del singular equilibrio que intenta mantener el difícil concepto del "universal-concreto". Sobre esto, en Tillich, permítaseme citar P. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, DDB, 2000, 114-128.

[12] *ST*, II, 33: "Both words point to something that precedes actual existence. It has potentiality, not actuality. It has no place, it is *ou topos* (utopía). It has no time; it precedes temporality, and it is suprahistorical".

[13] *ST*, II, 34: "If we ask what it is that drives dreaming innocence beyond itself, we must continue our analysis of the concept «finite freedom»".

cuenta de la esquiva presencia de lo esencial en el claroscuro de la existencia. No obstante, lo que ya no parece de ningún modo aceptable es la extracción de consecuencias ontológicas de un estado al que no se le reconoce una acabada densidad óntica. Por ello, parece un giro harto discutible afirmar que una realidad potencial, sin una adecuada posesión de sí, en un estado de precariedad ontológica —el propio Tillich señala que la "mera potencialidad o inocencia soñadora no es perfección"[14]— es, sin embargo, el punto en el cual se produce el tránsito de la esencia a la existencia y, sobre todo, que ese tránsito tiene carácter personal y, por lo tanto, no es sólo alienación, sino también pecado.

Esta concepción se complica todavía más cuando se cae en la cuenta de que Tillich describe el proceso de transición de la esencia a la existencia con el análisis de su condición de posibilidad en el paso de la "inocencia soñadora" a la "libertad despierta" *(aroused freedom)*. Tillich afirma de ésta que está enraizada en el deseo de pecar y que, con ella, aparecen las tensiones y las rupturas en el seno de la unidad potencial de aquélla. Ahora bien, su afirmación más sorprendente es la siguiente: "la tensión se produce en el momento en el que la libertad finita llega a ser consciente de sí y tiende a llegar a ser real *(actual)*"[15]. ¿Qué significa exactamente ese llegar a ser "*actual*" hacia el que tiende la libertad finita en su conquista de la autoconciencia? El texto de Tillich no lo deja absolutamente claro (el texto alemán dice: *aktuell zu werden*)[16], pero puede pensarse que si *actual* es real, concreto, actual, esto significa que el anterior estado ontológico es irreal, general y potencial. Si esto es así, se ve con claridad cómo el proceso que, en última instancia, posibilita la caída es un proceso de autoconstitución especulativa de la propia libertad finita. Es decir, la dinámica que lleva más allá de sí al estado de inocencia soñadora es la misma dinámica que constituye a la libertad finita en su propia autoposesión como sujeto consciente y responsable de sí. Es un proceso altamente especulativo porque, según Tillich, el proceso de constitución ontológica de la libertad finita está conducido por su incremento cognoscitivo. De ahí que, en este momento, resulte de capital importancia recordar la distinción ya adelantada en el estudio de la síntesis final, pero también en el de la síntesis intermedia, entre lo que Tillich llamaba la *Selbstbezüglichkeit* y la *Selbstbewußtsein*. Tillich no puede conceder que la libertad finita en el estado esencial, comprendida ahora como inocencia soñadora, pueda tener

[14] *ST*, II, 34: "Mere potentiality or dreaming innocence is not perfection".
[15] *ST*, II, 35: "The tension occurs in the moment in which finite freedom becomes conscious of itself and tends to become actual".
[16] Cfr. *STh*, II, 42: "Die Spannung entsteht in dem Augenblick, in dem die endliche Freiheit ihrer selbst bewußt wird und danach verlangt, aktuell zu werden".

hacia Dios algo más que una limitada "autorreferencialidad" *(Selbstbezüglichkeit)* que, si bien vuelca a la criatura hacia su Creador, puesto que habita en Él, sin embargo, evita que la criatura se posea a sí misma en una auténtica "autoconciencia" *(Selbstbewußtsein)*. No sé hasta que punto una "libertad finita" no autoconsciente puede ser equiparada en términos ontológicos al hombre. Me plantea serias dudas que Tillich considere que lo que él describe como propio de la inocencia soñadora pueda ser aplicado a lo que después dice que le sucede a la libertad finita. No acabo de ver la coherencia de unas afirmaciones que identifican el *original fact*, a saber: el tránsito de la esencia a la existencia, con el proceso de autorrealización de una libertad finita que pasa de la autorreferencialidad inconsciente a la conciencia alienada de Dios. Me parece percibir en ellas una reducción antropológica de cuanto se dice que acontece en el todo el universo, de tal manera que ni siquiera alcanzo a ver que sean capaces de guardar la coherencia con su negativa a conceder que tal proceso de autorrealización sea un acontecimiento intrahistórico. Porque lo cierto es que si tal proceso de configuración de la persona, de autorrealización de la libertad finita —no olvidemos que se trata del hombre— es cierto en términos generales, ¿cómo es posible que no le atribuyamos un acaecer histórico y espacio temporal, siendo el hombre un ser histórico y espacio temporal? ¿Se está acaso postulando la hipótesis de una constitución del sujeto personal en la preexistencia? ¿No parece ser todo esto contradictorio con el hecho de que el hombre esté enraizado en la vida divina, pero también esté "fuera" de ella? ¿Es que este "fuera" no pertenece a la propia constitución de la criatura en cuanto distinta del Creador, sino que, por el contrario, habría que presuponer un estado anterior en el que todo está "dentro" de Dios pero aun en proceso de constitución? Si este "dentro" y este "fuera" —aunque se ve con claridad que son simbólicos— tienen, por otra parte, tanta importancia que incluso determinan la estructura ontológica de la criatura según esté en la situación esencial o existencial, ¿cómo podemos pensar que es la propia criatura la que desencadena tal proceso diferenciador en el mismo seno de lo divino? Es más, no es sólo que sería la criatura la que desencadenaría el tal proceso degenerativo, sino que incluso habría que conceder —de tener razón Tillich— que ese proceso cósmico y universal se identifica y coincide con su propio proceso de autoaprehensión. A mi modo de ver —junto a todo lo dicho— produce verdadera perplejidad que Tillich pueda sostener que el eventual sujeto primigenio de la caída no sea un sujeto autoconsciente, sino únicamente autorreferenciado a Dios, porque me parece realmente excesivo concentrar toda la amplitud de tal suceso en la reducida y personal dinámica de la constitución del yo.

Por otra parte, ¿no se percibe un carácter exageradamente idealista al identificar la caída con el proceso de autorrealización de la libertad finita? Pensemos que tal proceso es principalmente cognoscitivo, es decir, está marcado por un sujeto inconsciente de sí e inmediatamente orientado hacia su Creador que, por las tensiones producidas por la angustia de su finitud, toma conciencia de sí y, en consecuencia, pierde la autorreferencialidad directa al Creador, y ya sólo puede mantener con Él una relación mediada por la alienación que él mismo ha provocado. No acabo de ver qué relación pueda tener tan especulativa explicación —que en el fondo no es muy distinta de la de Schelling— con la propia biografía de cada uno de los sujetos conscientes que habitan la historia. Sobre todo, no lo olvidemos, porque se ha reiterado con insistencia que con tal descripción no se está aludiendo a la caída de un Adán originario —como *Urmensch* en la continuidad de la historia—, sino más bien al proceso que constituye el *a priori* universal de toda la historia y, precisamente, da origen a ella.

La visión de Tillich respecto de la libertad finita arroja, como mínimo dos consecuencias de la máxima importancia. En primer lugar, Tillich parece hipostatizar la esencia del hombre en la preexistencia de la historia y parece situar tal hipóstasis en el seno de lo divino. Es claro que no se trata de un sujeto concreto, sino más bien de la humanidad en su estado esencial, si bien Tillich en ningún momento explica con detalle qué sea eso en particular. Al mismo tiempo que hipostatiza la esencia del hombre, le atribuye un estado carencial, de potencialidad, que es el culpable de la dinámica que persigue la autoconciencia. En segundo lugar, Tillich convierte a esa esencia hipostatizada en el motor real y auténtico de la dinámica criatural, toda vez que identifica su proceso de constitución con la caída de todo cuanto existe. Recordemos que al final de nuestro capítulo segundo escuchamos a Tillich afirmar, incluso, que "la trascendencia divina es idéntica con la libertad de lo creado para alejarse de la unidad esencial con el fondo creador de su ser"[17], dotando así a la libertad finita de la potencia generadora de la distancia ontológica que separa al Creador y a su criatura. A mi modo de ver esta afirmación está desenfocada y es mucho mejor invertir los términos de la observación para afirmar, con Rahner, que "precisamente esta diferencia es puesta por Dios, y por ello, lo autónomo, que realiza por primera vez esta diferencia radical entre Dios y la criatura, no significa ninguna

[17] *ST*, II, 8: "The divine transcendence is identical with the freedom of the created to turn away from the essential unity with the creative ground of its being".

limitación de soberanía de Dios. Pues él no padece esta diferencia, sino que es el que la hace posible"[18].

Creo que se puede concluir que Tillich extrae consecuencias ontológicas, reales y efectivas de lo que, según estamos viendo, no es ni más ni menos que un símbolo conceptual nacido, en principio, para acceder al estado esencial del ser. Que ese símbolo especulativo pueda ser interpretado en términos ontológicos y que, más aún, se puedan extraer de él explicaciones y consecuencias causales como las que Tillich extrae, se nos muestra como un recurso no suficientemente justificado que, más bien, parece ser de todo punto excesivo. En definitiva, creo que se puede decir que esta concepción de la caída, que hace recaer sobre el proceso interno de la libertad finita la caída de todo el universo, me parece exageradamente abstracta, genérica e idealista como para poder dar cuenta de aquello que se propone: la escisión intrahistórica de todo lo creado. Por lo tanto, si la concepción literalista de la caída nos lleva a aporías insolubles y nos enfrenta a la historia y la ciencia, lo mismo parece tener que decirse del supuesto tránsito transhistórico de la "libertad finita", habida cuenta, sobre todo, de que, en el fondo, no es fácil saber exactamente qué sea la libertad finita en su estado esencial y, en última instancia, de qué se trata. Su estatuto ontológico es verdaderamente problemático[19].

2.4. La supuesta coincidencia entre creación y caída: tiempo y eternidad

Después de todo lo dicho, me parece que no cabe negar que —muy a pesar suyo— Tillich no puede evitar ontologizar el estado esencial, habida cuenta de todo lo que atribuye a la libertad finita. Y pensemos que su afirmación principal respecto de la libertad finita es que en ella coinciden la creación y la caída. Tillich deduce tal afirmación del hecho ya analizado de que "no hay ningún punto en el tiempo y en el

[18] K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989, 135.

[19] A este respecto es profundamente esclarecedor y pertinente el siguiente texto de K. RAHNER, *O. c.*, 122: "La libertad en cuanto facultad del sujeto de entender y disponer acerca de sí mismo como una unidad y totalidad, no es por supuesto una facultad que se halle detrás de una temporalidad histórica meramente física, biológica, externa. Esto sería una concepción gnóstica de la libertad, la cual, naturalmente, tiene también su profundo fundamento objetivo para ese error. Incluso un cristiano tan profundo y decidido como era Orígenes, cedió en parte a esa tentación y concibió esta vida histórica concreta como el mal reflejo secundario de una libertad que propiamente se ejerció y decidió en un espacio totalmente distinto, prehistórico y precorporal de la existencia". Lo que aquí Rahner dice de Orígenes, no sólo es aplicable a Tillich, sino que viene a ser una confirmación del intinerario de nuestra propia investigación.

espacio en el cual la bondad creada fuese actualizada y tuviese existencia"[20]. Coincido con él —como la ciencia y la exégesis contemporánea— en esta afirmación general que no concede existencia histórica al paraíso. Ahora bien, deducir de aquí la coincidencia entre creación y caída no me parece necesario. Es más, me resulta profundamente problemático y, si soy del todo sincero, hasta equivocado. Identificar creación y "caída" implica necesariamente entrar en la lógica interna de esa doctrina que, como estamos viendo, afirma de forma insoslayable la existencia de un acontecimiento originante de este deteriorado estado de cosas. Decir que la creación efectivamente existente —es decir, esta creación fracturada que describíamos en la introducción aludiendo a la escisión entre lo que es y lo que debería ser y, también, ahora, a *GS*, 13— decir que esta creación, repito, es una creación "caída" no es la forma más adecuada, a mi entender, de hacerse cargo de su fractura interna. Porque quiérase o no —como acabamos de ver— el "estado caído" implica necesariamente, por un lado, un "estado íntegro" y, por el otro, un "sujeto culpable" de la caída. Además, la propia doctrina de la caída parece tener una respuesta adecuada para todas estas cosas aunque, después, difiera en su tenor particular (paraíso histórico o transhistórico, caída histórica o transhistórica, sujeto culpable histórico y concreto o transhistórico y general). En ningún momento niego la presencia en la creación de las fuerzas de destrucción que agrietan la existencia y causan dolor, sufrimiento y muerte. Lo que me resisto a aceptar es que tal estado de cosas se pueda explicar teológicamente en los términos de la lógica de la caída. La ontologización de la preexistencia —el estado esencial— que implica tal doctrina es uno de los puntos que más dificultades me presenta en el planteamiento de Tillich. Pero no es el único. A ello se suma la usurpación de la actividad creadora de Dios en su dimensión universal y cósmica.

En efecto, una adecuada comprensión de la *creatio ex nihilo* me parece más adecuada para dar cuenta de la existencia de la creación y para hacerse cargo de su inicial estado de imperfección. La doctrina de la creación de la nada en Orígenes y Schelling —con todas sus diferencias— parecía entrar en colisión, por un lado, con la eternidad del Logos y, por otro, con su concepción del tránsito de la creación en términos de caída. Para Tillich, la creación de la nada afirmaba el poder absoluto de Dios y la vinculación de lo creado con el no-ser. En su interpretación, no ha quedado del todo claro si piensa en la creación como una realidad eterna —enraizada en la eterna vitalidad de la vida divina— o como una realidad temporal, habida cuenta del

[20] *ST*, II, 44: "there is no point in time and space in which created goodness was actualized and had existence".

inicio del tiempo que acontece con la caída. O tal vez, haya que afirmar que Tillich piensa ambas cosas e intenta combinarlas justamente con la creación de la nada y la doctrina de la caída. Sea como fuere, lo cierto es que, según creo, la doctrina de la creación de la nada puede ser interpretada de una forma diferente que ni reclame ni necesite la doctrina de la caída y todo cuanto ella implica. A mi modo de ver la concepción de la *creatio ex nihilo* nos muestra que no es necesario pensar la hipótesis de un estado esencial de lo creado en Dios que reclame la existencia actual como el fruto de una eventual transición. La creación de la nada pone de manifiesto que el creador absoluto e incondicional de todo cuanto existe es el amor de Dios. No hay nada, absolutamente nada que se encuentre al margen del poder creador de Dios y que pueda albergar la pretensión de ofrecerle una resistencia eterna. Dios es el *pantokrátor*, el omnipotente, el Señor todopoderoso origen de todas las cosas y fundamento de todo cuanto existe. La creación de la nada, paradójicamente, no afirma que la "nada" —salvando la contradicción que implica el considerarla sujeto de algo— es el origen de las cosas, sino que Dios es el único y absoluto origen de todo el universo, al margen del cual no hay "nada". Es, pues, la eterna plenitud de lo divino la fuente originaria de la que mana la diversidad de los seres existentes. Hasta aquí no habría nada que objetar al planteamiento de Tillich, puesto que coincide, en lo esencial, con todo cuanto estamos diciendo.

Ahora bien, el problema se plantea cuando se piensa la relación de lo temporal con lo eterno en el origen mismo de la creación. Aquí nos encontramos con un punto especialmente sensible. Digámoslo con toda claridad. Si decimos que la doctrina de la *creatio ex nihilo* nos dirige la mirada hacia la absoluta e incondicional plenitud de Dios como origen de toda la creación, la pregunta se formula por sí sola: ¿tiene lo creado un origen temporal o participa, por el contrario, de la eternidad de Dios careciendo, de esta forma, de origen? La magnitud del problema la hemos percibido ya desde nuestro análisis de Orígenes. Pero es ahora cuando debemos abordarlo directamente en relación con Tillich.

En efecto, la concepción de la creación en Tillich parece implicar que el estado esencial de lo creado está eternamente enraizado en la eterna vitalidad de la vida divina y, por lo tanto, su inicio de lo temporal parece vincularse al evento transhistórico en que consiste la caída. Se podría decir, pues, que la creación esencial es eterna en Dios, pero la caída transhistórica pone en marcha la secuencialidad histórica y transforma a la creación esencial en alienación existencial fuera de Dios, aunque mantenga una cierta vinculación con Él. A este respecto, debo decir que me parece evidente, una vez más, que en su planteamiento no se puede evitar del todo una cierta ontologización del estado esencial, de tal manera que, en su concepción,

parece darse por sentado que el estado esencial de lo creado tiene una forma singular de ser en la eternidad Dios y que, por lo tanto, lo que hay que explicar es su aparición distorsionada en la ambigüedad de la historia.

El problema es que, según estamos viendo, el único modo que Tillich encuentra de asegurar la primacía de la bondad radical de la creación y de la relación de amistad del hombre con Dios es situar el estado esencial de lo creado en la eternidad de Dios como preexistente y, de algún modo, antecedente al estado existencial alienado. En la controversia con Barth y Gogarten hemos visto cómo Tillich insiste con fuerza y rigor en la primacía del Sí, de la Bondad y de la Gracia en relación dialéctica con el No, el Pecado y el Juicio. Sin embargo, esta primacía tan firmemente asegurada en su análisis de la realidad fáctica de la vida —es decir, en la densidad de la historia donde lo esencial está entremezclado con lo existencial— sólo puede mantenerse, en su concepción, si se ontologiza su preexistencia en la eternidad de Dios. En consecuencia, su primacía no tiene un claro reflejo en la creación efectivamente existente, sino únicamente en la transhistoria de la creación esencial. De hecho, la importancia que tiene la caída de la libertad finita —en cuanto tránsito de la esencia a la existencia— parece darle al pecado la primacía de lo fáctico, parece ver en la escisión de la libertad finita el dato originario que configura la historia de la creación, puesto que en ella se ve "el inicio de lo temporal", el presupuesto permanente de la historia y, en definitiva, el *original fact*. Habría que pensar el modo de asegurar la primacía del dato originario de la tradición judeo-cristiana que subraya la bondad primigenia de lo creado en el "y vio Dios que era bueno", sin la necesidad de relegarlo a la transhistoria de lo esencial, como hace Tillich, ni postularlo como una realización histórica espacio-temporal en la neblina de la prehistoria *once upon a time*, como haría la posición literalista.

2.4.1. El inicio absoluto de la creación

Por su parte, la creación de la nada, tal y como aquí la vamos a interpretar, no nos obliga a postular una determinada ontología de las esencias en Dios. ¿Por qué hay que pensar en términos ontológicos el ser protológico de lo creado más allá de la historia?[21] Es más, la *creatio ex nihilo* parece estar, a mi modo de ver, mejor

[21] A este respecto me parece sumamente pertinente la cita de Tomás de Aquino y el subsiguiente comentario de H. de Lubac que refiero a continuación. Cfr. H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991 [or. 1965], 253: "*Antequam esse habeat, quidditas ipsa nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*. Dicho de otra forma, no se dan esencias eternas que estarían dotadas de una especie de «existencia esencial» antes de pasar a una

interpretada si, en vez de una ontología esencial —que siempre reclama un tránsito al representarse el comienzo de lo temporal— pensamos, por el contrario, en un *inicio absoluto de la creación*. El inicio absoluto de la creación se encuentra en estrecha relación con la finitud constitutiva de todo lo creado que lo diferencia del Creador. Si todo cuanto existe está marcado por las condiciones de la existencia, la finitud, la limitación y la caducidad parecen ser características básicas de la creación que, a mi modo de ver, no sólo afectan a los entes singulares que la componen, sino a ella misma en su conjunto[22]. Así pues, me parece más coherente pensar que todo cuanto existe, puesto que es limitado y finito, ha tenido un inicio y, en consecuencia, también tendrá un fin[23]. Ahora bien, esto todavía no nos da una solución satisfactoria acerca de la relación entre el inicio de lo temporal y la eternidad de Dios. La categoría de inicio *absoluto* de la creación me parece que nos puede ayudar a solventar el problema.

En efecto, en la concepción de Tillich esta relación está mediada por el tránsito de lo esencial a lo existencial operado por la libertad finita. El inicio absoluto de la creación evita tener que pensar el inicio de lo temporal como un tránsito, justamente, porque evita la ontologización del estado esencial. Afirma, por el contrario, con Agustín, que todo cuanto existe ha empezado a existir en el mismo momento en que es creado el tiempo, ya que éste no es una magnitud distinta y externa a la creación, sino más bien, junto con el espacio, un modo de ser ella misma. La creación es temporal y espacial constitutiva y necesariamente. Ninguna de las dos

---

«existencia actual» por el hecho del acto creador. En Dios no hay más que Dios: *Nil in Deo Praeter Deum:/Nulla causa praeter eum/Qui creat causalia*. La representación de los posibles es un artificio indispensable y fundado, y por consiguiente doblemente legítimo, para poder representarnos a la vez la inteligibilidad del mundo y la libertad de su creación. Sólo que, tomado demasiado en serio, llega a contrariar su misma finalidad y se convierte en una especie de «mito», del que no puede decirse otra cosa sino que es del todo contrario a la filosofía cristiana".

[22] Habría que reconsiderar esta afirmación a la luz del imponente estudio de M. CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, U. P. Comillas, Madrid, 2008. En cualquier caso, el carácter ilimitado del hombre y del universo y, en este sentido, su carácter absoluto en valor y dignidad, pueden ser, ciertamente, interpretados como muestra de la *infinitud* real y efectiva —no sólo como orientación o tendencia— de la antropología y la cosmología. Pero aun así, no se impugna que, por lo menos en el caso de la vida humana, la concepción, la gestación y el nacimiento suponen el límite fenomenológicamente infranqueble hacia atrás, y la muerte, en principio, el límite empíricamente intraspasable hacia delante. Aun siendo el hombre, pues, un *infinito creado* es claro que se trata de un *infinito limitado* por su inicio histórico y por su caducidad final. La esperanza de una vida transmortal y la hipótesis de cualquier tipo de preexistencia cuestionan el carácter absoluto de la limitación finita, pero no la limitación misma. Ayudan a pensar en la infinitud de lo limitado, pero no pueden negar la constatación empírica del límite espacio-temporal que implica el inicio y el fin de todo cuanto vive.

[23] Cfr. el análisis sobre los modelos cosmológicos que maneja la astrofísica actual que realiza H. KÜNG, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Trotta, 2007, esp. 56-57, donde habla de la singularidad inicial y distingue adecuadamente entre el comienzo del universo en términos relativos de secuencialidad temporal y el *principio absoluto* que trasciende todo tiempo y espacio.

son magnitudes que, como el continente al contenido, reciban a lo creado sin ser esencial a ello. Antes bien, al contrario, no podemos pensar la ontología de lo creado si no es en relación directa y explícita con la secuencialidad del tiempo y la extensión del espacio. Postular un inicio absoluto de la creación consiste, pues, en señalar que el inicio de lo temporal es el momento cero de la historia, es la inauguración absoluta del ser en el espacio-tiempo, es la aparición inédita de la creación finita distinta de Dios. El inicio absoluto de lo temporal no dice, pues, que lo que era eternamente en Dios —con una ontología bien particular y concreta— ha "caído" de Él a la existencia histórica como fruto de un pecado transhistórico. Sostiene, por el contrario, que tal hipótesis parece muy problemática y que, por tanto, es mejor pensar que Dios ha creado de la nada a toda la creación movido única y exclusivamente por su amor salvador. Como ya hemos adelantado que *ex nihilo* no indica la procedencia positiva de la nada —algo a todas luces contradictorio—, sino la ausencia de cualquier elemento preexistente al margen de la propia plenitud divina, todavía nos falta por aclarar qué relación tiene el inicio absoluto de la creación con la eternidad de Dios. O dicho de otro modo: ¿cómo podemos pensar y en qué términos la protología de la creación?

2.4.2. La protología como presencia intencional y la bondad originaria como presencia real

A mi modo de ver lo más que cabe afirmar —sin caer en las numerosas contradicciones que venimos señalando en la doctrina de la caída, y evitando de todo punto las especulaciones *quasi*-gnósticas de Schelling— es que todo cuanto efectivamente existe en el espacio-tiempo tiene en Dios, no un ser ontológico esencial, sino, todo lo más, una paradójica *presencia intencional*[24]. La presencia intencional evita radicalmente el peligro de ontologización positiva, y todas las contradicciones y dificultades que de ella se derivan. Por otra parte, la califico de paradójica habida cuenta de que una intención, todavía no es una realización y que, por lo tanto, no sé hasta que punto es correcto hablar de "presencia" cuando efectivamente aun no hay tal. La intencionalidad de Dios no implica necesariamente la afirmación de cambio o mutación en su eternidad, porque sí es posible pensar en una eterna intencionalidad creadora de Dios que, no obstante, no signifique la eternidad explícita de su objeto intencional. El problema de Tillich, a mi modo de ver,

[24] Debo esta formulación a una amable sugerencia de Andrés Torres Queiruga en una conversación privada.

se encuentra en el "modo" de pensar las cosas en Dios. Tillich las piensa en clave ontológica y, aunque las conciba como potenciales, no puede evitar atribuirles un grado de "entidad" que, por más que pretenda evitarlo, acaba siendo una cierta reificación de la creación esencial en Dios. Así pues, dada esta reificación de lo esencial en Dios ¿cómo no pensar como "caída" cualquier otro tipo de existencia "fuera" de Dios? Ahora bien, nuestra hipótesis del inicio absoluto de la creación y la presencia intencional de lo creado en Dios evitan positivamente tanto la cosificación del estado esencial, como la necesidad de la caída.

El hecho de que parezca coherente pensar la protología en términos de presencia intencional tiene, además de las ya señaladas, otra importante consecuencia: nos posibilita el tránsito adecuado a la afirmación de la bondad creatural. Así pues, la primacía absoluta del dato originario que afirma la vocación de lo creado a la plena divinización en Cristo ha de ser afirmada, ahora, como presencia real y realización concreta de la intencionalidad eterna de Dios. Veámoslo con más detalle.

Como hemos visto en los capítulos precedentes, Tillich ha pensado siempre en términos ontológicos la estructuración esencial del ser. En su análisis de la esencia de la realidad distinguió entre la polaridad ontológica básica, los elementos estructurales del ser y sus correspondientes polaridades y, finalmente, entre la contraposición de esencia y existencia. Se recordará, también, que, para Tillich, el ser creado, en cuanto ser finito y condicionado, está dotado de esa estructuración ontológica esencial desde siempre, de tal manera que los impulsos y las tensiones que después desgarran y destruyen la existencia alienada, ya se encuentran presentes en el estado esencial del ser, pero integradas y en paz. Esto es importante recordarlo ahora, después de todo cuanto hemos visto en nuestro capítulo quinto en la confrontación con Barth y Gogarten. La alienación de la existencia no borra, ni niega, ni anula total y absolutamente el ser esencial en la densidad de la vida, aunque sí es cierto que lo distorsiona hasta tal punto que ya sólo puede ser identificado a través de un profundo análisis ontológico que ilumine el claroscuro de la existencia. Y por ello, en su desarrollo sistemático, puede quedar un poco en entredicho su primacía efectiva.

Digo que es importante recordarlo porque, a mi modo de ver, no parece que sea del todo adecuada una comprensión en términos ontológicos de la naturaleza esencial del hombre y de su mundo. Los términos ontológicos reifican la realidad a la que se refieren y, si bien son acertados en aquello hacia lo que apuntan, tienen como inevitable contrapartida la cosificación de lo que tocan. Tal vez pueda interpretarse desde aquí aquella incomodidad que Barth experimentaba en ciertos pasajes de la teología de Tillich al ver ya realizadas en la existencia y expresadas en términos de la

ontología realidades que, tal vez, sólo quepa pensar en esperanza[25]. En otras palabras: ¿no sería mejor y más apropiado pensar en una *presencia real* de la bondad esencial originaria en el hombre y en el mundo, pero concebida ahora, no en términos ontológicos (que tienden a la reificación), sino en una visión dinámica y vital, en correlación explícita con la presencia intencional de lo creado en Dios?

Si pensamos la presencia intencional de la creación en la eternidad de Dios aseguramos la primacía absoluta de la bondad creatural, puesto que sólo en el amor de Dios y en nada más que en en el amor de Dios tiene la creación su origen. Pero podría pensarse que remitir a esa presencia intencional desdibujaría la primacía fáctica del bien en la creación realmente existente en cuanto distinta de su Creador. Como si el pecado pudiese reclamar tal prioridad habida cuenta de la fractura de la existencia y la presencia en ella, desde siempre, de sufrimiento, dolor y muerte. Por eso me parece necesario completar la intuición de la presencia intencional con la afirmación de la *presencia real* del bien originario desde el momento cero que inaugura el *inicio absoluto* de la creación en correlación explícita y directa con el único origen de todo cuanto existe: Dios y su intencionalidad creativa. El dato originario de la bondad criatural se salvaguarda así sin la necesidad de un tránsito histórico o transhistórico de lo esencial a lo existencial. Parece menos inadecuada que cualquiera de estas dos hipótesis pensar en una transición de la intencionalidad creadora del amor de Dios a la realización real y efectiva de ese amor en el inicio absoluto del tiempo que, de este modo, da lugar a la existencia espacio-temporal de la creación. No pensamos, pues, la primacía originaria del bien en la creación como una anterioridad temporal ni, por supuesto, como una anterioridad transhistórica, sino más bien, como la prioridad ínsita en la acción creadora de Dios que hace irrumpir a lo creado en una existencia totalmente inédita hasta el inicio absoluto de la creación. Una existencia que, en cuanto distinta de su Creador y, a pesar de provenir absolutamente de su amor incondicional, tiene ante sí, como condición de su misma posibilidad, la llamada firme y poderosa a la divinización y, también —puesto que esta llamada se realiza en libertad plena y autónoma por parte de lo creado— la posibilidad de frustación y perdición. Y ambas, aunque a distinto nivel, como derivadas de la máxima consideración de su libertad que, para ser efectivamente tal, es inevitablemente ambigua. La ambigüedad de la libertad que abre la dramática posibilidad del mal y el pecado es, pues, simultánea en el inicio de lo temporal con la llamada de esa misma libertad a la filiación en Cristo. Pero el carácter originario de la segunda —que le confiere una primacía indiscutible no sólo en la intencionalidad

[25] Cfr. K. BARTH, *Introducción a la teología evangélica*, Sígueme, Salamanca, 2006, 137.

eternamente creadora de Dios, sino también en lo fáctico de la historia— se fundamenta, en último término, en la realidad de Cristo. En concreto: en su humanidad.

Esta última consideración se aclara, en principio, si se acepta postular la condición de posibilidad de la creación desde la humanidad creada de Jesucristo o, dicho en otros términos, desde la encarnación. Si finalmente es cierto que "realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" (*GS*, 22) habrá que pensar que en la encarnación del Logos de Dios se nos revela el misterio del hombre y, por tanto, de su naturaleza esencial. Así pues, siendo Jesucristo *vere homo*, ha de pensarse su humanidad —nacido de mujer, adquiriendo nuevos conocimientos y madurando personalmente, experimentando las incertezas de la tentación, llorando ante la tumba de Lázaro, soportando la incomprensión de poderosos y autoridades, temiendo al futuro inmediato en Getsemaní y, finalmente, sufriendo la muerte en la cruz del Gólgota— habrá que pensar su humanidad, digo, como efectivamente pensamos la nuestra; siendo él singularmente distinto. Pero en su humanidad, o en otras palabras, en la densidad de su vida personal, en los avatares de su biografía, en los misterios de la vida de Cristo se nos muestra realizado, en la ambigüedad de la historia, la bondad originaria de lo creado y la llamada escatológica a la filiación. Y se nos muestra en *presencia real*, es decir, histórica, dinámica, biográfica y procesual. No estoy seguro de que la cristología del Nuevo Ser que ha desarrollado Tillich pueda contener adecuadamente el caudal biográfico de la vida de Cristo sin que caiga en una minusvaloración efectiva de la historia por la preponderancia que en ella tienen las claves de la ontología esencial. En cualquier caso, me parece claro que la primacía de la bondad originaria —enraizada en la intencionalidad divina y realizada en la humanidad de Cristo— se piensa más adecuadamente postulando la hipótesis de un *inicio absoluto* de la creación, al mismo tiempo que se evita esa ontologización de las esencias que, quiéralo o no, implica el sistema tillichiano.

El carácter cruelmente esquemático de estas intuiciones ha de ser disculpado más fácilmente si se recuerda cuanto hemos dicho al inicio de este capítulo respecto de la índole hipotética y meramente enunciativa de las intuiciones que nos parecían más plausibles que las soluciones propuestas por Tillich.

Sea como fuere, lo cierto es que con la presencia intencional de las cosas en Dios y con la presencia real, en clave cristológica, de lo esencial en la historia del hombre y del mundo, parece posible superar los límites reificadores del análisis ontológico y, también parece posible tener una interpretación más dinámica de la

antropología y la cristología que nos oriente la comprensión de la creación, en definitiva, hacia la salvación definitiva de todo cuanto existe.

3. La estructura de la historia de la salvación

Todo cuanto venimos diciendo hasta aquí se ha ocupado, propiamente, de la creación, la libertad y la caída. De todas y cada una de estas tres categorías por sí mismas y en su intrínseca conexión. Sin embargo, lo que debemos hacer en estas últimas páginas de nuestra investigación es afrontar directamente las implicaciones últimas de todo cuanto hemos dicho sobre Tillich, con Tillich, gracias a Tillich y contra Tillich, respecto de la estructura de la historia de la salvación.

3.1. La caída y la salvación: dos focos de una elipse

Una concepción teológica como la de Tillich, que concede tal importancia a la doctrina de la caída, convierte ese punto central en su principal punto débil. Quiérase o no, si el tránsito de la esencia a la existencia es debido a la libertad finita unida a su destino y si, además, este tránsito es la explicación última de nuestro fracturado estado de cosas, esto significa que, en el sistema de Tillich, la caída originaria se convierte en el punto más importante de la protohistoria de la creación. Es más, puesto que tal doctrina presupone, aun sin quererlo, una cierta ontologización del estado primordial en Dios, el punto central que modifica las condiciones ontológicas de la creación tiene su raíz más profunda en la propia eternidad de Dios y planea transhistóricamente sobre todo el posterior desarrollo temporal de lo creado. De esta manera llega a ser el quicio fundamental que parece poner en marcha el plan salvador de Dios. Es de resaltar que el planteamiento de Tillich es mucho más sutil que la concepción literalista de la caída. Al considerar a ésta como transhistórica tiene la ventaja de no hacer intervenir a Dios en un momento dado del tiempo secuencial, a fin de enderezar lo que su propia criatura habría torcido. Más bien, Tillich hace coincidir el inicio de lo temporal con el tránsito de la esencia a la existencia y, por eso, afirma que la creación y la caída coinciden. Se podría pensar, pues, que para Tillich el plan salvador de Dios se encuentra, en términos generales, en una adecuada relación con su plan creador. Sin embargo, a mi modo de ver, y después de cuanto hemos dicho sobre la creación, la libertad y la caída, me parece que no se puede hacer tal afirmación. Porque lo cierto es que Tillich, si bien apunta en la buena dirección, se queda a medio camino en la extracción de su conclusión definitiva. La ontologización que no ha podido evitar en su concepción de lo creado en Dios y su consiguiente

ontologización de la libertad finita esencial, lleva a pensar que, quiérase o no, estaba en las manos de la libertad finita originaria la radical posibilidad de que la creación no cayese, es decir, de que no se escindiese de Dios en la búsqueda de su autorrealización. De hecho, su cristología del Nuevo Ser, pone de manifiesto la otra posibilidad desechada por la libertad finita originaria, a saber: la realización de una alteridad en Dios sin la alienación y el sometimiento a unas condiciones de la existencia que corrompen y destruyen al destinatario del amor de Dios. La creación parecería tener otra posibilidad mucho mejor que la realmente acontecida. En la concepción de Tillich la soteriología está, de hecho, subordinada a la caída de la creación. De tal modo que, por lo menos cabe preguntar, si aquella sería absolutamente necesaria de no haber acontecido ésta. ¿No hay, pues, en su sistema, una supeditación de la cristología a la hamartiología protológica?

Sin embargo, según Tillich, sabemos por propia y universal experiencia que la caída ha acontecido y, por lo tanto, es claro que tal evento primordial se ha convertido en un punto central de la historia de la salvación. Aunque Tillich pretenda evitar tal centralidad desplazando el auténtico centro de la historia de lo creado hacia el acontecimiento de la encarnación, sin embargo, toda su explicación del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo está tan conectada con su anterior análisis de la libertad finita originaria que, lo que por un lado es coherencia sistemática, es, por el otro, reconocimiento implícito de la subordinación de la cristología a la caída o al pecado originario. El Nuevo Ser viene a reparar, a restaurar, a recomponer una vieja creación rota, desgastada y descompuesta por las condiciones de la existencia derivadas del tránsito primigenio. Si el Nuevo Ser trae la salvación es porque la creación la necesita como rescate de la caída. Y si la necesita es debido a que se trata de una creación corrompida. Y, en consecuencia, para Tillich, no podría hablarse de tal caída si efectivamente no pudiésemos evocarla con la ontología esencial y el análisis de la libertad finita. ¿Qué sería del Nuevo Ser si la creación no hubiese caído? ¿Qué sería de la encarnación sin el pecado? ¿Qué pasaría con la salvación, entendida como rescate, si la creación no tuviese necesidad de ella en términos de superación de la alienación? Es cierto que tal creación nunca ha existido, pero ¿no parece presuponer todo el análisis de Tillich que la creación en Dios, en su estado esencial, encerraba en sí misma tal posibilidad? El que Tillich confiese la necesidad dialéctica —caída universal, pero culpable— de la caída convierte a ésta en la condición de posibilidad imprescindible de la salvación y, por tanto, hace de la caída el auténtico punto de inflexión en polaridad con la cristología. La centralidad de la caída no es la de un centro de circunferencia, sino la del primer foco de una elipse. El segundo foco es el Nuevo Ser, pero éste solo parece adquirir su verdadero sentido con la existencia

efectiva de la caída transhistórica. Así, a mi modo de ver, se desequilibra la adecuada relación que debe existir entre la creación y la salvación. Y se desequilibra cuando se le concede una importancia desmesurada a una realidad que no necesita de tal desarrollo sistemático para ser adecuadamente afrontada. La salvación de lo creado tiene que tener sentido, en principio, sin la necesidad de pensar la caída originaria en términos de culpabilidad personal, como hace la concepción literalista o la concepción transhistórica. La donación de la Gracia de Dios a lo creado, es decir, su propia autocomunicación —como don gratuito y no debido a la naturaleza humana— tiene que ser pensable al margen de la exigencia que parece reclamar la presencia del pecado. La transformación de la creación en la filiación de Cristo a la que está llamada, tiene que tener plena vigencia y coherencia en el plan creador y salvador de Dios, con independencia de la irrupción histórica del mal y del pecado. Los dos focos de la elipse no sólo parecen desequilibrar la relación de la creación con la salvación al supeditar la cristología a la realidad del pecado, sino que también tienen el riesgo de escindir en dos la economía de la salvación.

3.2. La economía de la salvación y su universalidad

A mi modo de ver, la relación entre la creación y la salvación no tiene por qué estar mediada por la caída primordial. Es más, al contrario, tal mediación enturbia la relación entre ambas. Y la enturbia porque, aunque no lo pretenda, divide el plan salvador de Dios en una economía anterior a la caída y otra economía posterior a ella[26]. La contradicción y la inconsistencia de tal planteamiento son de todo punto evidentes en la concepción literalista, pero también lo son en la concepción transhistórica de Tillich. Porque la economía de la salvación de Dios es única y no doble, puesto que no sólo está enraizada en su inmutable omnipotencia creadora, sino que es idéntica con ella, aun cuando en la secuencialidad de la historia se manifieste de forma distinta y diferenciada[27]. Dicho de otro modo: la relación de Dios con lo

[26] Cfr. el lúcido análisis de A. TORRES QUEIRUGA, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander, 2005, 61-96.

[27] Cfr. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática II*, U. P. Comillas, Madrid, 1996, 8: "En un sentido amplio, en el concepto de creación podría incluirse ya el de consumación. Pero en la línea tradicional de una concepción estricta de «creación», diferenciada de la reconciliación y consumación, la idea de una acción divina «hacia fuera» no se agota en el acto de la creación del mundo. Este es únicamente el primer miembro de una economía de actuación divina que comprende y expresa en todos sus aspectos la relación de Dios con el mundo". Cfr., también, V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007, 179: "L'azione divina è unica, non c'è un primo tempo e un secondo tempo, un'andata e un ritorno, prima sconfitta poi vittoria. L'azione divina è una e unica, ed è da sempre. L'equazione teologica fondamentale è la seguente: creazione = redenzione". Me parece necesario

creado sólo puede ser pensada en términos de mutación, cambio o adversidad por el lado de la criatura, pero nunca por el lado del Creador. Es decir, sólo teniendo en cuenta la ambigüedad de la historia y la libertad frente a Dios de la libertad finita se puede pensar en la alteración y frustración de la condición de criatura. Sin embargo, hay que afirmar con toda claridad que, por parte de Dios, no sólo no puede plantearse la posibilidad de que Dios modifique su relación de amor con lo creado, sino que tal modificación, de postularse, en el fondo, supone una anulación de su propia divinidad. Si Dios es Dios es, precisamente, porque es el absoluto e incondicionado amor que crea todo cuanto existe y jamás se desentiende de lo creado, ni modifica su donación irrestricta de benevolencia activa, haga su criatura lo que haga. Dios es Dios porque es el amor omnipotente cuya fidelidad es eterna e inmutable. Sólo así podemos concebirlo como fundamento absoluto de nuestra esperanza, y sólo así se ha revelado en la historia vétero y neotestamentaria de la salvación. Su palabra es una respecto de lo creado y no encierra doblez ni ambigüedad. Es fidedigna y nunca pasará. Es creadora y vivificante. Por lo tanto, la relación de Dios con lo creado no está sujeta al cambio, o a la contingencia, o a la arbitrariedad que pueda albergar el azar de la historia. Esto sólo sucede por parte de la criatura, que puede romper la alianza y, de hecho, como nos muestra la historia de Israel, la rompe en múltiples ocasiones. Pero no por parte de Dios que permanece siempre fiel[28].

Visto así, se comprende, pues, que si la economía de la salvación es, justamente, la acción vivificadora de un Dios que ha creado por amor y que lleva a plenitud a su creación, tal economía tiene que ser necesariamente una y, por lo tanto, no puede pensarse que pueda haber en ella posibilidad de cambio, rectificación o alteración. La doctrina de la caída parece implicar lo contrario. Es decir, parece implicar que al plan creador originario de Dios le ha sucedido algo que Dios se ha visto obligado a corregir y rectificar. Hasta qué punto esto sea algo que ha cogido por sorpresa a Dios —como en el relato genesíaco— o bien sea algo que tenía previsto, resulta absolutamente indiferente para nosotros, porque, en todo caso, lo que aquí

matizar que dicha ecuación no hay que entenderla como una identidad estática, sino que, teniendo claro que no es lo mismo creación que redención —habida cuenta del carácter irreversible del tiempo y la densidad concreta de la historia del hombre y del universo— sí es cierto, por otro lado, que creación y redención se relacionan como inicio y fin de una sola y misma voluntad amorosa de Dios que quiere la plenitud —la comunión efectiva y real con Él— de todo lo creado.

[28] Cfr. A. GESCHE, *Dios para pensar II. Dios. El cosmos*, Sígueme, Salamanca, 1997, 226: "Tenemos todos en mente el esquema siguiente: «Dios, creación, caída, salvación» y es sin duda el mejor. Pero, ¿resultaría una perversión insana proponer, aunque sólo sea para «dar que pensar», la secuencia siguiente: «Dios, salvación, creación»? Quiero decir: Dios desea compartir su vida (lo que es propiamente la definición positiva de la salvación), y para esto crea y se constituye esta morada donde podrá ofrecer su encuentro".

queremos enunciar es que tanto una cosa como la otra parecen inapropiadas respecto de Dios.

Tillich decía con acierto que a Dios nada le acontecía por casualidad. Lo cual lo llevaba a postular una dificilísima vinculación entre la libertad culpable de la caída y su necesidad universal en ese altamente especulativo concepto de la "necesidad dialéctica". Ese recurso no parece necesario, porque el hecho de que a Dios nada le suceda por casualidad no nos lleva a reconocer la necesidad de la caída, sino a poner de manifiesto que no es necesaria la hipótesis de tal caída originaria para afirmar la universalidad de la salvación. A mi modo de ver, esto es lo que efectivamente parece estar en juego en última instancia: la universalidad de la salvación. La doctrina de la caída parece preguntar: ¿cómo va a ser posible pensar que 1) todo cuanto existe está necesitado de la salvación de Dios, si 2) no se entiende universalmente la presencia del mal y el pecado y, en consecuencia, 3) no se atribuye a una culpa personal originaria (sea histórica o transhistórica) la responsabilidad última de tal situación? En esta investigación quisiéramos sugerir que la afirmación de las dos primeras cosas no necesita de la tercera. Mejor aun, que la inclusión de la tercera pone en duros aprietos a las dos primeras porque las conduce a callejones sin salida.

En efecto, la universalidad de la salvación no se cifra en el alcance universal de una culpa personal[29], sino más bien en la ambigüedad de la condición de una criatura condicionada, limitada, finita y, también, inclinada a ese mal que, en muchos casos, parece más prometedor y atractivo que la realización trabajosa del bien[30]. La salvación de lo creado no parece que deba estar únicamente en función de un pecado personal, eventualmente cometido en los inicios de la historia de la humanidad, sino de la necesidad que la criatura tiene de ir más allá de sí misma —esto es, trascendiendo su egoísmo y todo cuanto ello implica— hacia la eternidad y la plenitud incondicional de Dios por el camino de la filiación en Cristo: es decir, hacia

[29] K. RAHNER, *O. c.*, 141: "«Pecado original» en el sentido cristiano no significa de ningún modo que la originaria acción personal de la libertad del primer hombre o de los primeros hombres pasa a nosotros como nuestra cualidad moral. En el «pecado original» no se nos imputa el pecado de Adán". Cfr. también, M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Sígueme, Salamanca, 1972, 131-151, esp. 143-144: "ninguna ley humana ni divina puede considerar justamente culpable a un hombre por un pecado cometido por otro. Nadie puede hacerme moralmente responsable de un acto que se ha cometido sin ninguna colaboración por mi parte, antes de que yo me encontrase incluso en la posibilidad de darle o de negarle mi consentimiento".

[30] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1994. Rememorando su infancia y, en especial, su adolescencia, dice Agustín respecto de la excesiva libertad que le dieron sus padres: "tal actitud contribuyó a mi mariposeo por un mundo de aficiones variadas, donde siempre me daba de manos a boca con una noche cerrada que me impedía ver lo sereno de tu verdad, mientras simultáneamente como de mi carne me rezumaba la malicia" (II, 3, 64). Toda su autobiografía pone de manifiesto la dramática tensión que vive el hombre, en el proceso de su maduración, entre el bien presente, pero un tanto inalcanzable y, por otro lado, los males insinuantes y apetecibles que lo acompañan.

la divinización. La criatura tiene necesidad, pues, de que su creación se lleve a término, de que su obra buena iniciada por Dios en el inicio absoluto de lo temporal alcance la plenitud de la bienaventuranza que sólo Él puede otorgar libre y gratuitamente. Tiene necesidad de ser salvada de la ambigüedad que encierra ese déficit ontológico que, por una parte, la hace contingente en el ser —sólo Dios es necesario— y, por la otra, impele a su libertad autónoma a recorrer el camino que conduce a la divinización por el atajo de la tentación autocentrada (el "seréis como dioses" del reptil genesíaco). Es decir, de un déficit ontológico de su ser y de su libertad que implica, de facto, no-ser y culpabilidad. Por eso, la criatura necesita, desea y espera la pascua de la creación[31]. Lo creado está llamado a ser salvado de su participación ambigua en la verdad —sólo Dios es omnisciente— y, por eso espera contemplar el esplendor de la claridad divina. Está llamado a ser salvado de la mezquindad de su buen obrar —sólo Dios es la bondad plena— y, por eso, espera disfrutar de su amor incondicional y eterno. Pero todas estas cosas exceden absolutamente su propia capacidad, de tal manera que, dejada a sí misma, la criatura se encuentra más cercana, más cómoda y más atraída por la futilidad, la apariencia y el provecho propio, que no, al contrario, por la profundidad, la verdad y el bien. La creación no puede salvarse a sí misma, es decir, —en contra de cualquier tipo de acomodación pelagiana— no puede trascender las flaquezas y los límites constitutivos de su condición sin la Gracia de Dios, que, propiamente, no es sino su salvación ya incoada en el interior de la historia. Sin la Gracia, sin su transformación vivificante, la creación no llegará a feliz término, aunque pueda ser pensada su constitución creada con independencia de su salvación consumada.

A mi modo de ver, pues, y ya para finalizar, tenemos que reiterar que Dios siempre ha sido el mismo respecto de su creación y, afortunadamente, creemos que nunca cambiará. Lo cual nos lleva a afirmar, pues, una única economía de la salvación —que respeta la diferencia entre creación y salvación— y, al mismo tiempo, su absoluta universalidad. Una universalidad que, contrariamente a lo que parece reclamar Tillich y su sistema, no necesita de la doctrina de la caída, sino de aquella radical y absoluta coincidencia *dinámica* entre la creación y la salvación que, no obstante, se realiza de forma diferenciada en el decurso de la historia.

[31] El clásico estudio de M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *O. c.*, 222, sobreabunda acertadamente en la necesidad de cambiar el esquema de pensamiento: "Una tarea importante de la investigación teológica será la de examinar la posibilidad de trasponer las verdades expuestas en un esquema descendente (en donde la perfección está en el origen, el eje del tiempo sigue la decadencia, y la perfección es una vuelta a los orígenes) a un esquema ascendente (donde la fase primera es la menos perfecta y el progreso es un caminar hacia la etapa final del desarrollo)".

4. Conclusión final: Revisión y comprobación de la hipótesis de trabajo

Permítasenos al fin de esta investigación una última palabra de revisión y comprobación de nuestra inicial hipótesis de trabajo. A mi modo de ver, la sospecha que formulamos en las líneas finales de la introducción ha sido contrastada y comprobada con suficiente holgura y claridad en las páginas que anteceden.

En efecto, Tillich afronta la escisión de lo creado con la doctrina de la caída. Postula un estado esencial supralapsario que concibe en términos transhistóricos, pero cuya ontologización no puede evitar. Esto lo lleva a extraer conclusiones ontológicas de los símbolos psicológicos que utiliza para describir los avatares de la libertad finita en el estado esencial. Con todo ello, Tillich pretende dar razón del estado caído en el que se encuentra toda la creación para asegurar tres cosas. En primer lugar, ha querido afirmar que la caída es universal y, por tanto, es la causa de la alienación de todo cuanto existe. En segundo lugar, que no se trata de una necesidad estructural, sino, más bien, de libertad y de destino, de tal modo que la alienación universal tiene que ser comprendida, en términos personales, como culpa y pecado. En tercer lugar, que todo lo creado está necesitado de la salvación que sólo el Nuevo Ser puede traer a la creación caída. Desde aquí se explica la espina dorsal de todo su sistema teológico: la polaridad entre esencia y existencia. Pero, como estamos viendo, su solución a la escisión de lo creado resulta muy problemática y, a mi modo de ver, insuficiente. En efecto, si retomamos ahora nuestra preocupación fundamental, concretada ya en la teología de Tillich —tal y como hemos hecho al inicio de este capítulo final— podemos recoger ya nuestras respuestas a la cuestión absolutamente fundamental que nos ha traído hasta aquí. Recordemos, pues, las preguntas que la formulaban: ¿consigue Tillich lo que se propone con su tesis de la coincidencia entre creación y caída en el tránsito de la libertad finita unida a su destino? ¿Es capaz de hacerse cargo de la escisión de lo creado recurriendo a esa caída transhistórica? ¿Puede su concepción de la historia de la salvación dar cuenta, en definitiva, de una adecuada relación salvífica del Creador con su creación?

A mi modo de ver, las tres preguntas tienen que ser respondidas negativamente. Aquí hemos sugerido, en términos más positivos, pero sólo como sugerencia hipotética sin mayores pretensiones, que la universal necesidad de salvación y la escisión interna de todo lo creado no pueden depender de la hipótesis ontologizadora de lo esencial que propone Tillich. El inicio absoluto de la creación, la presencia intencional de lo creado en Dios, la cristológica presencia real de la bondad originaria en lo creado, junto con el carácter limitado de la condición de criatura y su libertad y, finalmente, la unidad diferenciada de la economía de la salvación, parecen

ser intuiciones más acertadas y más coherentes que nos pueden permitir reconstruir la unidad sistemática de la teología cristiana sin que tener que depender de un acontecimiento transhistórico, a todas luces, muy problemático.

Que esto sea en realidad así, y, por tanto, que lo que aquí hemos indicado nos acerque finalmente a la verdad eterna de Dios es algo que, como dijo Orígenes al final del ***Peri\ a)rxw=n*** —y, salvando, obviamente, todas las distancias— "no lo hemos propuesto como dogma de fe, sino como objeto de estudio para su discusión"[32].

De forma igualmente resumida podríamos concluir señalando lo siguiente. La conclusión principal de esta investigación podría formularse así: *la concepción de la caída como un evento transhistórico, imputable a la libertad finita en su proceso interno de constitución, es una solución inadecuada al problema del mal en el mundo y, por ello, la supuesta coincidencia entre creación y caída debe ser replanteada de otra forma diferente a como lo ha hecho Paul Tillich*.

Como se ve, la conclusión principal es claramente negativa y, por ello, las intuiciones formuladas en este capítulo final han de ser entendidas como un intento, siquiera balbuciente, de reconducir la problemática que Tillich no soluciona para enfocarla de otra manera. Con todo, nunca insistiré lo suficiente en que el peso de la tesis no se encuentra en ellas, sino en todo cuanto antecede. Haré un breve elenco de lo principal que hemos podido extraer de toda la investigación para finalizar ya este largo ensayo:

1. El hombre y su mundo no son lo que debieran ser. En toda la creación hay dolor, enfermedad, sufrimiento y muerte. Orígenes y su doctrina de la caída pretenden responder a esta inquietante perplejidad. A mi modo de ver no lo consigue de ninguna manera. Es laudable su intención antignóstica, pero es reprobable su equivalencia —querida o no— entre víctima y culpable. Tampoco parece aceptable su identificación entre el ***nou=j*** o la ***yu=xh*** con aquel hombre al que se refiere Unamuno cuando habla del hombre de carne y hueso.
2. Tillich expone, asume y defiende la concepción de la caída origeniana. No acierta en su explicación del pensamiento origeniano por cuanto se refiere a la Trinidad y a su relación con la creación. No distingue adecuadamente en la teología origeniana entre creación y caída (cosa que sí hace el alejandrino). Considera que en Orígenes la caída es universal, cuando hay textos que

[32] PA, II, 8, 4, 312; SC 252, II, 8, 4, 348: "a nobis tamen non putentur uelut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi discussa".

demuestran lo contrario. Y, finalmente, identifica de modo inmediato el problema del mal, que subyace a la doctrina de la caída, con la doctrina misma.

3. Con todo, podemos concluir que la estructura de fondo desde la que Orígenes piensa la solución más adecuada al problema de la escisión intrahistórica de lo creado es la misma que Tillich propone en sus sistemas.
4. El análisis de la síntesis final nos ha mostrado algo que ya hemos afirmado con insistencia: el paso de la esencia a la existencia se produce por la actualización de la libertad finita unida a su destino. La creación caída, en cuanto creación alienada de Dios, anhela la venida del Nuevo Ser que restaure sus múltiples heridas.
5. De la mano de W. Pannenberg recordamos brevísimamente los límites más notorios de la cristología de Tillich: a) el legítimo interés soteriológico de Tillich le ha hecho distinguir ilegítimamente entre el principio "Cristo" y su aplicación concreta a la "persona" Jesús de Nazaret; b) La importancia del "Jesús histórico" es afirmado por Tillich de modo abstracto y genérico, ya que, por otra parte, cree imposible la más mínima reconstrucción fiable de la historia de Jesús; c) Afirma la necesidad del "hecho histórico Jesús", pero desconfía de sus eventuales búsquedas; d) La afirmación genérica de que Dios se ha revelado en *una* vida personal es, a mi modo de ver, insuficiente, puesto que de lo que se trata en el cristianismo es de la revelación de Dios en *esa* vida singular y particular del galileo Jesús de Nazaret; e) La elaboración de la cristología del Nuevo Ser en claves ontológicas no parece ser el modo más adecuado de vehicular la densidad biográfica que implican los misterios de la vida de Cristo; f) Asimismo, aunque Tillich dice algo sobre la creación por la Palabra, la cuestión del papel de Cristo en la creación está prácticamente ausente de sus teologías sistemáticas; g) De igual manera, su dificultad en reconocer verdadera significación teológica a términos como *generado* o *ingénito* suponen una seria objeción a sus elaboraciones cristológicas e, incluso, trinitarias. Estas deficiencias se han mostrado ya, en su síntesis inicial.
6. La dialéctica entre la creación *en* Dios y la creación *fuera* de Dios, se entiende mejor desde el estudio de la *esencialidad* de Dios que hemos realizado en el capítulo IV. Lo que Tillich llama aquí *Wesenmäßigkeit* y *Wesenswidrigkeit* no es sino lo que en la síntesis final aparece como esencia y existencia. El tránsito de la *Selbstbezüglichkeit* a la *Selbstbewußtsein* profundiza, en la esencialidad de Dios, en el proceso de actualización de la libertad finita.

Tillich presenta la contrariedad esencial, fruto de la autoconstitución del yo en el espíritu, como el presupuesto fundamental de toda la historia.

7. La confrontación con Barth y Gogarten nos ha mostrado que Tillich sostiene que, si bien la creación es una creación caída, no se trata de una creación absolutamente corrompida. Es curiosa esta afirmación en un teólogo, precisamente, luterano. La naturaleza caída del hombre y del mundo no significan la total ruptura con Dios, ni el total despedazamiento de la imagen de Dios en el hombre. A juicio de Tillich, en la paradoja de lo creado respecto del Creador brilla la primacía de la Gracia frente a la universalidad del pecado y la caída.
8. Intentando superar la tesis de J. P. Béland, y tomando distancia tanto de J. Richard como de M. Michel, esta investigación sostiene, respecto de la síntesis inicial de Tillich, que: en la evolución interna de su pensamiento no hay ni mero desarrollo ininterrumpido (Michel), ni una total y absoluta ruptura con los comienzos idealistas, después de la primera Gran Guerra (Richard). A mi modo de ver, lo que hay es: 1) discontinuidad filosófica y 2) continuidad dogmática. De donde se sigue que, como hemos probado en la investigación, los presupuestos idealistas cifrados en la primacía del principio de identidad son abandonados en el final de la primera década del siglo XX. Sin embargo, los temas dogmáticos que Tillich elabora en Marburg y Dresden y, finalmente, en USA, ya están tratados detalladamente en la *Systematische Theologie 1913*.
9. En sus primeros escritos es tan fuerte la huella del principio de identidad que el desarrollo histórico de la creación, en el que ha de tener cabida la libertad y, por tanto, el pecado, parecen acontecer en la intrahistoria de la inmanencia divina, de manera que ni siquiera el pecado supone una auténtica ruptura y escisión de la unidad con Dios. Con todo, ya se insinúan aquí los motivos que eclosionarán en las síntesis posteriores en la coincidencia de creación y caída.
10. El *Monismusschrift*, *Gott und das Absolute bei Schelling*, así como sus dos tesis sobre el mismo Schelling, nos han mostrado de dónde asimila Tillich ese importante principio de identidad. Pero también nos han mostrado las consecuencias que ese principio va a tener en su concepción de la relación entre Dios y la creación: el monismo idealista le atrae peligrosamente.
11. De los dos capítulos en los que estudio la filosofía de Schelling me gustaría destacar tan solo una cosa: el análisis de las obras de Schelling nos han mostrado que el "nervio" de la filosofía de Schelling es la dialéctica finito-

infinito en la búsqueda del verdadero Absoluto, y no, como Tillich piensa y sostiene, el principio de identidad.

12. Las similitudes en la estructura de fondo del pensamiento de Tillich con el de Schelling no deben ocultarnos sus profundas diferencias: Tillich se distancia de las especulaciones gnósticas de Schelling merced a una contención religiosa que modera —por lo menos en principio— el explícito alcance conceptual de sus afirmaciones sobre la interioridad divina.
13. El verdadero concepto de Schelling sobre Dios no se encuentra en lo que él dice respecto de la polaridad entre *Gott* y su *Natur*. A mi modo de ver tenemos que entreverlo tras sus reflexiones sobre el *Ungrund*, que non es sino *Indifferenz*.
14. En último lugar quisiera hacer una mención telegráfica respecto de los temas abordados en el capítulo final:
    a. La escisión de lo creado es el título de la investigación. Como ya he indicado este título puede entenderse en dos sentidos: 1) como fractura interna (GS 13: el hombre se encuentra dividido en su interior); 2) como separación de Dios. La investigación se ha centrado, principalmente, en el segundo sentido, si bien no ha evitado las consecuencias que tiene para el primero.
    b. Ahora bien, a mi modo de ver, hay que distinguir necesariamente ambas realidades. Una cosa es la intuición del mal del mundo —que todo hombre experimenta sea creyente o no— y otra cosa es la explicación teológica que intenta hacerse cargo de él. Creo haber demostrado que Tillich entremezcla y confunde intuición y explicación al afirmar que creación y caída coinciden en la libertad finita.
    c. La hipótesis tillichiana de una caída transhistórica como actualización de la libertad que es el hombre en el seno de lo divino, me parece difícilmente sostenible. Es más la creo profundamente desacertada. A mi modo de ver el mal no trasciende el mundo, ni puede trascenderlo de ninguna manera. No lo hace en la protología, puesto que rechazamos absolutamente cualquier tipo de maniqueísmo por más sutil que sea, ni lo hace en la escatología como se desprende del kerigma cristológico de la resurrección.
    d. Mi crítica del concepto "libertad finita" y de su papel protológico nos ha mostrado, pues, esas serias dificultades que, a mi modo de ver, son insolubles en la teología de Tillich.

e. Así pues, frente a una protología que Tillich piensa como un tránsito de lo esencial a lo existencial, y que implicaría una creación ontológicamente eterna en Dios, me he permitido el lujo de proponer *el inicio absoluto de la creación*. Sólo Dios y nada más que su amor antecede a la creación.
f. Frente a una ontologización de la protología en Dios que nos lleva al callejón sin salida de tener que postular necesaria o dialécticamente una caída, me ha parecido más oportuno sostener la *presencia intencional* de toda la creación en Dios, en su Sabiduría, en su Hijo, sin tener que concebirla en términos esencialistas.
g. Frente a una prioridad especulativa de la realidad del pecado, en cuanto evento transhistórico, que puede poner en duda la bondad radical de todo lo creado, he tenido el atrevimiento de insinuar la *presencia real e histórica de la bondad radical de Dios en la humanidad de Jesucristo*.
h. Frente al harmatiocentrismo implícito en la protología de Tillich —el pecado como presupuesto de toda la historia— y la subordinación de la encarnación —del *kairos del Nuevo Ser*— a la caída de todo cuanto existe, he postulado la necesidad de articular la relación entre creación y salvación de modo que, diferenciando ambas en el orden económico: naturaleza-gracia, se perciba con más claridad su íntima vinculación en el eterno designio salvador de Dios.

Después de comprobar la hipótesis de trabajo me parece que debemos concluir diciendo que, efectivamente, la concepción de la caída que Tillich sostiene en su intento de hacerse cargo de la escisión de lo creado no acierta en aquello que se propone. Humildemente he de decir que las insinuaciones finales que acabo de hacer me parece que apuntan más certeramente en la dirección correcta.

BIBLIOGRAFÍA COMPLETA

1. FUENTES PRIMARIAS DE PAUL TILLICH

TILLICH, P., *Gesammelte Werke*, I-XIV, Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart, 1959-1975.

Band I: *Frühe Hauptwerke*, 1959.

Band II: *Christentum und Soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus*, 1962.

Band III: *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild*, 1965.

Band IV: *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, 1961.

Band V: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, 1964.

Band VI: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, 1963.

Band VII: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I*, 1962.

Band VIII: *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, 1970.

Band IX: *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, 1967.

Band X: *Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik*, 1968.

Band XI: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, 1969.

Band XII: *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, 1971.

Band XIII: *Impressionen und Reflexionen. Ein lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, 1972.

Band XIV: *Register, Bibliographie und Textgeschichte zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, 1975.

—, *Ergänzungs- und Nachlässbände zu den GW*, I-VI, Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart, 1971-1983; VII-XIV vols., Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1994-2005.

Band I: *Vorlesung über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil I: Urchristentum bis Nachreformation*, 1971.

Band II: *Vorlesungen über Geschichte des christlichen Denkens. Teil II: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, 1972.

Band III: *An meine deutschen Freunde. Die politischen Reden Paul Tillichs während des Zweiten Weltkriegs über die „Stimme Amerikas"*, 1973.

Band IV: *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf die Fragen der Zeit*, 1975.

Band V: *Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, 1980.

Band VI: *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche*, 1983.

Band VII: *Frühe Predigten (1909-1918)*, 1994.

Band VIII: *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)*, 1995.

Band IX: *Frühe Werke*, 1998.

Band X: *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentliche Texte aus der Deutschen Zeit (1908-1933), Erster Teil*, 1999.

Band XI: *Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentliche Texte aus der Deutschen Zeit (1908-1933), Zweiter Teil*, 1999.

Band XII: *Berliner Vorlesungen I (1919-1920)*, 2001.

Band XIII: *Berliner Vorlesungen II (1920-1924)*, 2003.

Band XIV: *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)*, 2005.

—, *Main Works/Hauptwerke*, I-VI, Walter de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk GmbH, Berlin/New York, 1989-1998.

Vol./Bd. I: *Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, 1989.

Vol./Bd. II: *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, 1990.

Vol./Bd. III: *Writings in Social Philosophy and Ethics/Sozialphilosophische und ethische Schriften*, 1998.

Vol./Bd. IV: *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften*, 1987.

Vol./Bd. V: *Writings on Religion/Religiöse Schriften*, 1988.

Vol./Bd. VI: *Theological Writings/Theologische Schriften*, 1992.

— , *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Fleischmann, Breslau, 1910.
— , *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy. Its Presuppositions and Principles*, Bucknell University Press, London, 1974.
— , *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Bertelsmann, Gühtersloh, 1912.
— , *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, Bucknell University Press, London, 1974.
— , *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, Associated University Presses, London/Toronto, 1981 [or. alemán 1923].
— , *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, Patmos, Düsseldorf, 1986.
— , *Dogmatique. Cours donné à Marburg en 1925*, traduction de Paul Asselin et de Lucien Pelletier, introduction de Jean Richard, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, Paris/Genève/Québec, 1997.
— , *Systematic Theology. Three volumes in one*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967 [or. inglés 1951, 1957, 1963].
— , *Systematische Theologie I/II*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987.
— , *Systematische Theologie III*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987.
— , *Teología Sistemática I, II, III,* Sígueme, Salamanca, 1982, 1982, 1984.
— , *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1955.
— , "Autobiographical Reflections" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1952, 3-21.
— , *Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1962.
— , *Die religiösen Reden Paul Tillichs*, I-III, Evangelisches Verlagswerk, 1964, 1965, 1968.
— , *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Ariel, Barcelona, 1968.
— , *La dimensión perdida*, DDB, Bilbao, 1970.
— , *El Nuevo Ser*, Ariel, Barcelona, 1973.
— , *Teología de la cultura y otros ensayos*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
— , *El eterno presente. Perfil espiritual del hombre*, Diana, Mexico, 1980.
— , *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, Simon & Schuster, New York, 1968.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE TILLICH

AMBRUSTER, C. J., *El pensamiento de Paul Tillich*, Sal Terrae, Santander, 1968.

AMELUNG, E., "Life and Selfhood in Tillich's Theology" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 167-183.

ANZENBERGER, H., *Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl)*, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, München, 1998.

AVELINE, J.-M., "La théologie des religions dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 339-358.

—, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, Les éditions du Cerf, Paris, 2003.

—, "Philosophie de la religion et théologie de la culture. Tillich lecteur de Schelling": *Recherches des Sciences Religieuse* 92/3 (2004) 429-460.

BARRON, R., "Paul Tillich's Theology of Revelation in the *Dogmatik* 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 167-186.

BOUREUX, C., "Ébralement et retournement: deux catégories de la Dogmatique" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 187-200.

BÉLAND, J.-P., *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'oeuvre de Paul Tillich*, Bellarmin, Québec, 1995.

—, "Creatureliness in Paul Tillich's *Dogmatik* of 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 233-244.

BERNET-STRAHM, A., *Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens und seiner christologischen Auseinandersetzung mit philosophischen Einsichten des deutschen Idealismus. Mit Erstpublikationen dreier früher Werke des jungen Paul Tillich*, Bern/Frankfurt a. M., 1982.

BOOZER, J. S., "Being and History in Paul Tillich's Theology" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical*

Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 129-146.

CAREY, J. J. (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984.

CASTELAO, P., *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, DDB, Bilbao, 2000.

—, "La concepción tillichiana de la revelación. Una revisión de la crítica de J. P. Clayton y unos apuntes sobre E. Schillebeeckx": *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 193-241.

—, "La vida en el pensamiento de Paul Tillich" en: M. GARCÍA-BARÓ/R. PINILLA (eds.), *Pensar la vida*, U. P. Comillas, Madrid, 2003, 221-234.

CLAYTON, J. P., *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, De Gruyter, Berlin/New York, 1980.

—, "Questioning, Answering and Tillich's Concept of Correlation" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 121-140.

—, "Tillich, Troeltsch and the Dialectical Theology": *Modern Theology* 4, 4 (1998) 323-344.

CRUZ, E. R., "A vida e suas ambigüidades no sistema de Paul Tillich": *Estudos de Religiâo* 10 (1995) 83-95.

CHAPEY, F., "Le principe de corrélation dans la théologie systématique de Paul Tillich": *Recherches de Sciences Religiouses* 59 (1971) 5-25.

DANZ, C., *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, De Gruyter, Berlin/New York, 2000.

DESCHAMPS, G., "La méthode de corrélation dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 41-68.

DUMAS, M., "Le divin et le démonique d'après la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 261-272.

FERREL, D. R., *Logos and Existence. The Relationship of Philosophy and Theology in the Thought of Paul Tillich*, Peter Lang, New York, 1992.

FISCHER, H. (hrsg.), *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1989.

—, "Die Christologie als Mitte des Systems" en: H. FISCHER (hrsg.), *Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1989, 207-229.

—, "Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit": *NZSTh* 31 (1989) 195-212.

GABUS, J.-P., "Théologie de la culture et théologie dogmatique dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 69-86.

GALLUS, P., *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bein Paul Tillich und Karl Barth*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzip, 2007.

GARCÍA PÉREZ, J., "El método de correlación en Paul Tillich": *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980) 309-338.

GEFFRÉ, C., "Révélation, Écriture et Tradition dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 201-213.

GILKEY,L., "The New Being and Christology" en: J. L. ADAMS, W. PAUCK, R. L. SHINN (eds.), *The Thought of Paul Tillich*, Harper & Row, San Francisco, 1985, 307-329.

GOUNELLE, A., "Le protestantisme dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN (eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 215-230.

GRAU, K.; HAIGIS, P.; NORD, I.(Hrgs.), *Tillich Preview 2007*, LIT, Berlin, 2007.

HAMILTON, K., *The System and the Gospel. A critique of Paul Tillich*, Macmillan, New York, 1967.

HAMMOND, G. B., *Man in Estrangement. A Comparison of the Thought of Paul Tillich and Erich Fromm*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1965.

HEYWOODTHOMAS, J., *Tillich*, Continuum, London, 2000.

HIGUET, E. A., "O método da *Teologia Sistemática* de Paul Tillich. A relaçâo da razâo e da revelaçâo": *Estudos de Religiâo* 10 (1995) 37-54.

HUMMEL, G. (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989.

—, "Das früheste System Paul Tillichs: Die »Systematische Theologie von 1913«": *NZSTh* 35 (1993) 115-131.

—(ed.), *The Theological Paradox/Das Theologische Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought/Interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken*, De Gruyter, Berlin/New York, 1995.

—, "Tillich's 1913 «Systematische Theologie» and his 1925 *Dogmatik*: a Comparison" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 362-381.

KEGLEY, C. W.,& BRETALL, R. W., *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964.

KEIL, G., "Die Wiedervereinigung des Getrennten und das Problem der Zeit" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 147-155.

KORTHAUS, M. *„Was uns unbedingt angeht"— der Glaubensbegriff der Theologie Paul Tillichs*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999.

KREINER, A., *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona, 2007.

LAMM, J. A., "«Catholic Substance» Revisited: Reversals of Expectations in Tillich's Doctrine of God" en: R. F. BULMAN-F. J. PARRELA(eds), *Paul Tillich. A New Catholic Assesment*, The Liturgical Press, Minnesota, 1994, 62-64.

LEMAY, J.-P., "Le thème de la mélancolie" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 245-260.

—, *Se tenir debout. Le courage d'être dans l'oeuvre de Paul Tillich*, Presses de l'Université Laval, Saint-Nicolas (Québec), 2003.

MCLEAN, G. F., "Paul Tillich's Existential Philosophy of Protestantism" en: T. F. O'MEARA-D. M. WEISSER (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, Image Books, New York, 1969, 76-125.

MARTIN, B., *Paul Tillich's Doctrine of Man*, James Nisbet & Co. Ltd, London, 1963.

MICHEL,M., *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, Cerf, Paris, 1982.

MING JEONG, S., *Nothingness in the Theology of Paul Tillich and Karl Barth*, University Press of America, Lanham/New York/Oxford, 2003.

MORRISON, R. D., "Tillich's Telescoping of Ontology and Naturalism" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 83-106.

MURMANN, U., *Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000.

NESSAN, C. L., "The Fall from Dreaming Innocence: What Tillich Said Philosophically in Light of Evolutionary Science" en: F. J. PARRELA (ed.), *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community*, De Gruyter, Berlin/New York, 1995, 104-117.

NIEBUHR, R. "Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964, 216-227.

NUOVO, V. L., "On Revising Tillich: An Essay on The Principles of Theology" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 37-61.

—, "Fables of Identity" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 30-47.

OGDEN, S. G., *The Presence of God in the World. A Contribution to Postmodern Christology based on the Theologies of Paul Tillich and Karl Rahner*, Peter Lang, Bern, 2007.

O'MEARA, T. F.-WEISSER, D. M. (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, Image Books, New York, 1969.

PALMER, M. F., *Paul Tillich's Philosophy of Art*, De Gruyter, Berlin-New York, 1984.

PARRELA, F. J. (ed.), *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community*, De Gruyter, Berlin/New York, 1995.

PAUCK, W. & M., *Paul Tillich. His Life & Thought*, vol. I, Collins, London, 1997.

PELLETIER, L., "Métaphysique schellingienne et dogmatique tillichienne" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 145-163.

PETIT, J. C., "La 'méthode de corrélation' de Paul Tillich": *Science et Esprit* 26 (1974) 145-159.

—, "Wahrheit und Kairos beim frühen Tillich" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology*

of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 211-229.

—, "La *Dogmatique* de Paul Tillich: Le sens d'un projet théologique" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 23-39.

RANDALL, J. H., "The ontology of Paul Tillich" en: C. W. KEGLEY& R. W. BRETALL, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964, 132-161.

REIJNEN, A. M., "La christologie dans la *Dogmatique* de 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 321-337.

—, "Five Decades Later. Paul Tillich's Christology Today" en: K. GRAU; P. HAIGIS; I. NORD (Hrgs.), *Tillich Preview 2007*, LIT, Berlin, 2007, 21-36.

REIMER, A. J., "The Kingdom of God in the Thought of Emanuel Hirsch and Paul Tillich" en: G. HUMMEL (ed.), *New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt. Is There an Eschatology in Paul Tillich's Work?/Hat Paul Tillich eine Eschatologie?*, De Gruyter, Berlin/New York, 1991, 44-56.

—, "Tillich's Christology in Light of Chalcedon" en: G. HUMMEL (ed.), *The Theological Paradox/Das Theologische Paradox. Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought/Interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken*, De Gruyter, Berlin/New York, 1995, 122-140.

—, "Truth and Revelation: Epistemological Presuppositions in Tillich's 1925 *Dogmatik*" en: G. HUMMEL (ed./hrsg.), *Truth and History — a Dialogue with Paul Tillich. Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt/Main 1996 /Wahrheit und Geschichte — ein Dialog mit Paul Tillich. Beiträge des VI. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt/Main 1996*, De Gruyter, Berlin/New York, 1998, 227-238.

REYMOND, B., "Das Reich Gottes in den 10 Thesen Paul Tillichs über den Nationalsozialismus (1932)" en: G. HUMMEL (ed.), *New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt. Is There an Eschatology in Paul Tillich's Work?/Hat Paul Tillich eine Eschatologie?*, De Gruyter, Berlin/New York, 1991, 127-136.

RICHARD, J.; GOUNELLE,A.; SCHARLEMANN, R. P.(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999.

RICHARD, J.,"Nouvelles perspectives sur le premier Tillich": *Laval théologique et philosophique* 40/2 (1984) 147-160.

—, "L'évolution de Paul Tillich: du projet de 1913 au système achevé": *Laval théologique et philosophique* 40/3 (1984) 339-361.

—, "L'être du Christ comme être nouveau dans la *Dogmatique* de Marbourg" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 295-319.

RINGLEBEN, J., "Symbol und göttliches Sein" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 165-189.

ROBERTS, D. E., "Tillich's Doctrine of Man" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964, 108-130.

ROWE, W. L., "Analytical Philosophy and Tillich's Views on Freedom" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 201-210.

RUBENS, P., *Discener la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeu d'une théologie du croire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.

SCHARF, U. C., *The paradoxical Breakthrough of Revelation*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999.

SCHARLEMANN, R. P., "The No to Nothing and the Nothing to Know: Barth and Tillich and the Possibility of Theological Science": *Journal of the American Academy of Religion* 15 (1987) 57-71.

—, "Ontology in Tillich's *Dogmatics* of 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 105-118.

SCHEPERS, G., *Schöpfung und allgemeine Sündigkeit. Die Auffassung Paul Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion*, Ludgerus Verlag, Essen, 1974.

SCHÜßLER, W., "Die „Dogmatik" Paul Tillichs in neuem Licht. Zwei Funde von Bedeutung für die Tillich-Forschung": *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 243-252.

—, *Paul Tillich*, Beck, München, 1997.

—, "Paul Tillich et Karl Barth: leurs premiers échanges dans les années 20": *Laval théologique et philosophique*, 44, 2 (1998) 145-154.

—, "On Paul Tillich's "Umwendung" of Metaphysics in the *Dogmatik* of 1925" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 119-130.

SCHWARZ, H., "Open Questions Concerning a Personal God in Paul Tillich's Systematic Theology" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 182-189.

SLATER, P., "Dialectics in Tillich's early *Dogmatics*" en: J. RICHARD, A. GOUNELLE, R. P. SCHARLEMANN(eds.), *Études sur la* Dogmatique *(1925) de Paul Tillich*, Les Éditions du Cerf/Les Presses d l'Université Laval, Paris/Quebec, 1999, 131-143.

SMITH, J. R., "Creation, Fall and Theodicy in Paul Tillich's *Systematic Theology*" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984 , 141-165.

STAMBAUGH, J., *The Formless Self*, State University of New York Press, New York, 1999.

STONE, J. A., "Tillich and Schelling's Later Philosophy" en: J. J. CAREY(ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 3-35.

THOMAS,G. F., "The Method and Structure of Tillich's Theology" en: C. W. KEGLEY & R. W. BRETALL, *The Theology of Paul Tillich*, The Macmillan Company, New York, 1964, 86-105.

THOMAS, T., "Paul Tillich, Ontology and Cultural Boundaries" en: G. HUMMEL(ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 230-249.

T'SAS, A.-M., *Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von 'Personalität' und 'Transpersonalität'*, Echter, Würzburg, 2001.

WENZ, G. *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1979.

—, "Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära" en: G. HUMMEL (ed.), *New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt. Is There an Eschatology in Paul Tillich's Work?/Hat Paul Tillich eine Eschatologie?*, De Gruyter, Berlin/New York, 1991, 57-126.

—, *Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven*, LIT, Münster, 2000.

—, "Die reformatorische Perspektive: Der Einfluß Martin Kählers auf Tillich" en: W. WENZ, *Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven*, LIT, Münster, 2000, 207-228.

WERNSDÖRFER, T., *Die Entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs*, Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart, 1968.

WIEBE, P., "Translator's Introduction" en: P. TILLICH, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*, Associated University Presses, London/Toronto, 1981.

—, "From System to Systematics: The Origin of Tillich's Theology" en: J. J. CAREY (ed.), *Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press, Macon, 1984, 109-119.

WINQUIST, C. E., "Heterology and Ontology in the Thought of Paul Tillich" en: G. HUMMEL (ed.), *God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, 48-58.

ZAHRNT, H., *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Hechos y Dichos, Zaragoza, s/f.

3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1968.

BALTHASAR, H. U. VON, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag Jakob Hegner in Köln, 1951.

—, *Gloria. Vol 5. Metafísica*, Encuentro, Madrid, 1988.

—, *Teodramática. Vol 1. Prolegómenos*, Encuentro, Madrid, 1990.

BARDY, G., "Origène" en: *DThC*, XI, 1489-1565.

BARTH, K., *Der Römerbrief*, TVZ, Zürich, 1984.

—, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid, 1998.

—, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung* III, 3, §§ 50-51, *Der Schöpfer und sein Geschöpf*, 2. Teil, TVZ, Zürich, 1992.

—, *Gespräche 1959-1962*, TVZ, 1995.

—, *Introducción a la teología evangélica*, Sígueme, Salamanca, 2006.

BARTH, K.-THURNEYSEN,E.,*Briefwechseln*, Band II, 1921-1930, TVZ, Zürich, 1974.

BERMÚDEZ DE CASTRO,J. M.; MÁRQUEZ, B.; MATEOS, A.; MARTINÓN-TORRES, M.; SARMIENTO, S., *Hijos de un tiempo perdido. La búsqueda de nuestros orígenes*, Ares y Mares, 2004.

BIANCHI, U., "Péché originel et péché «antécédent»": *Revue de L'Histoire des Religions* 169 (1966) 117-126.

—, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1976.

—, "Presuposti platonici e dualistici" en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *Origeniana Secunda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1980, 33-56.

BIANCHI, U.-CROUZEL, H. (ed.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Università Católica del Sacro Cuore, Milano, 1981.

BIRKNER, H.-J., "Hirsch, Emanuel", en: *TRE*, Band XV, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1986, 390-394.

BOSTOCK, G., "The Sources of Origen's Doctrine of Pre-existence" en: L. LIES (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1997, 259-264.

BOUILLARD, H., *Karl Barth. Genèse et Évolution de la Théologie Dialectique*, 3 vols., Editions Montaigne, Aubier, 1957.

BRITO, E.,*La création selon Schelling. Universum*, Presses Universitaires de Louvain, Leuven-Louvain, 1987.

—, *Philosophie et Théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Cerf, Paris, 2000.

CABADACASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid, 1999.

—, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, U. P. Comillas, Madrid, 2008.

CARDONASUÁREZ, L. F., *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Editorial Comares/Pontificia Universidad Javierana, Granada/Bogotá, 2002.

CASTAGNO, A. M. (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos, 2003.

—, "L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di *Rm* 9, 9-21" en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *Origeniana Secunda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1980, 69-78.

—, "Cosmos" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 178-190.

CASTELAO, P.,"Dios y la Nada. Exposición y crítica del pensamiento de Karl Barth" en: P. RODRÍGUEZ PANIZO/ F. MILLÁN / S. CASTRO (eds.), *Umbra-Imago-Veritas. Homenaje a M. Gesteira, A. Vargas-Machuca, E. Gil*, U. P. Comillas, Madrid, 2004, 93-112.

—, "A existenza de Deus e o problema do mal. Nota verbo dun estudo de próxima aparición": *Encrucillada* 166 (2010) 76-82.

CLÉMENT,O., *Sobre el hombre*, Encuentro, Madrid, 1983.

COHN, J.,"Potenz und Existenz. Eine Studie über Schellings letzte Philosophie" en: *Joëls Festschrift*, 1934, 44-69.

CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris, 1956.

—, "L'Ecole d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Gregoire le Thaumaturge": *BLE* 71 (1970) 15-27.

—, "Apocatástasis" en: K. RAHNER, J. ALFAROET ALII (dirs.) *Sacramentum Mundi*, v. 1, Herder, Barcelona, 1982, 329-332.

—,"L'Édition du *Peri Archon* d'Origène dans Sources Chrétiennes" en: R. HANSON-H. CROUZEL(eds.), *Origeniana Tertia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, 81-89.

—, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Téqui, Paris, 1992.

—, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid, 1998.

—, "Orígenes" en: A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1998, 1608-1016.

DÖLLINGER, I.,"Die Schelling'sche Philosophie und die christliche Theologie": *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 11 (1843) 585-601.

DORIVAL, G., "Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux? (A propos de *PArch* I, 8, 4)" en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *Origeniana Secunda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1980, 11-32.

DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era crítica*, Akal, Madrid, 1998.

DUSSEL, E., *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

FERNÁNDEZ DE LA VEGA, C., *O segredo do humor*, Ed. Galaxia-La Voz de Galicia, Vigo, 2002.

FICHTE, J. G., *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, [trad. Alberto Ciria y Daniel Innerarity], Tecnos, Madrid, 1995.

FLICK, M.-ASZEGHY, Z., *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Sígueme, Salamanca, 1972

GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006.

GARCÍA LÓPEZ, F., *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 2003.

GESCHE, A., *Dios para pensar II. Dios – el cosmos*, Sígueme, Salamanca, 1997.

GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998.

GOGARTEN, F., "Zwischen den Zeiten": *Christliche Welt* 34 (1920) 374-378.

GREISCH, J., *Le Buisson Ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religión*, t. I, Cerf, Paris, 2002.

GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1997.

HAARDT, R., "Gnosis" en: *Sacramentum Mundi*, v. 3, Herder, Barcelona, 1984, 291-301.

HARL, M., "La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène" en: L. LIES (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1997, 238-258.

HARNACK, A. VON, *Das Wesen des Christentums*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 1999.

—, *La esencia del cristianismo*, (trad. de J. Miró Folguera), 2 vols., Editores Heinrich y Cía, Barcelona, 1904.

HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, (ed. J. M. Ripalda), FCE, México, 1978.

HEILER, F., *Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung*, Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1921.

JONAS, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2000.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, (prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1993.

KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965.

KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, Secretariado trinitario, Salamanca, 1980.

KIERKEGAARD, S., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2001.

—, *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*, Guadarrama, Madrid, s/f.

—, *El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid, 1965.

KOETSCHAU, P., *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, v. 5, Leipzig, 1913.

KÜNG, H. *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Trotta, Madrid, 1995.

—, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Trotta, Madrid, 2007.

LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 2001.

LEKKAS, G., *Liberté et progrès chez Origène*, Brepols, Turnhout, 2001.

LEYTE,A.,*Las épocas de Schelling*, Akal, Madrid, 1998.

LIES, L., (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1997.

LUBAC, H. DE, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991.

—, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002.

MANCUSO, V., *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

MCGINN, B., *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, SCM Press, Londres, 1992.

MARITANO, M., "Metensomatosis" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 564-567.

MARKSCHIES,C.,*La gnosis*, Herder, Barcelona, 2002.

MARTÍN VELASCO,J.,*El encuentro con Dios*, Caparrós, 1995.

—, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 1999.

MARTÍNEZ PASTOR, M., *Teología de la luz en Origenes. (De Princ. e In Joh.)*, U. P. Comillas, Santander, 1963.

MOLTMANN, J. (hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966.

MONSERRAT TORRENS, J. (ed.), *Los Gnósticos I*, Gredos, Madrid, 1990.

—, *Los Gnósticos II*, Gredos, Madrid, 1991.

NORDLANDER, A., *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie Helmut Thielickes*, Uppsala, 1973.

ORBE, A., "Inserción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano DE ANIMA. Un nota sugerida por otra": *EE* 31 (1957), 75-88.

—, *Hacia la primera teología de la procesión del verbo. Estudios Valentinianos*, 2 vols., Roma, Universidad Gregoriana, 1958.

—, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, vol. I, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1987.

—, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva-Editrice Pontificia Università Gregoriana, Madrid-Roma, 1994.

ORIGÈNE, *Traité des Principes,* (Introduction, texte critique de la versión de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti), 5 vols., Cerf, Paris, 1978.

—, *Vier Bücher von den Principien*, (Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.

—, *I principi*, (a cura di M. Simonetti), Unione Tipográfico-Editrice Torinese, Torino, 1968.

—, *Contra Celso*, (trad., introd. y notas de D. Ruiz Bueno), BAC, Madrid, 1996.

PADRES APOLOGETAS GRIEGOS, *Obras Completas*, [versión, introd. y notas de D. Ruiz Bueno], BAC, Madrid, 1996.

PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca, 1974.

—, *Teología Sistemática I*, U. P. Comillas, Madrid, 1992.

—, *Teología Sistemática II*, U. P. Comillas, Madrid, 1996.

—, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993.

—, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997.

PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F., *Schelling: el sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004.

PIÑERO, A. (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi I*, Trotta, Madrid, 1997

—, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi II*, Trotta, Madrid, 1998.

PISI, P., "Peccato di Adamo e caduta dei *noes* nell' esegesi origeniana" en: L. LIES (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1997, 322-335.

PLATÓN, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (trad., introd. y notas de Mª Ángeles Durán y Francisco Lisi), Gredos, Madrid, 1992.

PRINZIVALLI, E., "Apocatástasis" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 80-89.

RADFORD RUETHER, R., "The Left Hand of God in the Theology of Karl Barth": *The Journal of Religious Thought* 25 (1968) 3-26.

RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989.

—, "El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación" en: *MySal*, II, 269-335.

—, "La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana" en: *Escritos de Teología*, VI, 181-209.

RATSCHOW, C. H., "Hirsch, Emanuel", en: *RGG*, Band III, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1959, 363-364.

RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1976.

RICOEUR, P., "El pecado original: estudio de significación" en: Id., *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis, Buenos Aires, 1976, 5-23.

—, "Evil, a Challenge to Philosophy and Theology": *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985) 635-648.

RIES, J., "The Fall" en: L. JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, vol. 5, Thomson Gale, New York, 2005, 2959-2970.

RIUS-CAMPS, J., "Orígenes frente al desafío de los Gnósticos" en: R. J. DALY (ed.), *Origeniana Quinta*, Leuven Universtiy Press, Lovaina, 1992, 57-78.

RODRIGUEZ PANIZO, P., "Tipología de la experiencia religiosa en la historia de las religiones", en: M. GARCÍA-BARÓ/C. DOMINGUEZ MORANO/P. RODRIGUEZ PANIZO, *Experiencia religiosa y Ciencias humanas*, PPC, Madrid, 2001, 111-150.

—, *Disonancia acorde. La significación teológica de la historia de las religiones según R. C. Zaehner*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2007.

RONDET, H., *El pecado original. En la tradición patrística y teológica*, Plaza & Janés, Barcelona, 1970.

ROUKEMA, R., "L'origine du mal selon Origène et dans ses sources": *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 83 (2003) 405-420.

SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, (trad. de Vicente Gómez), Alba editorial, Barcelona, 2000.

SCHELLING, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental* (1800), (trad., prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virgina López Domínguez), Anthropos, Barcelona, 1988.

—, "Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general (1794)" en: Id., *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, (intr., trad. y notas J. L. Villacañas), Tecnos, Madrid, 1990, 35-54.

—, *Cartas sobre el dogmatismo y criticismo* (1795), (estudio preliminar y trad. Virgina Careaga), Tecnos, Madrid, 1993.

—, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, (Estudio, trad. y notas de A. Leyte), Alianza, Madrid, 1996.

—, "Introducción a Ideas para una filosofía del naturaleza (1797)" en: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, (estudio preliminar, trad. y notas Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1996, 69-117.

—, "Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza (1799)" en: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, (estudio preliminar, trad. y notas Arturo Leyte), Alianza, Madrid, 1996, 119-174.

—, *Filosofía del arte*, (est. Preliminar, trad. y notas de V. López-Domínguez), Tecnos, Madrid, 1999.

—, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände)*, ed. y trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, introd. de Arturo Leyte y Volker Rühle, ed. bilingüe, Anthropos, Barcelona, 2000.

—, *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*, Akal, Madrid, 2002.

—, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (1802), (trad. e introd. Francesc Pereña), Folio, Barcelona, 2002.

—, *Filosofia della Rivelazione/Philosophie der Offenbarung (Testo tedesco a fronte. Secondo L'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling)*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano, 2002.

—, *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, (estudio preliminar y trad. de Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez), Trotta, Madrid, 2004.

SCHELLING, K. F. A.(hrsg.), *F. W. J. Schellings Sämtliche Werke*, 14. Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg, 1856-1861.

SCHMIDT-BIGGEMANN, W., "Schellings *Weltalter*. Ausklang und romantische Wiederbelebung der Philosophia perennis" en: A. LEYTE COELLO (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso Internacional Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Santiago de Compostela, 1996, 211-228.

SCHRÖTER, M. (hrsg.), *Schellings Werke, sechster Hauptband,* München, 1965.

SCHWERTNER, S. M., *IATG*^{2}. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1992.

SCILIRONI, C., "Karl Barth e il problema del nulla": *Asprenas* 43 (1996) 299-334.

SCOTT, D. A., "Karl Barth and the 'other' task of Theology": *The Thomist* 50 (1986:4) 540-567.

SIMONETTI, M. "Due note sull'angelologia origeniana. II. Sulla caduta degli angeli": *Rivista di cultura clásica e medioevale* 4 (1962) 180-208.

SFAMENI GASPARRO, G., "Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'imagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione" en: U. BIANCHI-H. CROUZEL(ed.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Università Católica del Sacro Cuore, Milano, 1981, 231-273.

—, "Doppia creazione e peccato di Adamo nel 'Peri Archon': fondamenti biblici e presuposti platonici dell'esegesi origeniana" en: H. CROUZEL-A. QUACQUARELLI (eds.), *Origeniana Secunda*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1980, 57-67.

—, "Creación" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 190-197.

—, "Cuerpo" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 206-215.

—, "Caída", en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 128-136.

THIEMANN, R., "The Significance of Karl Barth for comtemporany Theology": *The Thomist* 50 (1986:4) 512-539.

TILLIETTE, X.,*Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols: *I Le système vivant (1794-1821)*, *II La dernière philosophie (1821-1854)*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

TOLA, F.& DRAGONETTI, C., *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya*, Kairós, Barcelona, 2008.

TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, t. I, BAC, Madrid, 2001.

TORRES QUEIRUGA, A., *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Marova, Madrid, 1977.

—, *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1986.

—, "Mal" en: C. FLORISTÁN/J.J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 753-761.

—, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Sal Terrae, Santander, 1995.

—, "El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea": *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69.

—, "Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor": *Razón y Fe* 236 (1997) 399-421.

—, "Deus e o mal. Da omnipotencia abstracta ó compromiso do amor" en: Id., *Do terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, SEPT, Vigo, 1999, 129-189.

—, "Dieu comme «personne» d'après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal" en: M. M. OLIVETTI (ed.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Bilioteca dell''Archivio di Filosofia', Padova, 2001, 699-712.

—, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander, 2005.

—, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid, 2008.

—, *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*, Galaxia, Vigo, 2010. (Hay traducción castellana: *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Trotta, Madrid, 2010).

TREVIJANO, R., "La Didaskalía de Orígenes: caracteres de su doctrina (I) y (II)": *Scriptorium Victoriense* 18 (1971) 5-34 y 121-154.

—, "Las cuestiones fundamentales gnósticas" en: U. ROMERO POSE (ed.), *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 1990, 243-256.

URÍBARRI BILBAO, G., *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*, U. P. Comillas, Madrid, 1996.

VERGAUWEN, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1975.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., "Hombre originario y caída: la respuesta de Schellling al mito gnóstico" en: A. LEYTE COELLO (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso Internacional Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Santiago de Compostela, 1996, 231-246.

WILLIANS, R., "Regla de fe" en: A. M. CASTAGNO (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 791-796.

ZINI, P., *Semantica dell'onnipotenza. Hegel e Barth: volto della storia, volto di Dio*, Edizione Glossa, Milano, 2003.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS

SIGLAS Y ABREVIATURAS

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

1. MOTIVACIÓN REMOTA DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO GENERAL
2. OBJETO DE ESTUDIO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN
3. FUENTES Y METODOLOGÍA
4. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN
5. ESBOZO PRELIMINAR DE LA HIPÓTESIS DE TRABAJO

1. EL INTERROGANTE ORIGENIANO

Capítulo I: A propósito de Orígenes

1. INTRODUCCIÓN
2. EN TORNO AL ORÍGENES DE TILLICH
   - 2.1. La configuración de Dios y la criaturas racionales
   - 2.2. La caída de los seres racionales: ¿caída transcendental o caída intrahistórica?
   - 2.3. Transición
3. ORÍGENES EN SUS TEXTOS: EL MITO DE LA CAÍDA EN EL *Peri\ a)rxw=n*
   - 3.1 . Consideraciones textuales
   - 3.2. Caracterización general
   - 3.3. El poder creador de Dios y la eternidad de la creación
   - 3.4. Creación y caída: la justicia de Dios, la libertad del hombre y la negligencia originaria
4. TILLICH Y ORÍGENES: MÁS ALLÁ DE UNA MERA COINCIDENCIA
   - 4.1. Consideraciones críticas sobre el Orígenes de Tillich
   - 4.2. Consideraciones críticas sobre la doctrina de Orígenes
   - 4.3. El hilo rojo de la investigación: el interrogante origeniano sigue abierto

2. DIACRÓNICA RETROSPECTIVA DE LOS SISTEMAS TILLICHIANOS

A. LA SÍNTESIS FINAL

Capítulo II: La creación en Dios

1. INTRODUCCIÓN
2. ESENCIA Y EXISTENCIA EN LA ESTRUCTURA DE LA *SYSTEMATIC THEOLOGY*

3. EL MUNDO CREADO: ONTOLOGÍA DEL SER EN SU ESTADO ESENCIAL
    3.1. Los presupuestos de la cuestión ontológica y los conceptos del tercer nivel
    3.2. El ser y la finitud
    3.3. La esencia y la existencia y su relación con la finitud
4. LA LIBERTAD Y EL DESTINO
    4.1. Los presupuestos de los conceptos de libertad y destino
    4.2. El destino, la libertad y la finitud: "libertad finita"
    4.3. La esencia y la existencia y su relación con la libertad y el destino
5. LA CREACIÓN Y DIOS
    5.1. La ontología de las esencias y la *creatio ex nihilo*
    5.2. La libertad finita, la creación y la caída
    5.3. La trascendencia de Dios, la libertad finita y otras cuestiones abiertas

Capítulo III: La creación fuera de Dios

1. INTRODUCCIÓN
2. ESENCIA Y EXISTENCIA EN LA ALIENACIÓN Y LA AMBIGÜEDAD DE LA VIDA REAL
3. EL MUNDO REAL: ONTOLOGÍA DEL SER EN SU ESTADO EXISTENCIAL
    3.1. La existencia como alienación, la finitud y la estructura ontológica básica
    3.2. La alienación, la finitud y los elementos ontológicos
    3.3. La alienación, la finitud y las categorías
    3.4. La alienación, el pecado y el mal
4. EL TRÁNSITO: CREACIÓN Y CAÍDA
    4.1. Las condiciones de posibilidad de la caída
    4.2. La motivación última de la caída
    4.3. La caída como evento transhistórico y sus consecuencias
5. LA CAÍDA Y CRISTO
    5.1. El Nuevo Ser, en su triple sentido, como superación de la caída
    5.2. El Nuevo Ser como *essential God-manhood*
    5.3. Cristo, las "naturalezas" y la salvación
6. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

B. LA SÍNTESIS INTERMEDIA

Capítulo IV: En la esencialidad de Dios

1. INTRODUCCIÓN
2. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TEXTO: ESTRUCTURA Y CONTENIDO
    2.1. La publicación de la obra y sus ediciones
    2.2. Estructura general
    2.3. Contenido fundamental
3. EL TRATADO DE LA CREACIÓN DESDE LA CONFIGURACIÓN DE LA IDEA DE DIOS
    3.1. Consideraciones acerca de su estructura interna en relación con el tratado de la salvación
    3.2. La configuración tillichiana del ser eterno de Dios desde la condición de criatura
        3.2.1. Dios y la creación: polaridades simbólicas de lo intradivino más allá de la "aseidad"
        3.2.2. Dios y las propiedades formales y materiales de la creación
4. EL TRATADO DE LA CREACIÓN DESDE LA CONFIGURACIÓN DE LA IDEA DE CRIATURA
    4.1. La creación de la nada y las limitaciones creaturales en la adecuación esencial

4.2. La contrariedad esencial en su naturaleza y en su carácter originario
4.3. La eclosión de la contrariedad esencial: pecado y creación en la configuración del yo
4.4. La contrariedad esencial como presupuesto de la historia: el yo y el espíritu
5. CONCLUSIÓN PROVISIONAL Y TRANSICIÓN

Capítulo V: En Dios y fuera de Dios: la paradoja positiva

1. INTRODUCCIÓN
1.1. La unión originaria del contexto teológico de la controversia: los maestros liberales
1.2. La unión originaria en el trasfondo existencial: S. Kierkegaard
1.3. El primer encuentro
2. LA CONFRONTACIÓN
2.1. La paradoja crítica de Barth
2.2. La crítica y la propuesta de Tillich: la paradoja positiva
2.2.1. Dios, el mundo y la paradoja crítica
2.2.2. Dios, el espíritu del hombre y la paradoja crítica
a) La autonomía
b) La religión
c) La mística
2.2.3. Dios, la historia y la paradoja crítica
2.3. La airada respuesta de Barth: *so spricht der Herr!*
2.4. La contrarréplica de Tillich: la relación con la situación espiritual
2.5. La reacción de Gogarten: otra respuesta diferencia a nuestra situación espiritual
3. LA RUPTURA Y LA SEPARACIÓN DEFINITIVA
4. SUGERENCIAS CONCLUSIVAS

C. LA SÍNTESIS INICIAL

Capítulo VI: Identidad y diferencia: la paradoja en germen

1. INTRODUCCIÓN
2. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TEXTO
2.1. Consideraciones de crítica textual
2.2. Consideraciones de estructura y contenido
2.3. Breves apuntes sobre la teología fundamental: el camino hacia la paradoja
3. EL CENTRO DE LA *SYSTEMATISCHE THEOLOGIE 1913*
3.1. Presentación general de la estructura de la dogmática
3.2. La creación en la *Systematische Theologie 1913*
3.2.1. La Trinidad y la creación
3.2.2. La creación y Dios: entre la unión y la separación
3.2.3. La creación, el hombre y Dios: la libertad y el amor
3.2.4. La creación, el pecado y Dios
3.2.5. El estado corrupto de la creación como presupuesto radical
3.3. Creación y escatología
4. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Capítulo VII: La atracción del monismo idealista

1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS
2. EL "*MONISMUSSCHRIFT*"
2.1. Presentación y planteamiento
2.2. La concepción cristiana de la creación: más cerca del monismo que del

dualismo
2.3. Hacia un "monismo teleológico" de la creación
2.3.1. Estructura general
2.3.2. El nivel religioso: Dios ¿personalidad absoluta?
2.3.3. Reflexiones escatológicas: el pecado, la culpa, la muerte y el motivo de la creación
2.4. Conclusión: Cristo como síntesis absoluta
3. LOS ESCRITOS SOBRE SCHELLING
3.1. Introducción
3.2. Dios y el absoluto en Schelling
3.3. La construcción de la historia de la religión en la filosofía positiva de Schelling
3.4. Mística y conciencia de culpa
4. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

3. EL TRASFONDO IDEALISTA DE RAÍZ SCHELLINGUIANA

Capítulo VIII: La libertad originaria y la escisión intradivina

1. INTRODUCCIÓN
2. EL NUEVO PUNTO DE PARTIDA DE LA *FREIHEITSLEHRE*
3. LA ESENCIA DE LA LIBERTAD
3.1. La tesis central: la distinción entre existencia y fundamento
3.2. La esencia de la naturaleza en Dios
3.3. El proceso de autoengendramiento de Dios
3.4. La dualidad de principios
3.5. El hombre en cuanto espíritu o la condición de posibilidad del mal
4. CREACIÓN Y CAÍDA
5. EL CONCEPTO DE DIOS Y LA CREACIÓN
5.1. Creación, revelación y mal
5.2. Dios, la extinción del mal y la meta de la creación
5.3. Dios como el *Urgrund*, *Ungrund* o *Indifferenz*
6. LA SUBORDINACIÓN DE DIOS: A MODO DE CONCLUSIÓN

Capítulo IX: La irrupción de la existencia y el drama de la libertad

1. INTRODUCCIÓN
2. LA FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN
2.1. Filosofía positiva y filosofía negativa: esencia y existencia
2.2. El punto de partida: el indudablemente existente
2.3. Dios y la creación
2.3.1. Las potencias
2.3.2. La potencialización de Dios
2.4. La generación eterna del Hijo y su relación con la creación
2.5. La Trinidad y la creación
2.6. El proceso de la creación
2.7. El tiempo y la creación
2.8. El hombre originario (*Urmensch*), la libertad finita y el mal
3. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS: SCHELLING Y TILLICH
3.1. La posición de totalidad
3.2. La "aseidad" de Dios
3.3. La "vida" de Dios
3.4. La libertad
3.5. El inicio de lo temporal
3.6. La creación

3.7. Dios y el devenir

4. EL PROBLEMA DE FONDO EN EL PENSAMIENTO DE TILLICH

Capítulo X: Conclusión: el punto débil del sistema

1. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN ABSOLUTAMENTE FUNDAMENTAL
2. LA CREACIÓN, LA LIBERTAD Y LA CAÍDA: LÍMITES Y APORÍAS DE LA TESIS CENTRAL
   - 2.1. Los límites de la caída como interpretación
   - 2.2. Las aporías de la caída en su relación con la historia
     - 2.2.1. La caída en términos transhistóricos
   - 2.3. El problemático estatuto de la libertad finita
   - 2.4. La supuesta coincidencia entre creación y caída: tiempo y eternidad
     - 2.4.1. El inicio absoluto de la creación
     - 2.4.2. La protología como presencia intencional y la bondad originaria como presencia real
3. LA ESTRUCTURA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN
   - 3.1. La caída y la salvación: dos focos de una elipse
   - 3.2. La economía de la salvación y su universalidad
4. CONCLUSIÓN FINAL: REVISIÓN Y COMPROBACIÓN DE LA HIPÓTESIS DE TRABAJO

BIBLIOGRAFÍA COMPLETA

ÍNDICE GENERAL